

Recherche sur le sens métaphysique et sur la portée métajuridique de la formule husserlienne : « la terre ne se meut pas »¹

Alexandre ZABALZA *

Centre de Philosophie du droit de Bordeaux

RÉSUMÉ. — Peut-on établir un rapport entre la formulation husserlienne « la **terre** ne se meut pas » et l'article 518 du code civil ? *A priori*, non, tant l'opposition des significations semble absolue. Pourtant l'analyse proposée par **Husserl** préfigure une nouvelle interrogation de l'espace, de la terre dans l'espace, du corps par rapport à la terre, et enfin de la chair sur la Terre. Elle peut alors être étendue sur les rapports que le droit établit entre les personnes et la terre, interrogeant par ce biais la portée des qualifications juridiques et leurs fondements métaphysiques, dans une compréhension singulière d'une terre juridiquement propre et moralement commune.

C'est entre le 7 et le 9 mai 1934 que Husserl écrivit un texte, dont le titre emprunté aux indications portées sur la couverture manuscrite annonce : « Renversement de la doctrine copernicienne dans l'interprétation de la vision habituelle du monde. L'arche-originnaire Terre ne se meut pas ». Sans préjuger de son contenu, une telle formule, pour le moins énigmatique, pourrait être interprétée (pour qui n'y prêterait qu'une attention superficielle), comme une sorte de « retour » du maître de Göttingen à ses débuts universitaires à l'Université de Leipzig, où il étudia l'astronomie entre 1876 et 1878. Plus fondamentalement, on y reconnaîtra au moins une manifestation de sa volonté de faire « retour vers le sol originnaire de l'idéalisation et de la conception scientifiques du

¹ Cf. E. Husserl, *La terre ne se meut pas*, trad. D. Franck, Paris, éd. Minuit, 1989. Le texte constitue la traduction du texte *D 17* publié par M. Farber en 1940 dans *Philosophical Essays in Memory of E. Husserl*, et qui fut écrit par Husserl entre le 7 et le 9 mai 1934. Le titre de l'ouvrage est en réalité emprunté aux indications portées sur le manuscrit intitulé « Renversement de la doctrine copernicienne dans l'interprétation de la vision habituelle du monde. L'arche-originnaire terre ne se meut pas. Recherches fondamentales sur l'origine phénoménologique de la corporéité, de la spatialité de la nature au sens premier des sciences de la nature » ; *ibid.* p. 9.

* alexandrezabalza@hotmail.com.

monde »², mais on aura alors du mal à établir un rapport au droit, sans vouloir « forcer » l'interprétation d'un texte, qui ne s'y destine pas.

Quel rapport pourrait-on en effet concevoir entre la science du droit et la perspective husserlienne *d'une terre qui ne se meut pas* ?

Tout au plus, serait-on tenté de penser que, si le code civil renferme bien dans son article 518 une formule impliquant la terre et le mouvement³, elle ne correspond en même temps ni à son domaine, ni à son objet, ni à sa signification. On constatera alors que cette dernière concerne un état patrimonial et non une loi physique, puis que la terre visée au titre *de la distinction des biens* n'est pas la Terre copernicienne qui semble renvoyer à la terre-planète mais le fonds de terre, et qu'enfin, si la formule d'Husserl peut bien signifier quelque chose en astronomie, voire en philosophie, elle ne signifie vraisemblablement rien en droit positif⁴. Il y a donc, pour toutes ces raisons, une différence de nature entre les deux significations que la raison analytique ne saurait vaillamment franchir, et qui appelle à la plus grande prudence devant la mise en relation de ces énoncés.

Et pourtant, à y regarder de plus près, les rapports entre l'un et l'autre, s'ils ne sont pas évidents, peuvent être établis : la terre dans sa compréhension husserlienne apparaît comme un noyau immobile et invariant qui fonde notre compréhension, puis notre constitution dans l'espace. Ce phénomène interroge alors l'état des représentations historiques des lois que l'aperception collective offre par rapport à l'établissement de la subjectivité⁵. L'interprétation peut alors être étendue aux lois du droit qui légitiment notre représentation de l'espace, et à l'intérieur desquelles le sujet de droit construit son existence. On peut alors soutenir que comprendre la terre, c'est se comprendre soi dans son rapport au monde à travers les lois générales qui nous sont données, y compris les spéciales du droit⁶.

Pour saisir le sens d'un tel cheminement, que d'aucuns considéreront sans doute comme trop abrupte, il faut dès à présent faire retour au sens *méta*-physique de la formule husserlienne (I), avant d'essayer d'en apprécier les contours au regard d'une éventuelle portée *méta*-juridique (II).

² D. Franck, *ibid.*, p. 9.

³ Cf. Art. 518 du c. civ. : « Les fonds de terre [...] sont immeubles par leur nature ».

⁴ Sur la signification de l'article 518 du code civil, voir les différentes analyses proposées dans les manuels de droit civil et notamment C. Atias, *Droit civil, Les biens*, 4e éd., Paris, Litec, n° 28, p. 34, J.-L. Bergel, M. Bruschi et S. Cimamonti (sous la dir. de J. Ghestin), *Traité de droit civil, Les biens* Paris, LGDJ, 2000, n° 14, p. 13 ; J. Carbonnier, *Droit civil, Les biens*, t. 3, Paris, PUF, 2000, n° 48 & 49 ; Ph. Malaurie & L. Aynès par Ph. Thery, *Cours de droit civil, Les biens*, 4e éd., Paris, Cujas, 1998, n° 118 ; A. Piédelièvre, *Droit des biens*, Paris, Masson, 1997 ; F. TerrÉ et Ph. Simler, *Les biens*, Paris, Dalloz, 1998, n° 20 ; F. ZÉnati et Th. Revet, *Les biens*, 2e éd., Paris, PUF, 1998, n° 53 & 66.

⁵ Sur ce point v. notamment les analyses de J. Patocka, « L'homme et le monde. Introduction à la phénoménologie de Husserl », in *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Grenoble, éd. Millon, p. 97-148.

⁶ Sur cette problématique impliquant les rapports du monde, de la terre et du droit, voir notre article, « La terre, le monde et le regard du droit », in *ARSP* 2000, p. 212-220.

I. — LE SENS MÉTAPHYSIQUE

La formule husserlienne permet de *dé-couvrir*, derrière les représentations scientifiques de la terre, le sens des représentations *fonda-mentales* de l'aperception. Dans cette optique, l'énoncé de Galilée ne doit pas être pris pour ce qu'il n'est pas : si la Terre, en tant que corps céleste, se meut dans l'espace, la Terre, en tant que sol de notre subjectivité, est un principe invariant qui ne se meut pas (A), et dont le contenant renferme un champ de représentations possibles, que la méthode phénoménologique parviendra à *dé-sceller* (B).

A. — *Le principe invariant dé-couvert dans la représentation de la terre*

Le principe invariant, découvert par Husserl, est *l'arche-originale* Terre, à partir duquel, les corps d'abord, la chair ensuite, et enfin le monde trouvent un référent nécessaire dans l'espace (1). Saisir cet invariant, c'est aussi en entrevoir la puissance *éidolo-motrice* pour pouvoir en thématiser le sens à travers l'évolution des représentations cosmiques qui ordonnent le champ des représentations de l'homme dans l'espace (2).

1. - La découverte de l'invariant : l'arche-originale

La découverte de l'invariant « arche-originale Terre » implique une analyse culturelle et textuelle du sens. Sous un éclairage étymologique, *l'arche* renvoie au contenant comme au principe⁷ ; *l'originale* est la qualité de ce qui peut être tiré de l'origine⁸ et qui procède de ce même contenant comme une source, ou comme au *levé* des matins du monde, *l'oriens* annonce *l'occidens*⁹. *L'arche-originale Terre* renvoie alors au *contenant-principe* à partir duquel procède la Terre, ou à l'inverse, au *principe-contenant* qui procède du saisissement du sens de la Terre. Dans sa totalité, la formule selon laquelle « l'arche-originale Terre ne se meut pas » ne vise pas le mouvement de la Terre en tant que corps céleste, mais désigne une approche originale de la Terre en tant que principe constitutif de l'aperception¹⁰. La vision husserlienne renvoie donc à une exigence

⁷ Pour les significations de l'arche associées à la symbolique de l'arche de Noé, on renverra notamment au mot « arca-ae », in A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine, Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1979, p. 43 ; V. également M. Merleau-Ponty, *Résumé de cours au collège de France, Cours du lundi (1959-1960)*, Paris, Gallimard, 1968, p. 168 et s.

⁸ Sur le sens de l'origine, v. la définition donnée par Heidegger, où l'origine renvoie à ce « à partir de quoi et ce par quoi où la chose est ce qu'elle est, et comment elle l'est ». Et il poursuit : « L'origine d'une chose nous l'appelons son essence », *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1980, p. 13.

⁹ V. mot « orior,-iris, ortus sum, oriri », in A. Ernout, A. Meillet, *ibid.*, p. 468.

¹⁰ Son approche est fondamentale, dit Husserl : « pour une doctrine phénoménologique de l'origine de la spatialité, de la corporéité de la nature au sens des sciences de la nature, et par suite pour une théorie transcendantale de la connaissance des sciences de la nature », *La terre ne se meut pas*, *ibid.* p. 11. Partant, si la phénoménologie cherche à « faire retour aux choses mêmes », dans leur parution originelle, elle ne pourra se défaire, de l'originelle

première interrogeant l'aperception de la Terre faisant retour sur notre position dans l'espace, par-delà le donné commun de nos représentations.

D'emblée, l'affirmation par Husserl du *non-mouvement* de la Terre, heurte le donné commun de la connaissance objective, puisque pour nous, « coperniciens », chacun sait que la Terre se meut dans l'univers. Pourtant, une réflexion seconde nous permet également de comprendre que le donné intuitif de toute représentation subjective n'est pas forcément celui d'une Terre en tant que « corps de forme sphérique »¹¹ en mouvement dans l'univers. La Terre ainsi définie est plutôt une Terre-sol à partir de quoi « le mouvement a lieu »¹². Aussi, la mobilité de la Terre apparaît-elle comme une représentation générale, héritée d'un donné scientifique, qui ne saurait destituer l'intuition d'une Terre-sol, aussi bien paysage que territoire¹³. Sous ces derniers états la Terre reste l'*arche* référentielle, le principe absolu du mouvement des corps, comme de leur repos¹⁴. Ce faisant, conformément à la méthode phénoménologique, Husserl tente de mettre l'état de nos représentations conceptuelles « entre parenthèses », pour « faire retour » à la Terre-même et trouver le sens invariant d'une Terre-initiale.

Mais si Husserl commence son étude par l'importance de la Terre par rapport à la description du mouvement des corps comme propriété de la spatialité, il finit par convertir sa réflexion dans le donné du mouvement temporel de l'aperception, impliquant l'interrogation du statut de la chair dans l'espace du monde : « tout cela, dit-il est solidaire et se tient »¹⁵. Notre compréhension de l'espace s'établit sur une quadripartition entre Terre, chair, mouvement et repos, sur laquelle se greffent les mécanismes de l'aperception qui nous représentent l'ensemble comme *monde* (qu'il soit reçu comme le résultat de la connaissance, ou bien perçu comme le rendre intuitif de la conscience)¹⁶.

parution de la terre. Au terme de la corrélation nécessairement renouvelée entre l'invariant *a priori* universel et transcendant de l'objet de la connaissance, et ses modes subjectifs d'apparition ; G. Romeyer-Dherbey, *Les choses mêmes, la pensée du réel chez Aristote*, Lausanne, L'âge d'homme, 1983.

¹¹ *La terre ne se meut pas...*, *ibid.*, *loc. cit.*

¹² *Ibid.*, *loc. cit.*

¹³ Autrement dit, la représentation de la terre sol, est donnée de l'intuition première connaissance qui permet notre représentation de la terre. Cette « représentation de la Terre en tant qu'unité synthétique venant à stance », est donnée par voie d'analogie, « à la manière dont, dans l'expérience liée et continue, les champs d'expérience des individus humains s'unifient en un seul champ d'expérience », *ibid.*, *loc. cit.*

¹⁴ La relativité du savoir antique, puis celle du savoir classique affirmée par les théories modernes de la relativité, ne mettent pas en cause le fait que la terre-sol constitue le référent premier de notre représentation du monde. Ce référent susceptible de perdurer par-delà nos représentations mondaines, est un invariant, un état premier des choses susceptible de contenir toutes ses actualisations, comme un ouvert vers les possibles. L'interrogation de la terre et sa désignation en tant qu'invariant rentrent dans la recherche de l'être invariant de toute chose, placé derrière les variations eidétiques disposées par le contenu des concepts, ou des lois psychiques qui gouvernent notre espace mental ; E. Husserl, *Recherches logiques*, 1901.

