

LE COSMOS DES BRINDILLES UN SUBLIME POUR NOTRE ÉPOQUE

Alexandre Billon
(Université de Lille)

L'Himalaya m'assomme. La
tempête me fatigue. L'infini
m'endort. Dieu est trop...

Paul Valéry

Résumé / Introduction

Le sentiment du sublime est une expérience de la nature qui nous fait prendre conscience de la place paradoxale que nous occupons dans le cosmos et provoque par ce biais un plaisir ambivalent. Selon la théorie classique, kantienne, cette expérience proviendrait d'une sorte de combat de catch mental, dont on perdrait les premiers *rounds* en laissant la nature déborder nos sens, mais que l'on finirait par remporter grâce à la puissance de notre raison et de notre liberté. On n'aurait d'expérience de sublime, toujours selon cette théorie, que face à des objets naturels dignes d'être (mentalement) combattus, des choses immenses ou terriblement puissantes comme le ciel étoilé, les montagnes ou les ouragans. Je prétends dans cet article que la théorie classique dépend d'une conception de la nature que nous ne pouvons pas trouver crédible aujourd'hui (une conception, très sommairement, agonistique et anthropocentrée) et qui la discrédite. Corrélativement, elle se trompe quant à l'objet du sublime, qui peut être une chose relativement petite comme un arbre ou même, peut-être, une brindille oscillant dans le vent. Je propose une théorie alternative du sublime qui repose sur une forme de décentrement empathique dans la nature, fût-elle indifférente et sauvage, plutôt que sur un combat mental contre elle.

La nature et le sublime

Je peux trouver une fleur comique, ses pétales en cul de poule. Je peux m'attendrir devant une loutre ronflant sur le ventre de sa mère. Je peux trouver beau un champ de boue que le soleil plaque d'or comme une gourmette. Je peux avoir l'agréable impression d'appartenir à la Terre quand je la sillonne, courant et suant. Je peux manger à quatre pattes des fraises des bois dans les fumets d'un basilic en fleur. Je peux me réjouir de contenir, modeler, ou battre à plate couture les éléments féroces autour de moi. Je peux trembler de peur sur un pont suspendu entre deux grandes falaises. Parmi les expériences que l'on éprouve face à la nature ou au sein de celle-ci, il en est une qui sort un peu du lot, ne serait-ce que par son caractère

paradoxal et son apparente valeur métaphysique, c'est-à-dire sa capacité à nous révéler notre place dans le cosmos. Il s'agit de l'expérience du sublime. L'expérience du sublime a été diversement décrite, mais elle implique au minimum quatre éléments qui en font, pour ainsi, dire une épreuve de vérité cosmique.

1. **Objet naturel.** Il s'agit d'une expérience qu'on éprouve d'abord et typiquement face à la nature (par « nature », j'entends ici simplement tout ce qui est non humain, même si nous le verrons, je ne souhaite pas supposer que la distinction entre l'homme et la nature capture quelque chose comme une espèce naturelle ni, à plus forte raison, que l'homme est fondamentalement différent du reste du cosmos). Peut-être peut-on l'éprouver aussi face à des artefacts et en particulier des œuvres d'art, mais ce n'est pas complètement évident (selon certains les œuvres d'art dites sublimes *représentent* le sentiment du sublime plutôt qu'elles ne l'expriment¹).
2. **Humilité.** Il s'agit aussi d'une expérience dont le sujet se sent de quelque manière « humilié » (rappelé à son humilité), abaissé, menacé, nié, voire même, dans certains cas, anéanti. En dépit de ce sentiment d'abaissement ou de négation de soi, cette expérience est positive et on la recherche volontiers, car :
3. **Plaisir mêlé.** Le sentiment d'abaissement de soi est mêlé à un sentiment plaisant qui la compense au moins en partie.
4. **Vérité cosmique.** Mais aussi, car cette expérience ambivalente permet d'appréhender une vérité métaphysique difficile à saisir autrement, et qui concerne notre place dans le cosmos (par cosmos, ou univers, j'entends tout ce qui existe).