¹⁵ « En général, l'élaboration de l'intuition du monde, de l'intuition des corps singuliers, de l'intuition de l'espace, de temps, de la causalité dans la nature, tout cela est solidaire et se tient », *ibid.*, p. 13.

¹⁶ « Il faut expressément différencier : 1. Le rendre-intuitif des horizons de la "représentation du monde" toute faite, telle qu'elle a été formée dans les transferts aperceptifs, anticipa-

Dans son rapport aux corps, la Terre « n'est pas expérimentée comme corps », mais comme le fonds premier à partir de quoi l'existence des corps apparaît¹⁷. Aussi, la représentation de la terre comme corps céleste est celle d'un corps à part. La Terre porte ainsi l'ambivalence de pouvoir être considérée comme un corps sans toutefois l'être, c'est-à-dire d'être aussi bien le référent des états du mouvement qui va du mouvement permanent au repos le plus absolu, que de les contenir tous¹⁸. Cette ambivalence suppose, par-delà son statut de référent, une certaine relativité¹⁹, qui n'est pas pour autant un relativisme. Le relativisme, quant à lui, tend à substituer le donné objectif d'une terre en mouvement, au lieu et place de la terre-sol, en faisant d'une vérité relative, une vérité tout court. En suivant l'état des représentations scientifiques de la terre, au lieu et place du donné intuitif, on ferait de la Terre un corps mobile et par conséquent relatif. Or, le sens de ce donné commun n'épuise pas le donné intuitif de l'expérience de la chair. Cette même chair, extérieurement mobile dans l'espace, dispose par analogie de qualités semblables à la Terre-sol²⁰. « Ma chair » me permet en effet de disposer de « manière intelligible, de la valeur de l'existence de l'autre »²¹. On passe d'une compréhension physique ou cinétique de l'arche terre-sol à une compréhension métaphysique de la chair. La Terre est donc, derrière ses représentations phénoménales et conceptuelles, le référent premier de notre séjour humain. La chair lui ressemble, et une parenté analogique entre les noyaux de la chair et le noyau Terre, peut être établie. De ce rapport entre chair et Terre à travers le rendre intuitif de la perception, puis à travers l'élaboration conceptuelle, se constitue le monde, non seulement comme donné épocal et culturel, mais aussi et toujours comme donné en construction dans la permanence du devenir. Cet espace du recel de la terre, ce noyau renfermant toutes les possibilités du monde, est le référent sur lequel se fixent les représentations psychiques individuelles, collectives, historiques et populaires²².

L'invariance du rapport analogique de la chair de la subjectivité à la Terre sol, se heurte alors au mouvement incessant du devenir. Elle autorise ainsi une compréhension

tions intellectuelles, projets ; 2. le chemin de la constitution progressive de la représentation du monde à partir d'une représentation du monde déjà prête... », *ibid.*, p. 11-12.

¹⁷ « [...] ce sol, qui n'en est pas moins un corps, n'est pas expérimenté comme corps, il devient corps à partir de l'expérience et cela annule sa forme originaire de sol », *ibid.*, *loc. cit.*

¹⁸ L'arche est le « noyau de l'expérience actuelle » et devient « en tant que noyau de l'expérience du monde, le noyau de ce qui est prescrit par lui et est prescrit comme espace de jeu des possibilités... », *ibid.*, p. 13.

¹⁹ *Ibid.*, p. 14.

²⁰ « Je ne suis pas en déplacement ; que je me tienne tranquille ou que je marche, ma chair est le centre et les corps en repos et mobiles sont autour de moi, et j'ai un sol sans mobilité », *ibid.*, p. 18.

²¹ *Ibid.*, p. 21. V. sur ces développements les études proposées par M. Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, Epiméthée, 1963 ; et « Pathos-avec Réflexions sur la cinquième méditation cartésienne de Husserl », in *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, Epiméthée, p. 137-160.

²² Ainsi : « chaque peuple et son historicité, chaque sur-peuple [...] est finalement lui-même naturellement domicilié sur la "Terre" et tous les développements, toutes les histoires relatives ont, dans cette mesure, une unique archi-histoire, dont ils sont les épisodes », *La terre ne se meut pas...*, *ibid.*, *loc. cit.*

de l'homme dans le mouvement de l'histoire du monde. Le savoir et les représentations de la Terre nous sont donnés comme constitutifs des mondes légitimant l'état de nos représentations spatiales. Mais au fur et à mesure que le monde se constitue, il obture l'accès vers les autres possibles que recèle l'arche-terre²³. À ce titre, la terre doit être conçue comme le fonds contenant les différentes variations de la nature des corps dans l'espace, puis de la variation de ces mêmes corps dans les représentations mentales du monde²⁴.

L'intuition et la représentation conceptuelles de la terre apparaissent comme une dimension essentielle de la connaissance, puis comme une dimension essentielle de l'homme dans l'espace, et enfin, comme une dimension essentielle du passage de l'existence à la vérité de l'être. *Ce qui ne se meut pas, c'est le référent Terre*, alors qu'à l'inverse, *ce qui se meut* ce sont les *représentations collectives, historiques et culturelles* qui se greffent sur nos représentations spatiales du référent, et qui contribuent à constituer chaque espace du monde dans l'histoire. À suivre cette logique du primat de la connaissance objective, on finirait par se placer dans l'illusion du sens commun immobile et d'une terre corps en mouvement, en oubliant que le sens de l'être de la terre, au-delà de son étant, est d'être un référent non mobile et que ce sont nos connaissances qui se meuvent au regard du référent. Du même coup, la vérité que l'on pose comme absolue et orchestrée par les sciences de la nature apparaît tout aussi relative que dangereuse²⁵. La représentation de la Terre en mouvement ne peut trouver de valeur que comme une représentation seconde. Suivre sa logique tend finalement à substituer le primat de l'interrogation du sens de la terre à une compréhension scientifique de la terre, hors de la métaphysique. Cette généralisation conceptuelle a pour effet de destituer le sens de l'invariant de la Terre, comme de la chair, et fait perdre le sens de l'unicité de tout sujet humain incarné.

2. – La thématization métaphysique des révolutions scientifiques

L'intuition de cette puissance éidolo-motrice de la Terre dans l'univers des représentations et son incidence sur la constitution de la subjectivité conduit A. Koyré à en thématiser le contenu dans l'histoire des sciences. L'auteur va ainsi montrer toute l'incidence de la Terre dans notre compréhension du monde, en proposant d'abord que le mode scientifique d'arrondissement de l'espace, normativise notre rapport au monde, puis en expliquant que ce même mode en partie donné par la cosmologie au sens large,

²³ « Ainsi, le monde se constitue progressivement et est finalement – en ce qui concerne la nature comme son fonds susceptible d'être abstrait », *ibid.*, p. 14. De la même manière « chacun tire son historicité de l'ego respectif qui est domicilié en lui », *ibid.*, p. 22.

²⁴ En ce sens « l'unité de l' "intuition du monde" doit confirmer la possibilité du monde – en tant que la possibilité et l'univers des possibilités ouvertes qui constitue un fonds ultime de l'effectivité du monde », *ibid.*, p. 13.

²⁵ On pourrait alors penser qu'il faut en conclure ceci : « la Terre peut tout aussi peu perdre son sens d' "archi-foyer", d'arche du monde, que ma chair son sens d'être tout à fait unique, de chair originaire dont toute chair dérive une partie de son sens d'être, et nous, hommes, selon notre sens d'être, précédons les animaux, etc. », *ibid.*, p. 27.

est non seulement un des moteurs de l'histoire des sciences, mais également un des moteurs de la variation des situations antropocosmiques ²⁶.

C'est dans ce contexte qu'il verra dans la révolution galiléenne non seulement l'origine de la révolution scientifique classique, mais encore l'origine des conceptions spatio-temporelles qui constituent les cadres mêmes de la pensée moderne. La fracture épistémologique du monde scientifique moderne faite par réaction contre la science aristotélicienne ²⁷, a pour effet premier de substituer à l'espace concret de la Physique pré-galiléenne un espace abstrait et infini. Au monde antique, issu du cosmos aristotélicien clos et hiérarchisé, succède un monde ouvert sur l'espace infini, que la raison mathématicienne ordonne, et recrée ²⁸. Cette représentation a également pour conséquence d'arracher à la terre son immobilité et sa centralité cosmique construite autour d'une représentation unitaire de la terre. Au sortir de la révolution scientifique, il n'y a plus de « sacré » derrière *la nature des choses*, c'est-à-dire plus de vérités absolues qui ne puissent être encore considérées comme telles. Les causes finales sont alors rejetées de l'approche scientifique de la nature. Du même coup, l'édifice métaphysique sous-tendant la culture classique de l'homme occidental est ébranlé et l'homme se retrouve dans un univers privé de finalité et donc de sens ²⁹. La Terre et l'homme occidental se perdent alors dans l'univers infini ³⁰. C'est là un nouveau départ, où l'homme devra faire le choix de sa destinée.

B. — *Le contenu du principe ouvert vers de nouvelles représentations de la terre*

Le principe d'une représentation invariante de la Terre comme sol de notre constitution subjective trouve un écho dans la perspective phénoménologique suivie par Heidegger, puis par Bachelard. Les deux auteurs vont (conformément à la perspective phénoménologique), tenter de « mettre entre parenthèses » la thématization du savoir

²⁶ Dans le même sens v. les analyses désormais traditionnelles de G. Gusdorf, *Les origines des sciences humaines*, Paris, Payot, 1967 ; et *La révolution galiléenne*, Paris, Payot, t. 1, 1969 ; T. Khun, *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1990 ; et *La révolution copernicienne*, Paris, 1992.

²⁷ *Études galiléennes*, 1939. Perspective qui sera reprise et approfondie dans la thèse qu'il développe dans *Du monde clos à l'univers infini* en 1957.

²⁸ Sur le passage d'une géométrie à l'autre, v. B. Pascal, *De l'esprit géométrique*, Paris, Flammarion, 1985, p. 65-96.

²⁹ G. Gusdorf : « Dans ce grand dessein, la position de l'homme peut sembler privilégiée, mais ce dernier demeure soumis à la discipline de l'ensemble ; sa sagesse est faite de soumission, d'humilité et de piété, elle est respectueuse de la loi divine. La révolution copernicienne correspond à une rupture de ce contrat d'établissement », *La révolution galiléenne*, *op. cit.*, p. 65. Selon A. Koyré : « la révolution copernicienne symbolise la fin d'un monde et le commencement d'un autre [...] car c'est seulement depuis Copernic que l'homme n'est plus au centre du monde et que le Cosmos n'est plus ordonné autour de lui », « La révolution astronomique », in *Études galiléennes*, Paris, 1966, p. 15.

³⁰ J. Wahl, « Notre monde fermé, c'est un monde infini », in *Mélanges Alexandre Koyré*, *L'aventure de l'esprit*, Paris, Herman, École pratique des hautes études, 1964, p. 527-555.

scientifique³¹, pour « faire retour » à la chose même³², c'est-à-dire au rapport privilégié qui réunit le vécu expérimental et la Terre même. Mais alors qu'Heidegger va rompre avec le psychologisme de Husserl, pour privilégier une phénoménologie du concept terre (1), Bachelard axera son travail sur une psychologie de l'imaginaire, à travers l'importance constitutive des rêveries de la Terre (2).

1. – Le contenu phénoménologique du « concept de la Terre » chez Heidegger

Si la conception métaphysique d'Heidegger ébranle la métaphysique traditionnelle, c'est parce qu'elle n'oppose plus le sujet à la nature, mais le *dasein* – aussi bien « être-là » « qu'être-au-monde »³³, interrogeant à la fois la nature, la vérité, la sensibilité – et le sens de la Terre. Heidegger part du constat d'après lequel la pensée moderne a progressivement écarté tout mystère dans la constitution de la matière, et qui semble aujourd'hui diriger le monde vers un nihilisme métaphysique total³⁴. Le règne de la Technique, qui s'est progressivement substitué à l'antique conception d'une technique au service de l'homme³⁵, prive l'homme moderne d'un accès aux mystères des choses. Cette perte du sens poétique au profit de l'hégémonie de la fonctionnalité est une perte de sens tout court, une perte d'être ; l'objectivation progressive et inéluctable du monde vers l'uniformisation du Savoir et de la Technique en sont les points les plus forts. Aujourd'hui, même le philosophe est un technicien de la pensée, et il suit un *chemin qui ne le mène nulle part...* C'est en ce sens qu'Heidegger voit dans la compréhension nouvelle de la Terre une sorte de Terre métaphysique, c'est-à-dire une Idée fondatrice et une assise porteuse du sens du monde de demain³⁶. La Terre qu'il approche perd alors progressivement son évidence tangible, et purement empirique. Elle n'est pas seulement une étendue verte, une prairie où vont paître les animaux ; elle est, par-delà l'évidence

³¹ L'interrogation faisant retour aux choses apparaît pour toute la tradition phénoménologique critique sur l'idéalisme moderne, comme le moyen de connaissance vrai, susceptible de ré-accorder l'état des représentations du monde, avec la chose dans sa position initiale. Sur ce point v. les analyses de G. Romeyer-Dherbey, *Les choses mêmes...*, *op. cit.*

³² Cette représentation de la Terre suppose, une remise en cause thématifiée ou théorisée comme une « vérité absolue du monde » telle qu'elle est donnée par la « naïveté de la science de la nature », Husserl, *La terre ne se meut pas...*, *op. cit.*, p. 24-25.

³³ Sur ce point v. notamment les analyses de H. Corbin, « avant-propos », in *Question I et II*, Paris, Gallimard, 1938, p. 13-20.

³⁴ Ce sont d'abord les muses qui ont quitté le temple grec, puis l'Idée même de Dieu, entraînant avec lui la splendeur même du monde : le sens du beau, du bon et du bien, jusqu'à ouvrir le règne de la nuit du monde ; celui de la détresse. Le temps de la nuit du monde est alors devenu si étroit, qu'il n'est plus capable de « retenir le défaut de Dieu ». Or, « avec ce défaut, c'est le fonds du monde, son fondement même qui fait défaut », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1986, p. 324.

³⁵ Sur ce point v. « La question de la technique », in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1986, p. 9 et s.

³⁶ Heidegger retrouve ici la question husserlienne sur la constitution possible « de nouvelles Terres », *La terre ne se meut pas*, *ibid.*, p. 17. Sur le sens de la Terre dans la métaphysique, v. « Le retour au fondement de la métaphysique », in *Questions I et II*, *op. cit.*, p. 23 et s.

mondaine des significations qui *l'objectivent* ou *l'ustentialisent*³⁷. Mais ce sens métaphysique de la nouvelle Terre n'est pas donné comme un reçu ; il est le fait d'une intentionnalité, qu'elle soit de nature conceptuelle chez le philosophe, ou d'inspiration « poétique » chez le poète³⁸.

La Terre heideggerienne n'est donc pas une chose au sens de l'objectivation traditionnelle. Elle apparaît primitivement comme un concept fondatif, elle est : « ce qui est là au sens du fonds », et qui « n'est plus en face de nous comme un objet »³⁹. Heidegger oppose ainsi quatre sens du mot terre⁴⁰. Associée à l'œuvre d'art qui permet de la révéler, la terre se manifeste dans un premier temps dans la *phusis* grec, puis elle apparaît au cœur du *conflit terre-monde*, elle est révélée ensuite par la *matérialité* de l'œuvre d'art, et enfin, elle peut être définie comme *le sol natal*⁴¹.

³⁷ On retrouve ici la dimension « archétypale » du noyau terre husserlien. Le mystère de la terre réside dans la révélation de la matière à travers le monde, à travers chaque monde. L'être de la terre, est cette voie qui ouvre un espace, et qui échappant à la *mondanéité* comme aux mutations *historiales* demeure toujours indemne, portant le sens d'un caché.

³⁸ Le premier saisissant le sens de la vérité par-delà les mondes et les époques dans une exigence de conscience historique. Le second au contraire, impliqué dans le monde, montre le sens de la terre à travers la parole renouvelée. Tout les deux ont une conscience historique et intra-mondaine qui dépasse l'objectivation du savoir scientifique. C'est à eux qu'appartient le pouvoir de montrer, et en quelque sorte le pouvoir décisionnel originaire, qui porte par avance l'histoire dans son essentialité. M. Heidegger, *Concepts fondamentaux*, trad. P. David, Paris, Gallimard, 1985, p. 30 et s. Puis sur la puissance de la vérité dans la dimension poétique, «...L'homme habite en poète... », in *Essais et conférences*, *op. cit.*, p. 224 et s ; également « Pourquoi les poètes », in *Chemins qui ne mènent nulle part...*, *op. cit.*, p. 323 et s ; et *Approches de Hölderlin*, Paris, Gallimard, 1973.

³⁹ M. Heidegger, *Essais et Conférences*, *op. cit.*, p. 23.

⁴⁰ On renverra au précieux travail d'interprétation et de recensement réalisé par M. Haar, dans *Le chant de la terre, Heidegger et les assises de l'histoire de l'être*, Paris, L'Herne, 1985.

⁴¹ Ainsi que le résume parfaitement M. Haar : « en dissociant le concept de Terre à la fois du concept de substance et du sensible comme tel en l'arrachant à l'alternative de la dévaluation et de l'exaltation symétriques, Heidegger lui ôte principalement toute fonction de *fondement*. La terre n'est pas la matière ni la nature. Le soubassement n'est pas une base. Le fond non horizontal, non historial, s'il est l'assise du monde, s'il est à certains égards l'« origine » des figures historiques, ne saurait en donner la « raison d'être » ou la « cause ». Toute la construction heideggerienne conduit à arracher le *Grund* à son interprétation fondative, principielle, à montrer que sa profondeur se dérobe, qu'elle est insaisissable réserve et ressource. Ce qui fait l'unité des différents sens du concept de Terre, ce qui les relie au corps, à la *Stimmung*, au séjour ou à l'« habitation », tout comme à la « chose » de l'œuvre d'art, c'est cette unique pensée d'un *soubassement non fondatif*. Et par suite, ce qu'oublie aussi avec le plus d'insistance la Technique – surtout dans ses formes les plus avancées, la cybernétique, l'informatique ainsi que les « machines à penser » – c'est précisément cette dimension toujours implicite, non événementielle, non formalisable, non extériorisable, non disponible, ce lieu et milieu de toute proximité, cet en deçà de toute manifestation, cette assise terrestre sur laquelle le monde repose sans s'y fonder », *ibid.*, p.112.

La Terre est primitivement associée à « l'essence impensée par les Grecs de la *phusis* à l'*alèthéia* »⁴². Mais la *phusis* grecque, que l'on traduit par « nature », ne saurait pour autant s'y confondre. Seule la conscience historique faisant retour au sens premier permet d'en saisir le sens. La Terre apparaît ainsi, à travers la recherche de la vérité, par le dévoilement de la nature (que désigne l'*alèthéia* qui est la vérité, *c'est-à-dire* « l'être à découvert de l'étant »⁴³). La Terre se montre donc dans l'instant de l'éclaircie de l'être, puis disparaît, en passant du cèlement (la *lèthè*) au dé-cèlement (*a-lèthè*). Elle n'est pas donnée comme chez les modernes dans le mode de résolution analytique de la nature, mais dans le repli de la vérité. On en perçoit le sens dans l'idée que le secret des pierres ou des fleurs ne pourrait être exposé si on les désagrègeait jusqu'au dernier atome⁴⁴. Comment, interroge Heidegger, saisir cette Terre que traduit « la pesanteur de la pierre », ou « le rayonnement particulier de la couleur ? » ; « que l'on calcule son poids exact ou sa formule moléculaire, que l'on décompose la couleur en ses vibrations, aucune de ces mesures analytiques ne pourrait pénétrer à l'intérieur de cette masse pesante ou de cette luminosité »⁴⁵.

L'œuvre d'art fait apparaître ensuite la terre au travers le monde qu'elle renferme à travers le conflit terre-monde qu'elle rend manifeste. Ainsi, le temple grec, dans son cheminement à travers les époques jusqu'à aujourd'hui, rassemble-t-il autour de lui le souvenir d'un monde (à travers l'édifice construit pour le culte, comme à travers la maîtrise des lois de l'architecture et d'une époque...). Mais, en même temps que ce monde nous semble à portée, il conserve une dimension opaque, un fonds anhistorial, une présence informe et obscure, que Heidegger nomme la Terre. Cette terre n'apparaît pas d'elle-même, elle est donnée par l'interprétation d'une dialectique de combat qu'elle voue avec le monde. Au cœur de cette lutte, chaque partie tend à affirmer son essence : « le monde se fonde sur la Terre, et la Terre surgit au travers du monde »⁴⁶. Chaque protagoniste porte l'autre au-dessus de lui-même. Par sa force, « le monde tendrait à annuler le fond », tandis que la Terre « tendrait à déshistoriciser les décisions du monde »⁴⁷. La Terre advient ainsi à l'émergence, sans pour autant se dévoiler totale-

⁴² M. Haar, *Le chant de la terre*, *op. cit.*, p. 122 et s ; M. Heidegger, « La question de la technique », *op. cit.*, p. 17 et s ; et « Alèthéia », in *Essais et conférences*, *op. cit.*, p. 323 et s.

⁴³ À la question comment la vérité advient-elle ? Heidegger répond : « elle advient en quelques rares modes essentiels. Un des modes dans lesquels la vérité se déploie, c'est l'être-œuvre de l'œuvre. Installant un monde et faisant venir la terre, l'œuvre est la bataille où est conquise la venue au jour de l'étant dans sa totalité, c'est-à-dire la vérité », M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, *op. cit.*, p. 61.

⁴⁴ V. sur ce point l'analyse d'Heidegger sur le morceau de craie dans *Qu'est-ce qu'une chose ?*, Paris, Gallimard, 1971, p. 30-35.

⁴⁵ *Loc. cit.*

⁴⁶ M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, *op. cit.*, p. 52.

⁴⁷ Monde et Terre sont essentiellement différents, mais « la relation entre monde et Terre ne décrépît point en une vide unité d'opposés qui ne se concernent en rien [...]. En tant que ce qui s'ouvre [le monde] ne tolère pas d'occlus. Reposant sur la Terre, le monde aspire à la dominer ». Quant à la Terre, au contraire, elle « aspire, en tant que reprise sauvegardante, à faire entrer le monde en elle et à l'y retenir ». Le monde, à son tour, « ne peut se détacher de la Terre s'il lui faut – en tant qu'ordonnante amplitude et trajectoire de toute destinée essentielle – se fonder sur quelque chose d'arrêté », *ibid.*, p. 53.

ment ; elle est comme cette essence opaque, « qui porte tout, comme celle qui s'abrite elle-même dans le statut de son propre recel »⁴⁸.

Le troisième sens du concept Terre peut être associé à l'essence du matériau de l'œuvre d'art sans pour autant désigner le matériau traditionnel⁴⁹. Il est plus que le matériau que façonne l'outil, puisqu'il peut être considéré comme « le champ d'action de la création artistique »⁵⁰. Alors qu'à travers l'outil, il semble que « le Terrestre soit là totalement oublié et perdu »⁵¹, l'œuvre d'art, quant à elle, « fait ressortir la « matière » comme quelque chose de fondamentalement *inutilisable*, qui appartient à la Terre en son retrait »⁵². Ce matériau est celui d'une intimité partagée avec les éléments qui lui donne une vertu opaque, proprement terrestre, et loin de la matière informée⁵³.

Le quatrième sens correspond à la notion de « sol natal » (*heimatlicher Grund*)⁵⁴, qui ne saurait, là encore, être confondu avec le sol de la nation, tel qu'il apparaît notamment dans la géographie politique traditionnelle d'inspiration ratzelienne⁵⁵. La Terre natale n'est pas un sol reflétant un quelconque enracinement biologique⁵⁶. C'est une Terre qui se révèle comme « l'élément ou le milieu dans lequel les possibilités qui trouvent leur détermination dans l'œuvre s'enracinent, puisent leur sens et se forment à partir d'un donné toujours déjà là »⁵⁷. Heidegger le définit comme « le projet vraiment poématique [...] de ce en quoi le *Dasein* est, en tant qu'historial, embarqué ». La Terre, le natal, n'est pas un natal naturel, c'est certes un rattachement, comme peut l'être la patrie, mais c'est une patrie d'adoption, choisie, et apprise : « le chez soi, qui, tout en étant spontanément donné, demande encore le choix, l'adoption »⁵⁸. Elle n'est pas le territoire, mais le terrain « élémental » où se nourrit tout ce qui luit dans l'Histoire : le « sol nourricier »⁵⁹, que Heidegger décrit comme « le fondement voilé où s'enracine la philosophie »⁶⁰.

Au terme de son travail, Heidegger offre une lecture nouvelle de la terre extrêmement éloignée de la représentation unitaire des sciences et de l'étendue. La terre y apparaît comme un concept fondamental, inscrit dans la vérité des choses, et par conséquent sus-

⁴⁸ *Ibid.*, p. 70.

⁴⁹ M. Haar, *Le chant de la terre*, *op. cit.*, p. 127.

⁵⁰ M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, *op. cit.*, p. 25.

⁵¹ M. Haar, *Le chant de la terre*, *op. cit.*, p. 125.

⁵² *Ibid.*, p. 129.

⁵³ *Ibid.*, p. 130.

⁵⁴ Sur ce point v. notamment, « Le chemin de campagne » (« *Der Feldweg* »), in *Questions III*, Paris, Gallimard, 1965, p. 11-15.