On pourrait discuter les détails de cette définition. Le terme sublime, dans son usage esthétique, a été introduit par le traité de rhétorique de Longin, au I^{er} siècle et répandu par la traduction que Boileau en a donné. Il a aussi été appliqué, le plus souvent rétrospectivement, dans un contexte religieux ou métaphysique (chrétien et néo-platonicien notamment) à l'admiration mêlée de crainte et de respect que peuvent susciter Dieu et sa création ou, plus généralement, les principes qui sous-tendent l'existence et la réalité du monde. Les points 2 et 3 sont communs à toutes les théories du sublime que je connais. Les points 1 et 4 sont plus polémiques. Bien que Longin donne déjà de nombreux exemples de sublime naturel, le lien entre la nature et le sublime ne s'est fortement renforcé que plus tard, au tournant du XVII^e, et certains auteurs préfèrent distinguer le « sublime naturel », qui satisfait le point 1, d'autres types de sublime². Enfin, Longin présentait déjà le sublime comme un moyen d'édification métaphysique, un moyen susceptible de nous révéler à nous-mêmes notre « grandeur d'âme » et ainsi, au moins indirectement, de nous assigner une

¹ Brady (2013) défend cette thèse en détail.

² En s'inspirant la belle introduction historique synoptique de Clewis (2019) sur laquelle je m'appuie aussi, Hall (2020) distingue ainsi le sublime naturel du sublime religieux, du style sublime, du sublime rhétorique et du sublime politique.

place plus juste dans le cosmos. Cette dimension métaphysique du sublime s'est trouvée renforcée par l'usage religieux et métaphysique du terme. Il me semble, du reste, indéniable qu'il existe une expérience qui a fédéré notre rapport à la nature depuis l'époque moderne, qu'on a désigné par le nom de sublime et qui satisfait les points 1 et 4. C'est de ce sublime, naturel et métaphysiquement édifiant dont j'entends parler ici.

Le sublime classique et la dialectique du dépassement de la nature

Même si on en trouve des prodromes chez des penseurs qui l'ont précédé (de Hume à Burke et Baillie), la théorie la plus achevée de ce sublime édifiant peut sans doute être attribuée à Kant. À très gros traits, on peut dire que celui-ci présente l'expérience de sublime comme l'issue d'une forme de dialectique du dépassement de la nature par l'homme.

« Nous avons trouvé dans le caractère incommensurable de la nature et dans l'incapacité de notre pouvoir à saisir une mesure proportionnée à l'évaluation esthétique de la grandeur de son domaine notre limite propre, mais pourtant aussi, en même temps, dans notre pouvoir de raison une autre mesure, non sensible, qui comprend sous elle cette infinité elle-même comme une unité, vis-à-vis de laquelle tout dans la nature est petit – en sorte que nous avons découvert en notre esprit une supériorité sur la nature même dans son incommensurabilité : de même est-il vrai aussi que ce que sa force a d'irrésistible nous fait certes connaître, en tant qu'êtres de la nature, notre faiblesse physique, mais en même temps elle dévoile un pouvoir de nous juger comme indépendants par rapport à elle et une supériorité à l'égard de la nature. » (Critique de la faculté de juger, §28)

Nous réaliserions, dans l'expérience du sublime, que si la force et l'immensité de la nature nous écrasent, nous la dépassons par notre raison. Cette dialectique du dépassement de la nature par l'homme, que Kant a placée au centre de la théorie du sublime, est à vrai bien plus ancienne que lui (songez, par exemple, à la dialectique pascalienne du « roseau pensant ») et elle a connu après lui, bien des variations, dont certaines soulignent d'autres supposés apanages humains que la raison ou la liberté (la conscience morale, une vie plus intense, la conscience de la mort, la conscience de soi...)³. L'idée est à chaque fois que l'homme, qui

³ « L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature ; mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser : une vapeur, une goutte d'eau suffit pour le tuer. Mais, quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt, et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien. » (Pascal 1976, *sec.* 347)

semble une chose infime et fragile, anéantie par l'infinité de la nature, tirerait de certains de ses traits une supériorité sur celle-ci. L'expérience du sublime serait, très généralement, l'occasion d'une prise de conscience dialectique de cette supériorité.