⁵⁵ Elle s'intègre dans la compréhension historique de la constitution des peuples dans la conjonction de la terre à la patrie originaire telle que la concevait Husserl, comme un archi-foyer, v. *La terre ne se meut pas*, *op. cit.*, p. 22-23.

⁵⁶ Elle renvoie au « sens du chêne » qui « ramène nos pensées vers les jeux de l'enfance et aux premiers choix », « Le chemin de campagne », *op. cit.*, p. 11.

⁵⁷ Il n'est pas un sol pour un individu, mais un sol pour un peuple : « pour un peuple historial, sa Terre, le fonds qui se réserve, sur lequel il repose avec tout ce que, à lui-même encore secret, il est déjà », *ibid.*, p. 85.

⁵⁸ « Elle n'est pas le lieu de naissance que l'on trouve en revanche chez Holderling où la Terre natale peut être la mère, le souvenir », *ibid.*, p. 132.

⁵⁹ M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, *op. cit.*, p. 25.

⁶⁰ M. Haar, *Le chant de la terre*, *op. cit.*, p. 202.

ceptible de redonner une assise au monde, et de mettre un terme à la relativité des approches techniques du monde moderne.

2. – Le contenu phénoménologique de « l'image de la Terre » chez Bachelard

Suivant la critique husserlienne de l'hégémonie de la raison scientifique dans notre représentation de l'espace⁶¹, Bachelard va considérer que le sens des choses nous est occulté par la rationalité de l'esprit scientifique. L'accès à la chose en soi écarté, et la connaissance ne laisse au philosophe que l'étude de la surface⁶². À l'instar de Heidegger, il trouve dans la rêverie poétique⁶³ l'intuition de la connaissance vraie⁶⁴. Mais à la différence de ce dernier, Bachelard propose une phénoménologie de la terre axée sur l'image, et non sur le concept⁶⁵. Pour lui, la connaissance de la chose autorise un rapport de détermination de l'ordre de l'imaginaire, et de la rêverie intérieure⁶⁶. L'étude des représentations littéraires de la terre fournit sur ce point l'état des relations que

⁶¹ Qu'il défend aussi par ailleurs (tout comme Husserl). Sur ce point v. G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, 14e éd., Paris, Vrin, 1989, p. 17. On trouve derrière la quadripartition des éléments matériels l'importance corrélatrice du mouvement et du repos déjà rencontrés dans le texte de Husserl. En ce sens, *L'air et les songes*, Paris, José Corti, 19e éd., 1994, est un essai *sur l'imagination du mouvement*, et la deuxième étude de Bachelard sur les images de la Terre concerne les rêveries du repos. Sur ce point v. *La terre et les rêveries du repos*, Paris, José Corti, 15e éd., 1986. Par ailleurs l'implication psychologique est à ce titre plus proche de la vision d'Husserl que celle d'Heidegger, qui s'en écarte expressément.

⁶² Ce dernier est alors incapable de contempler, ni de s'adonner à la rêverie que procurent les images de la matière, G. Bachelard, *La terre et les rêveries du repos*, *op. cit.*, p. 10.

⁶³ G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, *op. cit.*, p. 22.

⁶⁴ Cette même intuition lui donne le pouvoir de dire non (intuition de la vérité que l'on trouve déjà dans le *De magistro* de saint Augustin. Sur la nature de ce pouvoir v. G. Bachelard, *La philosophie du non*, Paris, PUF « Quadrige », 1940 ; et implique une évolution de l'histoire des sciences à travers une succession de rectifications, et d'erreurs portées par la connaissance objective, voir *Essai sur la connaissance approchée*, *op. cit.*, p. 2-29 et p. 279 et s.

⁶⁵ Pour Bachelard en effet : « les images ne sont pas des concepts. Elles ne s'isolent pas dans leur signification. Précisément elles tendent à dépasser leur signification », *La terre et les rêveries du repos*, *op. cit.*, p. 2-3. Sa puissance s'oppose alors à celle du concept, puisqu'elle est essentiellement variationnelle, alors que la puissance du concept demeure invariablement constitutive. Voir sur ce point J.-P. Roy, *Bachelard ou Le concept contre l'image*, Montréal, Presses Universitaires, 1977.

⁶⁶ C'est alors que le savoir poétique s'institue, réapprend la parole à l'homme, et que la parole du poète peut faire écho dans l'univers. Le langage poétique, parce qu'il plonge dans l'intimité de chacun, prend ainsi racine dans l'intimité, constituant l'un des mobiles de notre agir humain, conscient ou inconscient. Selon Bachelard : « la nature retentit d'échos ontologiques. Les êtres se répondent en imitant des voies élémentaires », car c'est au fond « par l'image que l'être imaginant et l'être imaginé sont au plus proche », *La terre et les rêveries de la volonté, essai sur l'imagination de la matière*, Paris, éd. José Corti, 15e éd., 1992, p. 5.

l'homme entretient avec la matière ⁶⁷. Par « sa puissance ontologique », l'imaginaire s'adresse à l'intériorité de l'âme ⁶⁸, et stimule les comportements (qu'il s'agisse de l'agir ou du repos).

Parce que la terre s'offre dans sa matérialité comme une résistance à l'activité humaine, elle peut être perçue comme le mobile de l'agir et du mouvement que traduit la préposition « contre ». Parce qu'elle s'offre aussi, comme le référent immobile et garant de toute forme de vie, elle peut être perçue comme le lieu du repos que traduit la préposition « dans ». À chaque fois le *caché* se fait jour et les matières se dévoilent, libérant ainsi les puissances ontologiques des images terrestres au cœur de l'intimité matérielle.

Pour Bachelard, l'imagination de la matière éveille en nous l'action. Elle agit sur l'âme comme par impression d'images successives, que la main et l'outil qui la prolonge, vont travailler ; l'action exécutant le vouloir, qui répond lui-même à « l'appel de la matière ». La terre par son adversité immédiate et résistante est un appel au travail et à la forme : les images de la terre libèrent la créativité.

Mais cette constitution de la subjectivité par les mobiles de l'imaginaire ne se fait pas seulement sur le mode d'une résistance onirique, qui pourrait être celle de la matière molle (comme celle du potier qui façonne l'argile, du vigneron qui fait sortir le vin par l'alchimie de la terre, ou du forgeron qui travaille la matière en fusion), ou sur le mode de la matière dure (qui révèle au diamantaire la verticalité cristalline du temps) ; elle est aussi celle du « résistant non accueillant », où la matière terrestre est à la fois celle du marais, de la putréfaction, des ténèbres, des racines, et qui, comme le serpent (« racine animalisée ») symbolise les images maléfiques. Les mystères de la matière traduisent des ambivalences complexes qui rappellent la psyché dans les polarités symboliques du bien comme du mal.

Cette « endurance du contre » qui appelle l'action révèle à l'homme sa double dimension psychologique ; intérieure et extérieure. La conquête de la matière apparaît finalement comme une conquête de soi. Elle se fait selon l'information par l'étendue, ou par l'expérience de la pesanteur, dans une dialectique de la chute et du redressement, où le modèle (qu'il soit statue ou héros), est le fait de la rencontre entre la verticalité et l'intériorité, source d'élévation. C'est sur cette résistance analogique entre l'intimité de sujet et l'intériorité de la matière, que se constitue *l'homo faber*.

Sous son autre face, la matière n'est plus résistance et nous ramène au contraire aux premiers refuges, que valorisent « toutes les images de l'intimité » ⁶⁹. La terre n'est plus le moteur d'une psychologie du contre, mais l'archétype d'une psychologie de la complicité et du repos ⁷⁰. Les ambivalences de l'imaginaire de l'intimité passent ainsi

⁶⁷ Elle apparaît alors selon G. Durand « comme l'élément archétype des situations de l'homme, aussi bien que des projections antithétiques du désir humain », « Symbolisme de la terre », in *Encyclopedia Universalis*, t. 22, 1995, p. 326 et s.

⁶⁸ G. Bachelard, *La poétique de l'espace*, Paris, PUF, 5e éd., 1967, p. 2.

⁶⁹ Les rêveries du repos offrent à l'être de l'intimité les images de l'introversion qui nous ramène G. Bachelard, *La terre et les rêveries du repos*, op. cit., p. 10.

⁷⁰ Le repos dont il s'agit est un repos enraciné dans la matière, c'est selon nous dit Bachelard : « un repos qui a une *intensité* et qui n'est pas seulement cette immobilité tout

de la maison natale, à la cachette, puis au terrier, ou encore à la cave, comme à la grotte, et dans l'ensemble aux lieux terrestres des refuges. Tous symbolisent le retour à la mère, et se projettent dans l'au-delà originel, dans l'imaginaire de l'avant la naissance comme dans celui de la mort, qui trouve sa demeure dans le tombeau. La terre s'offre ainsi comme le temple naturel de la liturgie : les cavernes de Déméter, de Dionysos, de Cybèle et d'Attis, donnent à tous les cultes une sorte d'unité de lieu. Elles sont l'intimité du repos éternel, comme du retour à l'enracinement psychique vers la terre initiale. L'imagerie du repos traduit cette étroite corrélation entre l'intimité de l'âme et le refuge qu'elle trouve dans l'imagerie de la terre.

En dépassant le saisissement de la terre par le concept, l'image poétique proposée par Bachelard sort de la fonction traditionnelle signifiante. Elle nous dirige vers une esthétique intérieure qui s'ouvre sur la substance des choses, au sein de laquelle les mots peuvent nous aider à plonger au cœur des significations de la matière. La Terre est partout un appel à l'être, jusqu'à la vision finale, ou comprendre la terre, c'est se comprendre soi.

II. — LA PORTÉE MÉTAJURIDIQUE

Si la portée métajuridique donnée à la formule husserlienne n'est pas évidente, elle résulte néanmoins de l'interprétation d'une thématization épistémologique des rapports juridiques de l'homme avec le cosmos, puis dans la recherche de nouveaux rapports juridiques entre l'homme et la terre, tels qu'ils peuvent être proposés dans la philosophie politique aujourd'hui.

A. — *Thématisation juridique des rapports de l'homme au cosmos*

La thématization juridique des rapports de l'homme avec le cosmos est en partie donnée par la lecture analogique de l'importance de la Terre dans les théories de la connaissance transposées dans l'univers juridique. En considérant que les sciences de la connaissance permettent d'arraisonner le monde, en prenant pour référent le sol donné par les représentations cosmiques de la terre, on peut en déduire que le droit, en tant que science normative, hérite de ce donné de la représentation cosmique qu'il répercute dans ses structures⁷¹. Il y aurait ainsi une terre anté-galiléenne, au soutien d'une structure antique du monde juridique (1), et une terre post-copernicienne, au seuil du monde juridique moderne (2).

externe qui règne entre les choses inertes », *ibid.*, p. 5 ; G. Durand, « Symbolisme de la terre », *ibid.*, *loc. cit.*

⁷¹ La notion même de cosmologie (utilisée par C. Wolf en 1731), formée à partir des termes de *cosmos* et de *nomos*, traduit littéralement la beauté et l'ordre de l'univers, et retrace, par ce fait, même analogiquement, l'ordre du droit et la beauté de la justice à l'œuvre dans la cité, v. F. Brémonty, « Cosmologie », in *Enc. Phil. Univ., Les notions*, t. 1, Paris, PUF, 1998, p. 500.

1. – Le monde juridique ante-copernicien

Sous ses multiples aspects, le monde juridique ante-copernicien obéit à des structures communes qui peuvent être néanmoins distinguées, selon que l'on se place à l'intérieur du monde judéo-chrétien ayant révélé l'existence d'un Dieu transcendant le cosmos, ou selon que l'on se place dans le monde gréco-latin ordonné par une nature divine immanente dans l'univers.

Très tôt, en effet, une analogie peut être établie entre les lois du cosmos et les lois du droit⁷². L'éducation (*paedia*), qui est le fait de l'apprentissage des lois par l'étude de la nature (*nomos kata phusin*), ordonne la compréhension du monde⁷³. Dans sa vision pré-historique, le droit est à l'image de la Terre : il est *Thémis* quand elle est *Gaïa* et devient *Dikè* quand la divinité chthonienne enfante *Demeter* ou *Cerès*. Le passage de la civilisation du mythe (*muthos*), à celle du concept (*logos*), est alors marqué par la transformation de la *Terra mater* (d'abord associée à la *Thémis*, source du commandement juridique), à la *Terra amater* (associée à la *Dikè*, qui montre mais n'ordonne plus). Les deux faces du *nomos*, que sont *Thémis* et *Dikè*, transcrivent le sens total du droit. *Thémis* ordonne la vie de l'homme, dans l'obéissance aux commandements des Dieux et aux commandements dictés par la nature des choses. Progressivement, la mise en œuvre systématique de la raison réfléchie transforme la *Thémis* impératrice en *Dikè*, qui reflète l'harmonie du cosmos et qui traduit une justice plus intellectuelle, laissant une place à l'interprétation libre et créatrice. À ce moment, l'ordre et la beauté harmonique du cosmos se répercutent dans la fondation puis dans la vie de la cité⁷⁴. Le monde physique sert alors de modèle aux artefacts produits par le monde civil : les lois du droit *imitent* (*mimésis*) les lois de la nature⁷⁵. Les deux grandes conceptions antiques de la justice et

⁷² La terre va trouver dans le mythe hellénique, dès l'origine de la civilisation occidentale, dans le mythe hellénique, une valeur ontologique symbolique, fondatrice de l'ordre de la cité.

⁷³ Sur le rapport de l'éducation et du commandement, par l'intermédiaire duquel la culture, qui est l'idéal aristocratique d'une nation, s'intellectualise au profit de l'esprit et de la nature humaine, v. W. Jaeger, *Paideia, La formation de l'homme grec*, Paris, Gallimard, 1964, p. 27 et s ; O. Spengler, *Le déclin de l'Occident, Esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle, Perspectives de l'histoire universelle*, t. 2, Paris, Gallimard, 1931, p. 62 et s ; G. Gusdorf, *Les origines des sciences humaines*, Paris, Payot, 1967, p. 23-40.

⁷⁴ La naissance du droit ordonnant la cité, qui est littéralement le droit de la fondation ; T. Mommsen, *Le droit public romain, Histoire Romaine*, t. V, Laffont, Paris, 1985, p. 503-962 ; C. Nicolet, *L'inventaire du monde, géographie et politique aux origines de l'empire romain, op. cit.*, p. 10 et s ; M. Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963, p. 56 et s. ; G. Gusdorf, *ibid.*, *passim* ; J.-P. Vernant, *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Paris, Seuil, 1990, p. 11-19 et 41-68 ; G. Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus : essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome*, Paris, Gallimard, 1941 ; F. D'Agostino, *Per un'archeologia del diritto. Mitti giuridici greci*, 1979. Sur l'héritage indo-européen à Rome, v. J. Duchesne-Guillemin, *La religion dans l'Iran ancien*, Paris, PUF, 1962, p. 207 et s., et p. 308 et s.

⁷⁵ Sur ce rapport analogique, on consultera C. Jacob, « La *mimésis* géographique en Grèce antique », in *Espace et représentation, Penser l'espace*, Paris, 1982, p. 53-80 ; G. Vlastos, « Isonomia politike », in *Platonic Studies* 1973, p. 164-203. Sur ce point v. J.-M. Trigeaud, qui rappelle que « l'attitude philosophique en face de l'univers a contribué ainsi à l'apparition du droit dont on peut dire qu'il lui est contemporain », *Humanisme de la*

du droit, qu'elles soient d'obédience aristotélicienne ou d'inspiration stoïcienne, traduiront cette double filiation mythique ⁷⁶. Pour l'homme antique, comprendre le cosmos, c'est comprendre la nécessité des lois, c'est établir entre l'homme et la terre un espace orthonormé, qu'il soit physique, métaphysique, éthique ou finalement juridique. Partout dans l'Antiquité, la nature des choses révèle la nécessité du droit : le cosmos révèle le *nomos* ⁷⁷.

liberté et philosophie de la justice, Bordeaux, Bière, t. I, 1985, p. 27 et s ; v. également « Connaissance et normativité », in *Métaphysique et éthique au fondement du droit*, *op. cit.*, p. 239-280. Ainsi que le relève J. Seidengart : « tout se passe comme si la contemplation des phénomènes célestes avait fourni à l'homme le paradigme d'un ordre légal de co-appartenance auquel il est absolument impossible de se soustraire, contrairement aux lois que font les hommes eux-mêmes », « Cosmo-logie », *op. cit.*, p. 354. Comme le rappelle par ailleurs M. Villey : « avant qu'il ne désigna une formule écrite [le mot *nomos*] paraît avoir signifié le partage que nous pressentons exister au sein du *cosmos*, et des relations humaines », *Philosophie du droit, Les moyens du droit*, t. 2, 2e éd., Paris Dalloz, 1984, n° 228 ; S. Goyard-Fabre, *Essai de critique phénoménologique du droit*, Paris, Klincksieck, 1972, p. 191 et s ; *sed. contra* les analyses de J.-P. Vernant, considérant que c'est au contraire l'homme grec qui est à l'origine de sa représentation cosmique, et que l'ordre cosmique aurait été conçu sur le modèle de l'ordre politique, *Les origines dans la pensée grecque*, 1995, p. 125 et s.

⁷⁶ Pour la tradition aristotélicienne, le droit n'est pas seulement justice générale, il est également justice particulière ; il est art de l'équilibre dans l'attribution et l'échange. En examinant la fixité ou le mouvement de la terre, Aristote en vient à considérer que l'ordre du monde est éternel ; cet ordre va lui permettre de fonder une éthique comme d'établir le meilleur gouvernement possible. Le cosmos aristotélicien repose sur un ordre à la fois logique et ontologique : le tout ordonne la partie vers sa propre fin, il lui donne fonction et valeur. À ce principe de distribution correspond la justice générale (dite politique), par opposition à l'attribution laissée à la justice particulière (dite juridique). Mais le cosmos obéit aussi aux lois de la génération et du mouvement permanent, de l'échange et de l'attribution. Dans l'équilibre des deux justices, le droit est soit moral et distributif, soit juridique et attributif ; il est aussi bien ordre et équilibre, « fait droit » et « art de l'équilibre ». Dans la vision aristotélicienne, la vision et la compréhension s'accompagnent d'un jugement de valeur, suspendu à l'appréciation du pourquoi dans le mouvement des corps. Si la partie est intégrée au tout, sa vocation n'est pas seulement dans l'obéissance, mais dans la participation au mouvement des choses et à l'équilibre universel qui en découle. On renverra à la lecture de la *Physique*, dans laquelle Aristote distingue les lieux des corps, distinction que l'on peut appliquer par analogie à la structure du droit étudiée dans la politique. Chaque corps dispose ainsi de son lieu naturel, de son lieu propre, et de sa finalité. Le sens du droit est d'accompagner le mouvement naturel et social des choses, au sein duquel la partie se trouve ordonnée par le tout. Pour la tradition stoïcienne, le droit est plus général, et donc entendu sous son aspect plus moral. Sur ce point v. notamment E. Bréhier, *Introduction au Stoïcisme*, dans *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard « Pléiade », 1962, p. LIX ; également J. Brun, *Le stoïcisme*, Paris, PUF, 1989. Sur l'influence de cosmos dans la représentation et dans les lois de l'action, v. V. Goldschmidt, *Le système stoïcien*, Paris, Vrin, 1989, p. 77 et s.

⁷⁷ Dans le savoir grec naissant, les rapports entre les domaines de la connaissance sont intimement liés. Ce sont les lois de la logique qui permettent à l'esprit de connaître l'ordre donné et inscrit dans la nature des choses (le *nomos kata phusin*). La connaissance des causes de la nature interroge ainsi la logique, les sciences physiques et aussi la métaphysique. Puis cette métaphysique, en unifiant le changeant sous des lois d'unité, montre que le monde est ordonné selon une finalité que seul l'esprit humain est apte à comprendre ; elle débouche ainsi à son tour sur une éthique, un comportement imposé au sage par la connaissance, et selon l'ordre des choses. La sagesse apparaît alors comme cette forme de vie

Mais le *nomos*, inscrit dans la compréhension finaliste du cosmos, va trouver une nouvelle signification dans la tradition chrétienne⁷⁸. Au *nomos* révélé par les écritures doit pouvoir correspondre le *nomos* arraisonné par l'étude de la nature. Ce double héritage de pensée va devoir être assimilé par la rencontre du droit germanique et du droit romain. Ainsi, sur la terre gréco-romaine « exclusive », déjà occupée et fondée en droit, se superpose une terre germanique, « commune » pour tout un peuple nomade et chasseur⁷⁹. La vision cosmique antique ou franque de la terre est alors transcendée par une terre acte de don. Au *nomos* de l'éternel retour qu'il faut comprendre et accepter par le déterminisme de la nature, succède le *nomos* qu'il faut comprendre, mais qui demeure évolutif, car il laisse l'homme libre de ses choix. La patristique grecque et latine va alors progressivement unifier le sens de la terre à travers la destitution du naturel divin païen par le sens chrétien de la Terre. Du même coup, le *cosmos* et ses lois ne sont plus l'expression d'un Dieu confondu avec les lois de la Nature, ordonnées par Dieu pour l'homme, dans la perspective d'une alliance éternelle, construite à partir d'une liberté personnelle. La révélation inaugure le changement possible, que ce soit celui du progrès de chacun, ou le progrès social par l'intermédiaire du droit.

Cette transcendance du cosmos par Dieu conditionne l'approche politique et juridique médiévale de la terre par son origine divine la Terre est commune ; par son information politique, elle devient *dominium* ou *propriété*⁸⁰. L'approche de la terre est typiquement médiévale ; le territoire reste l'expression d'une relation de liens, la propriété est encore non exclusive et non absolutiste. Ainsi, les rapports de saisine et de possession ne sont pas seulement des rapports réels et personnels, ils traduisent aussi des rapports d'ordre cosmologique⁸¹. La possession foncière est le plus souvent accompagnée de symboles,

proprement humaine, qui consiste à affronter les lois de la nécessité, à les comprendre, à les imiter, et à s'y conformer. Ce sont ces mêmes lois que l'homme sage, le philosophe, le politique, le juge doivent imiter, R. Schaerer, *L'homme antique et la structure du monde intérieur d'Homère à Socrate*, Paris, Payot, p. 380 et s. ; J.-M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote, Étude sur la recherche des principes dans la physique aristotélicienne*, Paris, 4e éd., Vrin, 1996.

⁷⁸ C. Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, éd. du Cerf, 1953, p. 14 et s. ; sur l'importance des conceptions « monogoniques » dans le droit occidental, J. Carbonnier, *Flexible droit*, Paris, LGDJ, 1998, p. 104 et s.

⁷⁹ Sur les deux modes d'appropriation de la terre, v. les analyses de E. Laveleye, notamment sur le droit d'usage des *Allmends* (que sont les communaux), puis sur le bouleversement des rapports de propriété foncière sous les mérovingiens et les carolingiens ; F. Engels, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, Paris, éd. Sociales, 1975, p. 253-265 ; R. Beudant, *La transformation de la propriété foncière dans le droit intermédiaire*, Paris, 1890, p. 117-184 ; P. Ourliac, J. de Malafosse, *Histoire du droit privé*, t. 2, *op. cit.*, n° 65-74 ; L. Jansse, *La propriété, Le régime des biens dans les civilisations occidentales*, Paris, éd. Ouvrières, 1958, p. 87 et s. ; F. TerrÉ, « Esquisse d'une sociologie du droit de propriété », in *Arch. phil. droit*, 1979, p. 17-29.

⁸⁰ Dans le même temps l'approche exclusiviste romaine est écartée au profit d'une approche partagée, séparant les domaines, M.-F. Renoux-ZagamÉ, *Origines théologiques du concept moderne de propriété*, Genève, Droz, 1987 ; L. Parisoli, *La philosophie normative de Jean Duns Scot*, Rome, Istituto storica dei cappuccini, 2001, p. 125 et s.

⁸¹ L'importance de la résolution mythique du monde et du cosmos intègre la propriété foncière. Sur la dépendance métaphysique de la place de l'homme dans l'univers et sa justification juridique à travers les notions de propriétés simultanées et exclusives, v. P. Ourliac,

comme l'acquisition du corpus faite par tradition symbolique, et dont la signification sacrée inhérente à la terre se répercute sur l'effectivité du droit.

2. – Le monde juridique post-copernicien

Le constat fait pour le monde antique est aussi valable pour le monde renaissant : le rapport à la terre juridique locale est en partie conditionné par la représentation globale de la terre dans l'espace. Le renversement introduit par le *De revolutionibus orbium coelestium*⁸² va se répercuter sur le relationnel de l'homme à la terre, comme sur la détermination de la terre dans le droit. Le monde juridique post-copernicien subit l'onde de choc ébranlant l'ensemble des savoirs. La foi que l'homme pouvait placer, par-delà la physique des choses, dans le nomos d'une terre porteuse de sens caché, se déplace « en amont », dans les vertus de la connaissance subjective. La raison méthodique écarte la finalité dans la nature, et donc les formes qu'elle avait pu inspirer. Les formes anciennes du droit ne doivent plus répondre à l'appel d'une finalité mystique, mais à une finalité raisonnée et méthodique⁸³. L'efficacité de la raison pousse le droit à s'établir suivant la description d'une fonction, voire d'un code construit avant tout par la raison méthodique. Tout, y compris la Terre, doit pouvoir épouser ce nouveau *credo* : le sens de la vérité est imposé de manière totale par la *mathématis universalis*. La géométrie euclidienne dans

J. de Malafosse, *Histoire du droit privé, Les biens*, t. II, Paris, PUF, n° 109-112 ; A.-M. Patault, *Introduction historique au droit des biens*, Paris, PUF, 1989, n° 1, p. 16 ; également J.-M. Trigeaud, *La possession des biens immobiliers*, thèse Paris II, 1979, n° 13 et s.