En s'appuyant sur une telle dialectique du dépassement de la nature, la théorie classique du sublime précise ainsi les quatre conditions isolées précédemment :

1. L'objet du sublime serait, tout d'abord, restreint à l'immense, l'énorme ou l'incompréhensible, à ce qui dans la nature *semble nous dépasser*. On éprouverait ainsi le sentiment du sublime en étant confronté à une montagne ou le ciel étoilé, une terrible cataracte, une tempête ou un fauve déchaîné, etc. Pas devant un virus observé au microscope (même si celui-ci nous menace bien plus qu'une tempête). Encore moins devant une pauvre brindille bringuebalée par les vellétés d'une brise légère.
2. Le sentiment d'humiliation serait ainsi, simplement, celui d'être ainsi, dans cette confrontation avec la nature, largement dépassé par celle-ci.
3. Le plaisir mêlé viendrait de ce que même si l'on se sent d'abord largement dépassé, on réaliserait, au moins dans un second temps et par le biais de cette confrontation, que grâce à certains de nos traits humains, on dépasse en fait la nature, aussi immense ou aussi énorme soit-elle.
4. La vérité métaphysique qui nous est ainsi révélée serait que notre insignifiance cosmique (à nous autres humains) n'est qu'apparente. Nous, notre âme, notre raison ou notre liberté, notre vie plus intense... on serait en réalité incomparablement supérieurs.

« (...) Par l'espace, l'univers me comprend et m'engloutit comme un point ; par la pensée, je le comprends. » (Pascal 1976, *sec.* 348)

L'une des plus belles reprises que je connaisse de cette dialectique du dépassement de la nature par l'homme est due à Emily Dickinson.

« Le Cerveau – est plus grand que le Ciel –
Mettez-les côte à côte –
L'un contient l'autre
Sans problème – et Vous – en plus –
Le Cerveau est plus profond que la Mer –
Tenez-les – Bleu pour Bleu –
L'un absorbe l'autre –
Comme l'Eponge – l'eau – d'un Seau –
Le Cerveau pèse exactement le poids de Dieu –
Soupesez-les – Livre par Livre –
La différence – si elle existe –
Est celle de la Syllabe au Son – »
(Dickinson 1970)

On pourrait, selon cette théorie classique, se figurer l'expérience du sublime comme une sorte de match de boxe ou de catch (après tout c'est très chiqué le sublime, on ne risque rien pour en éprouver le sentiment, et lorsqu'on est réellement menacé par la nature, c'est de la peur ou de l'épouvante que l'on éprouve, pas le sentiment du sublime), une sorte de match de boxe ou de catch esthétique donc, opposant un gringalet rationnel, moral, pensant, libre, etc. aux grands muscles saillants d'un terrible sommet enneigé lacéré par la foudre. Le gringalet se ferait démolir aux premiers rounds en n'ayant recours qu'à ses sens et à des facultés connexes comme l'imagination, mais en résistant aux coups de son adversaire et ainsi presque grâce à eux, il reprendrait confiance en réalisant qu'il a une botte secrète que le sommet n'a pas et qui dépasse de loin la puissance de ses sens (la raison, la conscience morale, la liberté, une vie plus intense, etc.) et grâce à cette botte secrète, il se relèverait au milieu du dernier round pour coller une raclée abstraite à son fruste adversaire enrubanné d'éclairs. L'expérience du sublime serait ainsi l'occasion de sentir littéralement notre supériorité et la grandeur de notre âme, comme on sent sa force et son effort payer dans un bras de fer qui tourne bien. Et plus l'adversaire serait imposant, plus la victoire serait révélatrice et gratifiante.

Critique du sublime Classique

Je ne veux pas nier que cette théorie classique décrive adéquatement certaines expériences de la nature. Je ne pense pas qu'elle caractérise correctement l'expérience du sublime ou à tout le moins, pas celle du « sublime édifiant », pas celle du sublime, autrement dit, si tant est que celui-ci doit nous révéler une vérité métaphysique.

Tout d'abord, le sublime classique dépend de l'idée que notre importance cosmique est menacée par l'immensité de la nature, mais qu'elle est sauvée par le fait que nous possédons quelque chose (pensée, raison, liberté, conscience, morale, etc.) qui fait de nous une classe à part. Or comme le remarque la poétesse polonaise Wislawa Szymborska, pour qu'une telle particularité puisse sauver notre importance il faut qu'elle soit rare et ne pousse pas comme du chiendent dans n'importe quelle banlieue de l'Univers⁴.

« Le Bal
Tant que rien n'est vraiment certain
(aucun signal n'a encore été capté),
Tant que la terre est toujours différente
Des planètes proches ou lointaines,

⁴ Cette intuition de Szymborska est articulée et défendue précisément dans un récent article de Guy Kahane (2013).

Tant qu'il n'y a pas l'ombre d'une trace
d'autres herbes rehaussées par d'autres vents,
d'autres cimes portant d'autres couronnes,
et d'animaux comme les nôtres aux pieds sur terre,
Tant que seul l'écho local
est connu pour parler en syllabes
Tant que nous n'avons eu mot
de meilleurs ou de pires Mozarts,
Platons, Edisons, ailleurs,
Tant que nos crimes inhumains
ne rivalisent qu'entre eux,
Tant que notre espèce de bonté
est encore incomparable
sans égale même dans son imperfection
Tant que nos têtes remplies d'illusions
passent encore pour les seules têtes ainsi remplies
Tant que nos palais seuls
élèvent encore des voix vers les voûtes célestes
Agissons comme des invités d'honneur très spéciaux
au bal des pompiers du quartier,
dansons au rythme de la fanfare locale,
et faisons comme si c'était le bal,
de tous bals.
Je ne peux pas dire pour vous
mais pour moi c'est assez de misères et bonheur
Ce bras mort
où les étoiles saluent
en nous faisant des clins d'œil
involontaires. »

Wisława Szymborska (traduction personnelle, à partir de Szymborska (2015), et de la version originale en polonais)

Il est presque certain, malheureusement, que cette chose censée nous singulariser, nous autres humains, est d'une banalité affligeante dans le cosmos, et qu'elle ne permet pas de dépasser grand-chose dans la nature, ni à fortiori de nous placer dans une position privilégiée vis-à-vis de celle-ci, au centre du cosmos. Il faut avoir l'imagination bien myope ou petitement chauvine, pour, en contemplant la nuit étoilée, ne pas considérer qu'il existe dans le ciel et bien au-delà de lui, des infinités de mondes pas moins réels ou moins centraux que le nôtre, contenant des infinités d'êtres au moins aussi rationnels, moraux, au moins

aussi tout-ce-que-vous-voudrez que nous. Or, en vertu de ces infinités, même si nous avons de beaux atouts liés à notre nature rationnelle et libre, nous ne comptons pour rien dans le grand schème des choses. Nous sommes trop dilués. Quelques-uns rapportés à l'infini du grand tout.

Par ailleurs, même si, pour prendre un exemple kantien, nous pouvons grâce à la pensée rationnelle, littéralement transcender (et peut-être même comprendre) le ciel étoilé qui dépasse pourtant les capacités de nos sens, il y a presque certainement des mondes qui nous resteront à jamais fermés — des mondes infiniment complexes contenant des formes de vie impensables — vers lesquels on ne peut que maladroitement pointer et dont on ne pourra pas se dire qu'on les dépasse. On prétendra que le sublime peut déjà m'apprendre que je dépasse la montagne ou l'orage, ou la portion visible du ciel étoilé. Mais c'est une maigre consolation, et pas un motif de plaisir, si la montagne, l'orage ou la portion visible du ciel sont, au fond, totalement insignifiants.

À quels mondes je pense, demandera-t-on ? Aux mondes possibles, dont les plus simples sont parfois sommairement décrits par nos fictions et auxquels — si on se fie aux arguments fort convaincants de David Lewis (1986) — il serait injuste de refuser la réalité. À la multitude des univers composant notre multivers que les sciences modernes postulent, ou même, si vous êtes un peu contraints par une forme d'esprit de clocher cosmique, aux chapelets d'exoplanètes que l'on soupçonnait depuis longtemps et que l'on découvre désormais chaque jour, et même aux mondes simulés qu'implémentent vraisemblablement leurs habitants les plus avancés⁵. Ces kyrielles d'univers parallèles révélés par le grand bout de la lorgnette impliquent que quelle que soit la valeur des traits qui nous distinguent des autres vivants et des choses inanimées, nous n'aurons jamais réellement d'importance vis-à-vis de la nature, et que le sentiment du sublime, s'il était tel que Kant le décrit, serait tout simplement un sentiment trompeur.