⁸² Si la révolution copernicienne est en marche dès la publication du *De Revolutionibus orbium coelestium* à partir de 1543, ce n'est qu'avec Kepler, Bruno, Galilée et Borelli qu'elle deviendra effective. Sur ce point, v. A. Koyré, qui rappelle les phases de la révolution astronomique : d'abord substitution copernicienne de l'héliocentrisme au géocentrisme, ensuite substitution par Kepler de la dynamique céleste à la cinématique des cercles et des sphères des Anciens ; enfin, dans le *De motu animalium de Borelli* (1680 et 1681), identification décisive de la physique céleste à la physique terrestre, par la reconnaissance que « tout comme sur la Terre, les mouvements célestes (mouvements circulaires des planètes) engendrent des forces centrifuges ; ce qu'ils ne font ni chez Copernic, ni chez Kepler, ni même chez Galilée, *Du monde clos à l'univers infini*, op. cit., p. 462 et s. L'hypothèse développée par Koyré sur l'incidence de la révolution astronomique dans l'étendue des structures du développement des sciences est aujourd'hui bien connue. Elle mérite néanmoins qu'on s'y attarde, tant elle s'avère fondamentale dans l'élaboration de l'épistémologie des sciences en général, et du droit en particulier ; également W.-G.-L. Randles, *De la terre plate au globe terrestre, une mutation épistémologique rapide*, 1480-1520, Paris, Armand Colin, 1980.

⁸³ Ainsi que le relève J.-M. Trigeaud : « dorénavant, le législateur, qui s'établit au fondement de l'ordre juridique, peut faire sien le propos de l'Auguste Cinna de Corneille : « je suis maître de moi, comme de l'univers ». Le droit qui se profile, en effet, sur le schéma cartésien, exprime nettement la domination de la raison faite loi sur son discours, un discours que subissent ensuite une nature réduite à ses aspects scientifiques et matériels, et un univers social réduit, comme chez Hobbes et Machiavel, à un agrégat d'individualités à instrumentaliser de façon coordonnée et efficiente (méthode galiléenne « résolutive-compositive » oblige) », « Le rationalisme cartésien et le droit », in *L'homme coupable*, Bordeaux, éd. Bière, 1999, p. 73 et s.

l'espace cède le pas à la géométrie analytique et fonctionnelle⁸⁴. L'arrondissement de la terre se fait d'abord au service de la liberté du propriétaire foncier, avant d'être au service de la nation et de l'État. La ligne, dont on ne peut présumer du caractère sacré et nouvellement géométrique, remplace les bornes du fonds ou les confins du territoire. La logique de l'espace analytique déroule sa puissance ordonnatrice et formatrice. Le droit informe la terre dans sa localité, par la clôture du fonds au service du propriétaire foncier et jusque dans sa totalité, par la conquête des territoires et l'affirmation de la souveraineté absolue de l'institution étatique. Le droit clôt à son tour l'ensemble de l'espace terrestre par des territoires, jusqu'à ce que ces mêmes territoires juridiques se confondent avec les territoires géographiques. Au final, la loi ne se situe plus dans la compréhension de la forme dans la matière, mais dans l'exécution de la forme à partir de la fonction. Si ordre il y a, il sera l'expression d'une logique fonctionnelle. La méthode aura la charge d'unifier le coutumier social que l'on retrouve dans l'élaboration scientifique du droit, par-delà la codification de la société par la loi⁸⁵.

La révolution des lois de la nature bouleverse le rapport de l'homme aux choses. Le droit hérite en bloc de ce renversement qui se traduit par analogie entre les lois physiques et les lois morales et politiques⁸⁶. Ainsi : « au changement de vision du monde, correspond un changement de système juridique »⁸⁷. C'est cette même révolution

⁸⁴ Sur cette opposition des deux modes de lectures géométriques et mathématiques de l'espace, v. E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, op. cit., p. 25 et s ; comp. D. TerrÉ-Forniacciari, *Les sirènes de l'irrationnel*, Paris, A. Michel, 1991. Yves R. Simon, *The great dialogue of Nature and Space*, St. Augustine's press, South Bend, Indiana, 2001.

⁸⁵ La référence à la nature des choses, entendons ici aux lois fondamentales qui régissent l'univers, est récurrente dans l'esprit qui fonde le droit moderne ; c'est par exemple Cambacérès, qui, dans son rapport à la Convention nationale sur le deuxième projet du code civil, propose : « nos lois ne seront que le Code de la nature », *Rec. Fenet*, t. 1, 1827., p. 109 ; sur ce rapport, v. également G. Fasso, *Histoire de la philosophie du droit, XIXe et XXe siècles*, t. 2, trad. C. Rouffet, Paris, LGDJ, 1976, p. 1 et s. ; Van Khan, *Les efforts de la codification en France. Étude historique et psychologique*, Paris, Rousseau, 1929, p. 350 et s. ; R. SÈve, « Système et Code », in *Arch. phil. droit*, 1986, p. 77-84.

⁸⁶ Cette analogie persiste de la pensée politique à la pensée juridique. C'est notamment le cas chez D'Holbach, qui établit une corrélation étroite entre les lois physiques et les lois juridiques, *Système de la nature, ou des lois du monde physique et du monde moral*, Londres, Amsterdam, 1170. C'est cette même corrélation que reconnaît M. de Bonald : « je pense [...] que l'homme de la société domestique ne peut parvenir à la perfection dans les mœurs, qu'autant que l'homme de la société publique parvient à la perfection dans les lois [...] et rentre ainsi dans les lois générales de la conservation, comme les comètes, malgré l'excentricité de leur orbite, l'apparente irrégularité de leurs mouvements [...]. Ce sont donc ces lois générales du monde moral que j'ai cherché à déterminer [...], comme Kepler et Newton ont cherché à découvrir et à calculer les lois générales du monde physique, les lois générales de l'ordre entre les êtres moraux auxquelles la société obéit [...] », *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social*, Paris, adrien le clère, 1876, p. 14-15.

⁸⁷ M. Villey, *La formation de la pensée juridique moderne, Cours d'histoire de la philosophie du droit*, Paris, Montchrestien, 1975, p. 104 ; v. également F. Markovitz qui rappelle qu'au XVIIIe siècle : « [...] nous voyons les théories du droit naturel, du droit civil et du droit politique récuser l'efficace d'une normativité rationnelle pour demander à la nature et à la mécanique une version de la loi comme rapport nécessaire. En même temps, les physiciens et les naturalistes posent à la nature la question de l'histoire de la nature et de la terre, de

épistémologique qui fait que le *nomos* n'est plus dans la nature des choses, et qu'il va apparaître dans la nature de l'homme.

B. — *Les champs prospectifs des rapports de l'homme à la terre*

Les champs juridiques prospectifs des rapports de l'homme à la terre peuvent être établis sur deux axes distincts. Le premier qui inspiré par la philosophie morale et politique, se sert de la fiction juridique pour entretenir une nouvelle thématization des rapports de l'homme à la terre (1). Le second qui est établi dans la philosophie du droit, se sert du rapport premier et civil comme paradigme d'un rapport constitutif du rapport de toute personne à la terre, impliquant une réflexion sur le rapport d'autrui au même fonds (2).

1. — **La construction par fiction juridique d'une Terre morale et politique**

La construction par fiction juridique d'une Terre morale et politique se situe en voisinage des problématiques écologiques. Elle tend à proposer pour l'avenir deux formes de représentation juridique de la Terre : l'une fait d'elle un objet de responsabilité, l'autre fait d'elle un sujet de droit.

Une des premières intégrations du nouveau regard de la terre est exposée en 1979, par Hans Jonas, dans *Le principe de responsabilité*⁸⁸. Jonas part d'un constat sans précédent entre l'homme et la nature⁸⁹, où la vulnérabilité récente de la nature affecterait désormais l'humanité à naître⁹⁰, pour construire un principe nouveau de responsabilité

l'histoire du ciel. De Buffon à Kant, il y a analogie entre l'histoire civile, l'histoire naturelle et l'histoire cosmologique », « L'homme et la nature », in *Enc. Phil. Univ., L'univers philosophique*, t. IV, p. 443-454, spéc. p. 443 ; et plus généralement, G. Fasso, *Histoire de la philosophie du droit, XIXe et XXe siècles, op. cit., passim*.

⁸⁸ H. Jonas, *Le principe de responsabilité*, trad. J. Greisch, 3e éd., Paris, 1995. Il faut néanmoins rappeler que cette idée ne fait que confirmer d'autres propos tenus notamment par M. Mesarovic et E. Pestel, lors de la deuxième conférence du club de Rome, in *Stratégies pour demain, Deuxième rapport du club de Rome*, Paris, Seuil, 1974.

⁸⁹ D'un côté, la logique de croissance techno-démographique suivant une destinée prévisible la conduirait vers un cataclysme majeur (traduisant le mépris de l'homme sur la nature, et finalement de l'homme sur lui-même). De l'autre, la puissance techno-scientifique symboliserait, depuis la dernière guerre, ce pouvoir de destruction massive. La conscience moderne de cette situation, faite de surpuissance et d'impuissance corrélatives, s'est réveillée dans l'histoire à Hiroshima. Outre l'extermination de milliers de vies humaines, la bombe nucléaire a provoqué un traumatisme dans l'univers collectif des représentations techniques, ainsi qu'une prise de conscience planétaire du danger que représentait le pouvoir de l'homme sur la nature, voir H. Jonas et G. Greisch, « De la gnose au principe de responsabilité. Un entretien avec Hans Jonas », *Esprit*, mai 1991, p. 11-12.

⁹⁰ Dans sa globalité, l'image mythique d'une terre puissante, immobile, et éternelle, ne serait plus. La Terre, dit Jonas, « déesse, auguste, entre toutes » (*Ibid.*, p. 22-23 ; ainsi chantée par le chœur d'Antigone, Sophocle, *Antigone*, trad. Mazon, Paris, Belles Lettres, 1950, p. 87-88), ne serait plus « éternelle et infatigable », *ibid.*, *loc. cit.*

envers la nature. Cette dernière serait ainsi entrée dans l'ère d'une *technè* autonome⁹¹, qui se serait substituée à l'ère de la technique-outil, en inversant le rapport traditionnel de sujétion de la nature au savoir. Du reste, l'homme ne serait pas devenu le sujet-maître et possesseur de la nature, comme l'avait annoncé Descartes, mais le sujet-jouet et objet d'une technique surpuissante.

Jonas propose alors d'établir un principe « jamais imaginé auparavant », et qui permettrait de reconnaître la nature comme un « objet de responsabilité »⁹², tout en conservant l'humanité pour finalité⁹³. Cette éthique s'opposerait à la responsabilité traditionnelle, établie à partir du rapport de soi à autrui, et dont le modèle pris sur l'impératif éthique de type kantien demeure incapable de protéger l'humanité dans sa totalité⁹⁴ ; d'où la nécessité de prononcer un impératif d'un nouveau type, adapté à l'agir à venir de l'humanité, et dirigé vers la nature, que l'on pourrait énoncer ainsi : « agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre »⁹⁵.

L'idée est de renverser le contenu de la relation qui nous relie à la nature, certes, toujours objet, mais perçue comme objet de responsabilité, et non comme objet de droit. La proposition juridique traditionnelle du « pouvoir sur » l'objet est renversée par l'établissement d'un « pouvoir pour » l'objet⁹⁶.

La seule conscience du devoir-être envers l'objet nature, n'entraîne pas forcément la personnification de l'objet nature⁹⁷. L'idée de la personnification de l'objet-nature, suppose le passage d'une même logique vers une autre étape, que franchit Michel Serres

⁹¹ *Ibid.*, p. 32.

⁹² « La nature, écrit Jonas, en tant qu'objet de responsabilité humaine est certainement une nouveauté à laquelle la théorie éthique doit réfléchir », *ibid.*, p. 31-32.

⁹³ L'existence de l'humanité est en effet le premier commandement : « précisément le maintien de cette possibilité en tant que responsabilité cosmique signifie l'obligation d'exister », *ibid.*, p. 196.

⁹⁴ Comment, dans ces conditions, l'impératif traditionnel pourrait-il rendre compte du fait que « mon agir ne [puisse...] mettre en jeu "l'intérêt entier" des autres également concernés (qui sont ici les générations futures) », *ibid.*, p. 83.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 40.