Ensuite, et indépendamment du point précédent, si l'expérience sublime était bien ainsi, elle ne serait pas seulement trompeuse, elle serait aussi vile. Au contraire de ce qu'ont supposé bien des théoriciens du sublime, cette expérience ne nous élèverait pas moralement. Elle nous abaisserait. Pour qu'une confrontation avec quelque chose ou quelqu'un soit gratifiante, il faut en effet que cette chose ou cette personne soit pugnace, agressive, ou à tout le moins, authentiquement menaçante. La nature, c'est vrai, a longtemps été décrite en ces termes. Bacon la présente par exemple tour à tour comme un empire à conquérir, une bête à

⁵ Sur la probabilité d'intelligences extra-terrestres florissant sur des exoplanètes, on se reportera à la littérature sur le paradoxe de Fermi. Sur les univers multiples, que ce soient ceux qu'invoquent la théorie des cordes et les derniers développements de la théorie de l'inflation cosmique, ou ceux postulés par certaines interprétations de la mécanique quantique, on lira par exemple Tegmark (2003) ou les écrits plus techniques du même auteur où il précise les conditions topologiques requises pour que nous ayons réellement une infinité de contreparties dans l'Univers. Sur la réalité des mondes possibles, cf. Lewis (1986) et Unger (1984).

soumettre, un ennemi à torturer pour qu'il nous révèle ses secrets et pour qu'il soit, dit-il dans le *Novum Organum*, « avec tous ses enfants (*sic*), enfin réduits à l'esclavage ». Kant, dans son analytique du sublime, semble également faire fond sur cette conception agonistique de la nature comme une entité menaçante à laquelle il faudrait « se mesurer ». L'influence grandissante de l'éthique environnementaliste et de l'écologie profonde, couplée à l'évidence contemporaine de la fragilité (de la portion environnante) de la nature nous empêchent, je pense, de considérer aujourd'hui celle-ci comme une ennemie, où même, simplement comme une entité que l'on pourrait se targuer de combattre et de dominer⁶. Imaginez attaquer un doux géant rêveur et totalement absent, qui ne vous veut aucun mal et ne se défend pas, imaginez vous vanter de vous être ainsi mesuré à lui, de l'avoir estropié ou même battu à mort...

En dernier lieu, je crois qu'on peut éprouver un véritable sentiment du sublime face à des objets qui ne sont ni énormes ni immenses. Un arbre. Peut-être une brindille. Un caillou. Des choses petites ou pas bien grosses. Et pas franchement menaçantes pour peu qu'elles soient très différentes de nous.

Le sublime schopenhauerien de l'indifférence et du décentrement

Les expériences auxquelles je pense ne reposent pas sur l'appréhension du caractère agonistique et inférieur ou anthropocentré, de la nature, mais au contraire sur une forme d'empathie et de décentrement de l'homme dans une nature qui peut sembler radicalement indifférente à notre sort.

L'idée de décentrement dans une nature indifférente n'est pas totalement étrangère à certaines variantes de la théorie classique du sublime. Même s'il ne se dégage pas complètement de l'idée classique d'une *confrontation* sublime avec la nature, et cherche à ménager une certaine continuité entre sa conception du sublime et celle de Kant, Schopenhauer a par exemple décrit certaines expériences sublimes fondées sur l'indifférence de la nature et la manière dont on peut se projeter en cette dernière⁷ :

⁶ L'écologie profonde est ce courant de l'écologie qui reconnaît à certains objets naturels et même à certains objets naturels inanimés (une montagne, une rivière, une falaise) une valeur intrinsèque et pas seulement instrumentale. Qui reconnaît, pour le dire autrement que ces choses valent en elles-mêmes et pas seulement en tant qu'elles nous plaisent ou nous sont utiles. Ce courant de pensée, né dans les années soixante sous l'influence de Rachel Carson et des écrits d'Aldo Léopold a été explicité philosophiquement simultanément par le Norvégien Arne Naess (1973) et l'Australien Richard Routley (1973), plus tard rebaptisé Sylvan, lequel invoquait explicitement l'héritage d'Aldo Léopold. Je préfère d'ailleurs la version Routley, plus rigoureuse et bien plus sobre métaphysiquement.