⁹⁶ L'impact sur le droit ne se réalise donc qu'après la recherche d'une responsabilité envers l'objet terre ; les domaines de l'éthique ou de « l'agir pur », et ceux du droit ou de « l'agir social » pouvant ainsi se rencontrer. Sur ce point voir le débat entre A. D'Amato et E. Brown Weiss, « *What Obligation does our Generation owe to the Next ? An approach to global environmental responsibility* », publié par *The American Journal of International Law*, 1990, vol. 84, p. 190-207 ; voir également E. Brown Weiss, in *Fairness to Future Generations : International Law, Common Patrimony and Intergenerational Equity*, 1989.

⁹⁷ Interrogé sur le fait que la nature puisse être considérée comme partenaire d'une relation de type contractuel, telle qu'elle est formulée par l'ouvrage de Serres, peu de temps après la publication du *Contrat naturel*, Hans Jonas répondait : « à mon avis cela n'est pas cohérent d'un point de vue philosophique. N'est sujet de droit qu'un sujet qui peut émettre des revendications à mon égard et reconnaître que j'ai des droits en retour vis-à-vis de lui ; des droits soumis à un arbitrage en raison de la réciprocité des droits et des devoirs. N'ayant pas d'obligation à notre égard, la nature n'a pas non plus de droits au sens d'un sujet de droit », H. Jonas et G. Greisch, « De la gnose au principe responsabilité. Un entretien avec Hans Jonas », *op. cit.*, p. 15.

dans *Le contrat naturel*. Ce dernier, au lieu de partir d'une obligation sans sujet propose de partir du critère traditionnel de l'obligation avec sujet en créant le contrat naturel, figure paradigmatique du contrat social, et qui transposée dans le monde moderne se servirait de la fiction juridique pour construire une obligation de l'humanité envers la nature.

Le constat de départ est semblable à celui dressé par Jonas. L'histoire tragique du monde qui est celle des conflits permanents de l'homme contre l'homme aurait fini par oublier le fonds qui leur sert de lieu de bataille, et qui aujourd'hui les menace⁹⁸. Ce fonds n'est plus une terre paisible et immobile, figée dans l'espace de nos représentations mais une autre terre, dont le déterminisme renverse en quelque sorte notre rapport au monde. Du coup, l'homme n'est plus cet *être-là* qu'il soit combattant ou paysan ramassant les foin à l'heure où sonne l'Angelus. L'homme est devenu un *être-partout*, un être : « stock, grands ensembles, plaques démographiques ». Ainsi aux représentations figées de la nature dans l'immanence du local, encerclées par une forme d'ontologie agricole, succède la vision de la terre par satellite qui nous donne à voir que nous sommes des étendues humaines, des masses, et d'immenses ensembles⁹⁹.

À l'organisation contractuelle et idéale de nos sociétés modernes a succédé le Léviathan réel, qui s'est mis à croître, indépendamment du pouvoir de l'individu. En fait, de l'organisation politique hobbesienne, nous en sommes arrivés à un monstre gigantesque, qui n'est pas distinct de ce que nous sommes, et qui, pourtant, s'interpose entre l'individu et sa terre locale¹⁰⁰. Le local est même devenu la propriété de la Bête¹⁰¹. Ce n'est, dans ces conditions, plus l'individu qui maîtrise la nature, mais la Bête qui l'occupe dans toute sa violence. Le problème essentiel vient ensuite du fait que cet état de violence n'est pas un état de guerre, comme Hobbes avait pu le croire. La violence est hors du droit, elle est même un non-droit. Au contraire, la guerre suppose comme condition minimale la reconnaissance de l'autre, ne serait-ce que comme ennemi. Aussi, si nous faisons la guerre à la terre, la situation n'en serait que plus nette : elle nous permettrait de nous représenter la nature et de la reconnaître en droit comme un ennemi. Dès lors, le seul moyen de renverser la tendance, que ce soit dans un état de guerre ou de paix, est donc d'inscrire la relation de l'humanité à la terre (non dans l'obligation morale d'un impératif catégorique d'un type nouveau comme cela peut être le cas chez Jonas), mais dans l'obligation juridique et dans son effectivité corrélatrice : le contrat. La responsabilité de l'homme envers la nature doit être encadrée par le droit, et dépasser le simple espace de la morale. L'idée de M. Serres est donc de proposer une nouvelle alliance, une nouvelle obligation sous la forme d'un paradigme juridique¹⁰². Or pour asseoir l'impératif sur l'obligation, et corrélativement l'obligation dans le contrat, il faut

⁹⁸ Serres conforte les prédictions établies par Engels, il y a plus d'un siècle : « ne nous flattons pas trop de nos victoires sur la nature. Elle se venge sur nous de chacune d'elle », *La dialectique de la nature*. Il reprend également le thème d'Heidegger sur le conflit Terre-monde, *Le contrat naturel*, Paris, Flammarion, 1992, p. 55

⁹⁹ *Le contrat naturel, op. cit.*, p. 35.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 51.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 37-38.

¹⁰² Sur la thématique nouvelle de l'alliance de l'homme à la nature, rendue possible par les sciences contemporaines de la nature, cf. I. Prigogine, I. Stengers, *La Nouvelle Alliance*, Paris, Gallimard, 1979.

reconnaître aux contractants la capacité de s'installer dans une relation contractuelle, et leur en donner l'accès par la reconnaissance de la qualité de sujet de droit. Serres finit ainsi par rétablir sous forme d'analogie, le modèle politique du « Contrat social » d'hier, dans le projet d'aujourd'hui, par le « Contrat naturel ». Mais au lieu de *l'homo artificialis*, il place l'artifice du sujet de droit dans la nature.

2. – Le retour au fonds de terre proposé par la philosophie juridique

L'exigence du retour au fonds de terre répond non seulement à l'impératif méthodologique posé par la phénoménologie husserlienne, mais également à la singularité de la perspective ouverte par la philosophie du droit sur la philosophie politique.

On rappellera, sur le premier point, que la perspective husserlienne impose, par l'intermédiaire de l'interrogation renouvelé du savoir objectif, un retour à la chose même. Appliquée à la considération de la terre par le droit, la réduction phénoménologique montre que le donné construit par le droit est un mode possible d'arrondissement juridique de la terre, mais qu'il ne peut être le seul, en dépit de sa valeur normative. Toutefois, cette « ouverture » ne saurait être une licence absolue, et il faut prendre grand soin d'éviter que ce nouvel espace de représentation ne se transforme en leurre, ou en de nouvelles formes de généricismes, qui feraient du modèle à venir (proposé par les philosophies de l'environnement), la forme obligée de toute relation personnelle à la terre¹⁰³. C'est là toute l'importance que revêt le deuxième point méthodologique qui nous rattache à la philosophie du droit, parce qu'elle permet de discerner ce que la philosophie morale et politique – qui tend à ordonner le droit par le générique –, ne discerne pas¹⁰⁴. Cette précision permet alors d'apporter un regard critique sur les perspectives écologiques, qui cherchent à donner un nouveau souffle à la représentation de la terre, à l'intérieur des qualifications juridiques. Si l'on peut, en effet, s'accorder à penser, que

¹⁰³ Pour une vision dynamique et synoptique de ces différentes approches, v. les précieuses analyses de C. Larrère, *Les philosophies de l'environnement*, Paris, PUF, 1997.

¹⁰⁴ En faisant du rapport premier à autrui intégrant le rapport expérimental, la source singulière de l'apparition universelle du sens de la justice (v. M. Reale, « Unité et pluralité de l'expérience », in *Arch. phil. droit* 1990, p. 329-333, et les développements novateurs exposés par J.-M. Trigeaud dans *Droits premiers*, Bordeaux, éd. Bière, 2001, p. 18 et s.), la philosophie du droit se distingue de la philosophie politique qui fait du droit l'expression d'un impératif qu'il soit moral ou purement légal, et qui finit par faire de l'État la source du droit. Contre cette subordination de la philosophie juridique par la philosophie politique incapable de saisir l'être réel au fondement du droit, et ne saisissant qu'un être formel, essentiellement défini par un acte de commandement et d'autorité légitimée par l'État ou par toute forme de souveraineté, v. les analyses de J.-M. Trigeaud, « Philosophie politique et philosophie du droit », in *Éléments d'une philosophie politique*, Bordeaux, éd. Bière, 1993, p. 27-40 ; « Le légal et le moral du point de vue positiviste », in *Justice et tolérance*, Bordeaux, éd. Bière, 1997, p. 105-120 ; également H.-A. Schwarz-Liebermann « Réflexions sur le rapport entre politique et droit », in *Politique, droit, raison, Recueil d'études*, Paris, LGDJ, 1978, p. 145 et s ; sur cette dépendance du juridique par rapport au politique, v. les analyses de J. Freund, *L'essence du politique*, Paris, Sirey, n° 64 et s ; « Droit et politique : essai de définition du droit », in *Arch. phil. droit*, 1971, p. 15-35.

l'image d'une terre « propriété exclusive » est aujourd'hui dépassée¹⁰⁵, on n'est pas pour autant obligé de servir les propositions écologiques qui tendraient à faire de la terre un « objet de responsabilité » voire une « personnalité juridique », là où la terre reste, et doit rester, un bien. Dans ces conditions, si les différentes philosophies de l'environnement procèdent bien d'une remise en cause d'un donné objectif, pour répondre à des exigences nouvelles, essentiellement déterminées par la fracture, légitimée par le droit entre le pouvoir et la terre même, les réponses apportées sont en substance les mêmes que celles qui font l'objet de la critique husserlienne. C'est ici le donné scientifique, pris comme vérité institutionnelle et objective, qui constitue le moteur de l'évolution de la construction juridique¹⁰⁶. L'idée est récurrente et procède par la généralisation de plus grandes fictions au service de « l'humanité toute entière ». Le problème vient alors du fait que, derrière ces déclarations d'intentions généreuses, c'est la liberté de tout un chacun qui se trouve « modélisée » par la pensée écologique prétextant d'une morale nécessaire pour la sauvegarde de l'humanité. S'il ne s'agit pas de condamner les mobiles, il nous appartient d'en dénoncer les procédés, liés à la systématisation récurrente d'un modèle posé par le « tout État », au service d'un concept générique (l'humanité), et dont les dérives peuvent faire craindre une négation de la singularité de la personne¹⁰⁷. Comment, en effet, ne pas voir dans l'uniformisation progressive du droit et d'un modèle de terre, le type même du danger ayant conduit, dans le passé, l'État expansionniste aux pires légitimations négationnistes à l'endroit de terres considérées comme *res nullius* pour le bien d'une humanité essentiellement occidentale¹⁰⁸ ?

¹⁰⁵ V. avant toute approche écologique, l'appréciation de F. TerrÉ sur l'évolution du droit de propriété depuis le XIXe qui permet de séparer les « abus » du propriétaire foncier largement condamnés par la vision écologique, de l'interventionnisme de l'État sur ces prétendus « abus » à l'origine d'une distanciation du rapport du propriétaire à la terre, « L'évolution du droit de propriété depuis le Code civil », in *Droits*, 1985, p. 33-49.

¹⁰⁶ Ces représentations de la terre font du donné scientifique l'unique critère de détermination des nouvelles formes de représentation de la terre. Elles passent ainsi outre la puissance véritablement *fondationnelle* du langage « poétique » rappelé par Heidegger ou par Bachelard, et se privent du même coup de la valeur des approches culturelles donnant un sens universel à la terre. V. notamment les analyses de G. Durand, M. Eliade, G. Leroi-Gouran, J. Chevalier, H. Corbin, etc. Sur ce point v. notre thèse *La terre et le droit, du droit civil à la philosophie du droit*, Bordeaux, 2001, n° 12 et s.

¹⁰⁷ Le danger est alors grand en poursuivant dans cette même voie de méconnaître la nature même de la terre, et d'oublier sa puissance déterministe lorsqu'elle est appréhendée par le politique. C'est là selon nous toute la confusion faite par un Carl Schmitt, dans sa représentation du *nomos* de la Terre qui reconnaît une force déterminante de la Terre à l'origine du droit, de l'État et donc de la morale publique ; C. Schmitt, *Le nomos de la terre*, Paris, PUF, 2000.

¹⁰⁸ Nous pensons ici à la généralisation faite par l'État de l'idée de terre ou de territoires *res nullius* largement véhiculée par la vision anglo-saxonne par opposition à celle des physiocrates qui considéraient la terre comme *res communis* (v. sur ce point les analyses de C. Larrère, *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle*, Paris, PUF, 1992, p. 172 et s). L'enjeu de cette qualification lors de l'expansion territoriale de l'Europe est à l'origine de la méconnaissance du droit des indigènes à leur terre. La négation des qualités de la terre aboutit finalement à une négation des droits des personnes sur leur terre et une privation de leur identité au sens large. La question reste donc de savoir si, à la même époque, la vision réformatrice des physiocrates d'une terre *res communis*, n'eut pas été porteuse d'un autre sens, que nous pourrions aujourd'hui essayer d'intégrer ?

Par son retour à l'initial, le regard porté par la philosophie juridique ne s'oppose pas à la construction par fiction, mais il se refuse d'en faire le modèle obligé du rapport de la personne à la chose. Il s'écarte ainsi volontairement de toute systématisation fictive des rapports de l'homme à la terre, qui plus est, dans une perspective morale et politique, et il propose, au contraire, d'engager la réflexion méta-juridique sur une compréhension de la nature de la terre à l'intérieur de la règle de droit, par sa vocation naturelle dans l'appréhension expérimentale de la personne ¹⁰⁹.

Dans cette perspective, la terre est considérée par le droit selon deux figures immobilières que sont le fonds de terre et le territoire. Ces dernières sont ensuite impliquées dans un entrelacs de relations juridiques attenantes aux concepts paradigmatiques des catégories historiques de *res communis*, de *res nullius*, ou encore de *res civilis* (qu'elle soit *res privata* ou *res publica*). Du côté du droit public, le territoire est appréhendé comme l'espace nécessaire du politique (souveraineté, administration et gestion du territoire...). Il est informé au plan national par des frontières d'États, et sur le plan interne, par des découpages administratifs (régions, départements, communes, etc.) à portée variable, selon le choix de la constitution politique de l'État (fédéralisme, centralisation, décentralisation). Du côté du droit privé, la terre renvoie au rapport singulier ou collectif qu'impliquent les relations juridiques à la terre (propriété, voisinage, servitudes...) ¹¹⁰. La terre est considérée comme un bien et qualifiée par l'intermédiaire du fonds en tant qu'immeuble par nature. La règle de droit prédispose ainsi de la qualification du fonds selon une double perspective : l'une se réfère à la nature de la terre (saisie par la notion de fonds), l'autre à sa qualification à l'intérieur des catégories juridiques (définie par l'immeuble).

En portant successivement sur ces deux aspects de la terre ; d'abord en tant que fonds, puis en tant qu'immeuble, l'interrogation renouvelée permet d'éviter les confusions récurrentes en la matière, tout en rappelant l'excellence première du fonds de terre ¹¹¹. Une réflexion liminaire sur la notion de fonds permet de se rendre compte que la réduction généralisée du fonds de terre à une portion de sol pêche par son inexactitude, et finit par confondre l'accident avec l'essence de la chose ¹¹² ; le fonds de terre n'est pas

¹⁰⁹ Cette dernière implique alors la tentative de représentation d'un droit ouvert, par l'intégration du métaphysique juridique de l'expérience et du concret. Dans cette optique v. J.-M. Trigeaud, *Justice et tolérance*, p. 175 et s.

¹¹⁰ Sur ce point v. notamment le « Rapport général de droit civil », par Ph. Simler in *La maîtrise du sol, Travaux de l'association H. Capitant, Journées Camerounaises*, 1990, p. 397-409.

¹¹¹ Le fonds est traditionnellement perçu comme une *res corporalis*, c'est-à-dire comme la réalité empirique constitutive d'une portion du sol, délimitée par des bornes de propriétés. L'immeuble est une des classifications du droit des biens que l'on confond souvent avec la réalité empirique qu'elle désigne.

¹¹² Cette abstraction du fonds à travers la complexité du droit est apparue nécessaire en doctrine où l'approche mécanique de la matière avait fini par priver le fonds de ses attributs, pour n'y voir qu'une réalité corporelle. Face à cette réification du fonds, d'éminents juristes proposèrent d'abstraire le fonds dans l'espace (cf. R. Savatier, « La propriété de l'espace », *D* 1965, Chr. 213-218 ; « La propriété des volumes dans l'espace et la technique juridique des grands ensembles immobiliers », *D* 1976, Chr. 104-110). Cette évolution permit de montrer à quel point une notion purement matérielle et quantitative du fonds était inadaptée dans le droit, puis que certains aménagements soient apportés pour mieux saisir

seulement une surface délimitée par des frontières de propriété, ou un terrain attendant une destination juridique. Il est littéralement « puissance, capital, source... »¹¹³, et il désigne la puissance naturelle de la terre à s'actualiser dans les différentes destinations juridiques, sans jamais s'y réduire. S'il s'actualise par une destination reconnue par le droit (construction, plantation, élevage), cette dernière pourra être modifiée dans le temps, sans que l'aptitude du fonds à disposer d'une autre destination ne disparaisse. Dans cette logique, le fonds n'est pas *res privata*, puisqu'on ne saurait en abuser matériellement : seule sa destination l'est. Par son aptitude à changer et par sa capacité à porter toutes les destinations envisageables, le fonds est plus fondamentalement *res communis*¹¹⁴. Cette nature en prédispose d'autres, ainsi en est-il de la puissance objective de rattachement ou productive du fonds¹¹⁵. L'originalité du fonds et son éminence à l'intérieur du droit des biens sont reconnues dans la règle de droit, qui fait de lui non seulement l'immeuble par excellence¹¹⁶, mais également le critère fondamental de la distinction juridique des biens immeubles et meubles¹¹⁷. L'interrogation faite sur la catégorie des immeubles permet ensuite de rappeler que l'immobilité juridique n'est pas seulement physique, mais qu'elle est essentiellement patrimoniale. Cette dernière signi-

L'abstraction du fonds par l'espace, voire par l'abstraction par la matière. Sur ce point v. G. Goubeaux, « Abstraction et réalisme dans la détermination de l'objet de la propriété immobilière, à propos du découpage de l'espace en volumes cessibles », in *Études offertes à Alex Weil*, Dalloz-Litec, 1983, p. 279-299 ; puis, plus récemment, Ph. Simler, « Ouvrages complexes et droit de propriété », *Rev. Dr. Im.* 1999, p. 489-495.

¹¹³ V. mot « fundus », in A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, préc. ; également E. Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes, économie, parenté, société*, t. 1, Paris, éd. de Minuit, 1969, p. 42 et s ; F. Salaris, v. mot « fondo », in *Novissimo Digesto Italiano*, p. 807-812.

¹¹⁴ C'est à juste titre selon que J. de Malafosse nous parle dans ce contexte de « *res privata communis* », *Le droit à la nature. Aménagement et protection*, Paris, Montchrestien, 1973, p. 187.

¹¹⁵ La puissance de rattachement est reconnue notamment à travers les mécanismes de l'accession (cf. G. Goubeaux, *La règle de l'accessoire en droit privé*, Nancy, 1969, n° 28 et s). La nature frugifère et productive du fonds est reconnue par la règle de droit à travers le bénéfice des fruits et des produits. Le fonds est à ce titre aussi bien le référent de l'actif, comme du passif patrimonial, et peut être envisagé en raison de son efficience dans le patrimoine soit comme source de droit, soit au contraire comme source de charges ; C. Demolombe, *Cours de Code Napoléon*, t. XIX, n° 102 ; C. Atias, *Droit des biens, op. cit.*, n° 28-2 ; J. Carbonnier, *Droit civil, Les biens, op. cit.*, n° 49 ; F. TerrÉ et Ph. Simler, *Droit civil, Les biens, op. cit.*, n° 201 et s ; et n° 255 et s.

¹¹⁶ Par opposition aux bâtiments qui peuvent être perçus comme « le produit de l'industrie de l'homme, [et qui] n'ont point par eux-mêmes ce caractère », C. Aubry et C. Rau, *Cours de droit civil français*, § 164. Dans le même sens, v. la critique formulée par M. Fréjaville, *Des meubles par anticipation*, thèse Paris, éd. Broccard, 1927, p. 13.

¹¹⁷ Et partant de toutes les classifications secondes que la règle de droit utilise pour classer les biens. On peut ajouter dans ce sens l'importance fondamentale de la nature géographique ou matérielle du sol dans l'établissement des régimes spéciaux dérivant de la nature du sol. La situation du fonds implique, en effet, la dévolution d'un régime juridique particulier (dérogatif ou supplétif), qui prend en compte l'interventionnisme étatique. Ainsi en est-il notamment des oppositions entre sols urbains et sols ruraux (cf. *La maîtrise du sol, op. cit.*), des lois Montagne (9 janvier 1985 sous les art. L. 145-3 c. urb.), de la loi littorale (3 janvier 1986 sous les art. L. 146-4 c. urb.).

fié que par-delà la mobilité naturelle des biens meubles à travers les relations d'échanges, le fonds de terre dispose d'un coefficient de patrimonialité qui traduit une certaine inertie du bien dans le patrimoine. Aussi, l'immobilisation physique ou spatiale qui identifie l'immeuble par le lieu géographique se double-t-elle d'une immobilisation proprement juridique qui approche l'immeuble par sa vocation à demeurer dans le patrimoine des personnes, plus que dans son aptitude à l'échange.

Au terme de cette double approche, le fonds de terre apparaît comme le bien premier, et comme le premier des biens. En tant qu'avoir foncier, la terre est le bien constitutif de la richesse collective et individuelle, que le droit considère par-delà les intérêts privés, à travers de nombreux mécanismes qui lui permettent de conserver une certaine unité (héritage, indivision, servitudes...) rappelant sa nature commune. Par là, sa valeur dépasse l'opposition de la valeur d'échange, et de la valeur d'usage ; c'est une valeur unitaire garantie comme telle par la règle de droit et qui dispose, à l'intérieur de la règle de droit, comme le souligne le professeur Jean-Marc Trigeaud, d'une certaine « densité ontologique »¹¹⁸, reliant alors l'horizontalité de l'avoir juridique à la verticalité de l'être¹¹⁹. Le fonds n'est pas qu'un bien patrimonial original en raison de ses vertus productives ; il prouve son originalité par la relation à travers laquelle il s'introduit dans les catégories de l'être que le droit reconnaît au titre de l'état des personnes. La terre peut alors être même être envisagée comme un élément de rattachement des critères de la nationalité des personnes physiques (que ce soit à travers le concept du *jus soli*, ou de *jus sanguini*)¹²⁰, comme un élément de rattachement psychologique associé au nom (pris en compte à travers les noms de terre comme au sens plus large des hypothèses de francisation du nom)¹²¹, ou finalement comme un des éléments de définition du domicile (à travers l'identification nécessaire que le domicile évoque par le rattachement des personnes dans un lieu)¹²².

L'interrogation du sens de la terre à l'intérieur de la règle de droit permet ainsi de retrouver le sens universel de la qualification de la terre en tant que bien. La terre dans

¹¹⁸ J.-M. Trigeaud, *La possession des biens immobiliers, op. cit.*, n° 475.

¹¹⁹ Sur cette corrélation juridique entre l'être et l'avoir, on renverra aux développements proposés par les phénoménologies de l'avoir et les théories personalistes, proposant une lecture incarnée et existentielle de la personne par opposition à la tradition idéaliste kantienne. V. notamment G. Marcel, *Être et avoir*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968 ; M. Nédoncelle, *La personne humaine et la nature*, Paris, PUF, 1943, pour une dimension psychologique, E. Fromm, *Avoir ou être*, Paris, Robert-Laffont, 1978. Pour l'étude de cette corrélation à travers les structures du droit : A. SÉriaux, « La notion de patrimoine, Brèves notations civilistes sur le verbe avoir », *RTD Civ.* 1994, p. 803 et s ; R. Sève, « Déterminations philosophiques d'une théorie juridique : La théorie du patrimoine d'Aubry et Rau », in *Arch. phil. droit*, 1979, p. 247-257.

¹²⁰ Sur la conjonction des éléments de rattachement dans le droit de la nationalité, v. F. TerrÉ, « Réflexions sur la notion de nationalité », *RCDIP* 1975, p. 198 et 206 ; v. également Y. Lequette, « La nationalité française dévaluée », in *L'avenir du droit, Mélanges en hommage à F. Terré*, Paris, éd. du Jurisclasseur, 1999, p. 349-392. Puis sur la définition de la terre à l'intérieur même de l'idée de nation et de nationalité que l'on distingue néanmoins de la pratique de la nationalité, v. les analyses traditionnelles de Péguy, de Renan, de Fustel de Coulanges ou encore de Michelet.

¹²¹ V. sur l'ensemble de la question A. Lefebvre-Teillard, *Le nom, droit et histoire*, Paris, PUF, 1970.

¹²² P. Gallizia, *Du domicile général en droit français*, thèse Lyon, 1930.

toute sa richesse ontologique est considérée par la règle de droit comme un bien à part. C'est un bien qui dispose de qualités que les catégories juridiques du droit reconnaissent et qu'elles protègent dans l'intérêt patrimonial des personnes. Mais c'est aussi un bien qui s'inscrit dans l'intimité de la chair, non comme un simple avoir, mais aussi comme un propre, prédisposant d'un rattachement par les moyens du droit de l'avoir à l'être, du bien à l'identité des personnes. Là se trouvent peut-être les clefs d'une compréhension analogique entre la terre et la personne, qui fait que la terre ne saurait s'abstraire par le concept de personne juridique, mais qui ferait, à l'instar de ce que le texte d'Husserl pouvait contenir, de toute personne physique et juridique une terre...