⁷ Young (2005, p. 116-118) remarque à juste titre l'originalité de l'idée schopenhaurienne d'un sublime de l'indifférence. L'idée kantienne que les objets qui suscitent les expériences sublimes exhibent une forme de « contre-finalité » permet de relier le sublime kantien au sublime schopenhaurien de l'indifférence. Dans le

« Quant à l'individu, pour [la nature] il ne compte pas, il ne peut pas compter : n'a-t-elle pas devant elle cette triple infinité, le temps, l'espace, le nombre des individus possibles ? Aussi elle n'hésite point à laisser disparaître l'individu ; ce ne sont pas seulement les mille périls de la vie courante, les accidents les plus minimes, qui le menacent de mort : il y est voué dès l'origine, et la nature l'y conduit elle-même, dès qu'il a servi à la conservation de l'espèce. [...] Or l'homme, c'est la nature, la nature arrivée au plus haut degré de la conscience de soi-même ; si donc la nature n'est que l'aspect objectif de la volonté de vivre, l'homme, une fois bien établi dans cette conviction, peut à bon droit se trouver tout consolé de sa mort et de celle de ses amis : il n'a qu'à jeter un coup d'œil sur l'immortelle nature : cette nature, au fond, c'est lui. Voilà donc ce que veulent dire et Schiwa avec son lingam, et les tombeaux antiques avec leurs images de la vie dans toute son ardeur : ils crient au spectateur qui se plaint : « Natura non contristatur » [La nature ignore l'affliction]. » (Schopenhauer 2003 I, § 54, je souligne)

Selon Schopenhauer, j'aurais d'abord dans l'expérience du sublime l'impression que moi, l'individu AB, je ne suis rien « aux yeux de la nature », et ce pas seulement en vertu de son immensité, mais aussi en vertu de son indifférence (elle ne s'afflige pas, ma mort ne compte pas pour elle, etc.) Pourquoi cette impression serait-elle déplaisante ? Parce que, je donnerais par le biais de cette expérience un certain crédit à ce point de vue de la nature, je l'emprunterais, pour ainsi dire, et parce qu'il me semblerait, ainsi, et au moins pour un moment, que ce point de vue est le bon et partant que je ne compte en effet pour rien. D'où viendrait, dans ce cas, le plaisir mêlé du sublime ? Il viendrait, selon Schopenhauer, du fait qu'à l'occasion de cet emprunt du point de vue de la nature, je m'identifierais véritablement à elle, cependant, et à son équanime infinité, me mettant un instant à distance de l'individu que je semble être. Vous vous en souvenez, l'expérience du sublime est censée être une expérience édifiante, une expérience qui a une valeur métaphysique. Ce point est particulièrement important pour Schopenhauer, qui considère que ce que j'apprends par le biais cette expérience esthétique c'est que je suis effectivement identique à la nature. Je ne suis pas un individu séparé. Je suis en réalité, malgré que j'en aie, le grand tout du monde.

Le sublime schopenhauerien débarrassé de sa métaphysique

L'analyse schopenhauerienne du sublime de l'indifférence et du décentrement est tributaire de son étrange métaphysique moniste, et elle peut sembler incompréhensible au profane. Schopenhauer maintient en effet que tous les individus sont identiques entre eux et

premier cas, la contre-finalité viendrait de l'énormité ou de la force que ces objets peuvent exercer contre nous, dans le second cas de leur indifférence.

identiques à la nature. Il affirme également que le point de vue de la nature peut être conçu comme le point de vue le plus objectif qui soit, celui de « l'œil unique du monde » qui nous révèle la nature profonde des choses. Je pense qu'on peut toutefois extraire de cette analyse une théorie plus neutre métaphysiquement et partant plus plausible.

Que se passe-t-il lorsque je trouve un arbre sublime ? De mon point de vue subjectif, le monde semble centré sur moi. Il semble centré sur moi spatialement (ce qui est à gauche de moi me semble à gauche tout court, ce qui est devant moi...), mais aussi, pour ainsi dire, axiologiquement : ce qui me semble compter pour moi me semble compter tout court⁸. C'est de ce point de vue centré que je pars, lorsque je tombe, au détour d'un chemin, sur un arbre que pour une raison ou pour une autre, je commence à contempler. Celui-ci, cela me frappe, semble indifférent à mon existence. Ce qui m'arrive à moi ne compte, semble-t-il, aucunement pour lui. Mais il est aussi indifférent en un sens plus radical. Rien en lui, s'il est sauvage, ne renvoie de quelque manière à moi et aux miens. Je sais par ailleurs qu'il n'y a pas de réelle finalité dans la nature et que même d'un point de vue plus global, son existence ne nous doit rien : Dieu n'a pas créé les arbres pour notre agrément. Cet arbre n'a, pour le dire simplement, aucun sens. Il répond d'un beau rien à la question « pourquoi ? ». Malgré cette indifférence radicale, quelque chose, peut-être l'intuition confuse qu'il est vivant malgré tout, peut-être sa beauté, me pousse cependant à me livrer à un exercice empathique⁹. À tenter de me mettre à sa place, et sans ventriloquie ni anthropomorphisme, à adopter son point de vue d'arbre déployé en branchages. L'arbre étant indifférent à moi, de son point de vue je ne compte pas. Rien de ce qui compte pour moi, AB, ne compte de ce point de vue. AB n'est pas au centre. D'où le déplaisir. Quant au plaisir mêlé, il vient, je pense, du caractère paradoxal de l'empathie. Car au moment même où je prends le point de vue de l'arbre, je m'identifie à celui-ci et ainsi, d'une certaine manière je prends part à son indifférence et je me débarrasse du souci que possède AB de ne pas être rien. Par ailleurs, en empruntant le point de vue de l'arbre, en fraternisant pour ainsi dire avec ce bel ahuri, je m'agrandis, en quelque sorte, et je peux donc me sentir « central en lui » ou partiellement en lui¹⁰.

⁸ Sur notre point de vue centré sur le monde et ses implications philosophiques, je renvoie à Valberg (2007) et Billon (2018, 2022).

⁹ Bien qu'il soit utilisé aujourd'hui presque uniquement pour parler de notre rapport à autrui, le terme empathie provient de l'esthétique philosophique où il était à l'origine réservé à notre rapport à la nature (cf. par exemple Currie (2011)). Je pense que cet usage doit être réhabilité.

¹⁰ Cochrane (2012) a proposé récemment une théorie du sublime fondée, comme celle-ci, sur l'empathie, mais selon laquelle le plaisir mêlé du sublime n'est pas celui du décentrement vs recentrement, mais bien celui de la grandeur simulée vs petitesse réelle.

« [...] our capacity to admire sublime objects, and to sincerely value their greatness for their own sake is due to a direct psychological transmission of sublime qualities that does not rely on any sense of "earning" those qualities or otherwise physically interacting with the sublime environment. On this model we imaginatively identify with the properties of the sublime object.

J'ai donné plusieurs exemples végétaux, et je pense en effet que l'expérience du sublime schopenhauerien de l'indifférence et du décentrement est, au moins pour nous autres habitants de ce début du XXI^e siècle, fréquemment une expérience du végétal et du végétal sauvage. La raison en est que les animaux ne sont pas généralement tout à fait indifférents à nous, et que les minéraux, même s'ils semblent bien indifférents à nous le sont pour ainsi dire trivialement : ils sont indifférents à tout, même à eux-mêmes. À contrario, les végétaux nous semblent vivants et aucunement indifférents à leur propre existence. Quand ils sont sauvages, ils sont pourtant absolument indifférents à nous. Je ne voudrais pas exclure cependant que le même type d'expérience puisse être précipité par la contemplation d'objets minéraux (une falaise, un caillou, un cristal de roche) ou mixtes (une rivière, une montagne).

Le sublime schopenhauerien débarrassé de l'indifférence

Il me semble par ailleurs que la caractérisation du sublime du décentrement et de l'indifférence, fondée sur l'analyse schopenhauerienne, reste trop étroite. S'il repose bien sur le décentrement de soi dans la nature, et peut être suscité, dans des cas paradigmatiques, par l'indifférence de celle-ci, le sublime ne dépend nullement de cette indifférence. Pour le voir, il suffit de s'interroger sur le rôle joué par l'indifférence de la nature dans les expériences que nous avons décrites. Elle sert essentiellement à me rabaisser moi, le sujet de l'expérience sublime, en mettant en évidence que je ne compte absolument pour rien aux yeux de tel objet naturel indifférent à moi — un arbre par exemple. Mais un rabaissement du même ordre, quoique sans doute moins radical, peut être obtenu avec un objet naturel qui n'est pas indifférent à moi. Songez à un goéland qui s'envole lorsque j'approche et file au large. À ses yeux, je ne compte pas pour absolument rien — il craint que je ne sois dangereux — mais mon existence reste secondaire et non centrale. On peut dire que tandis que de mon point de vue, tout ce qui semble compter pour moi semble compter tout court, absolument, de son point de vue, tout ce qui semble compter pour moi ne semble pas compter tout court, absolument. Dans cette mesure, je pense qu'on pourra éprouver une expérience du sublime pour n'importe quel objet qui peut susciter notre empathie et pour lequel ou relativement

The basic idea is that closely attending to the properties of the sublime object encourages one to subtly take on properties analogous to those perceived. To give a simple example, one looks at the mountain and takes on analogous features by standing tall and still and tensing one's muscles. [...] The attraction of such experiences should then be clear. It is pleasurable to vicariously experience the qualities of power or magnitude, the solidity of the mountain or the aloofness of the stars. »
(Cochrane 2012)

Bien entendu, pour défendre sa proposition, Cochrane (2012) ne peut pas s'appuyer sur l'idée, en tension avec sa théorie, qu'il existe un sublime des petites choses. Il ne s'appuie pas non plus, comme je l'ai fait, sur la valeur métaphysique du sublime avec laquelle sa théorie semble aussi en tension (si je peux me sentir fort comme la montagne par empathie, cela ne semble rien me révéler de ma vraie nature ou de celle de la montagne).

auquel nous ne serons jamais centraux et, partant (semble-t-il), pour n'importe quel objet d'empathie non humain et non domestique.

La dialectique du décentrement de soi dans la nature

La théorie du sublime que j'esquisse ici se distingue essentiellement de la théorie classique par deux aspects. Tout d'abord elle autorise qu'un objet de petite taille ou de petite force soit sublime (elle n'interdit pas cependant que l'énorme fût sublime aussi). Ensuite elle explique le plaisir mêlé du sublime par ce qu'on appellera, faute de mieux, la dialectique de l'empathie ou du décentrement de soi dans la nature — plutôt que la dialectique du dépassement de la nature. Pour le dire vite, plus on part loin de soi, plus on prend part à des choses indifférentes à soi ou au moins pour lesquelles on compte peu, et plus on semble petits ou nuls, mais plus on s'agrandit.

De nombreux écrivains, philosophes et artistes ont déjà noté l'existence d'expériences métaphysiques ambivalentes liées (i) à l'indifférence du monde ou (ii) à la dialectique de décentrement de soi dans la nature. En ce qui concerne le premier point, songez, outre à Schopenhauer, à la « tendre indifférence du monde » ressentie par Meursault face à la nuit étoilée dans *L'Étranger*¹¹.

On retrouve un sentiment du second type dans les écrits des pionniers de l'écologie profonde comme Aldo Léopold (je pense, par exemple à ce beau texte intitulé *Un bon chêne* et qui décrit l'histoire américaine du « point de vue très impartial », nous est-il dit, d'un chêne, ou encore au plus long *Penser comme une montagne*, cf. Aldo (2000) pour la traduction), Arne Naess (1973 - 2008) (je pense à son idée d'identification à la nature et de « Soi écologique ») ou Rachel Carson. Dans un très beau texte destiné à promouvoir l'émerveillement vis-à-vis de la nature chez les enfants, celle-ci nous décrit d'abord le sentiment « aux tonalités philosophiques » qu'elle éprouve à la vue de crabes fantômes (des ocy-podes) réfugiés dans de petits trous sablonneux, là où les vagues se brisent, « de petites créatures vivantes, écrite-elle, solitaires et fragiles devant la force brute de la mer » (p.13). Ce sentiment s'apparente à une forme de sublime du dépassement de la nature, mais étrangement décentré puisqu'il est vécu du point de vue des crabes, et ainsi complètement détourné. Plus tard dans le même livre, elle défend l'idée que le sentiment de « crainte admirative » (elle utilise le terme psychologique anglais « *awe* », que les philosophes traduisent souvent par « sentiment du sublime ») devant la nature nous permet « de ne jamais se sentir seul » et de trouver un contentement intérieur à toute épreuve grâce à l'intérêt qu'on prend pour les vivants (p. 56). J'ai du mal à ne pas lire dans ce passage la suggestion d'un sublime du décentrement qui nous

¹¹ Camus conclut ainsi son court roman : « Comme si cette grande colère m'avait purgé du mal, vidé d'espoir, devant cette nuit chargée de signes et d'étoiles, je m'ouvrais pour la première fois à la tendre indifférence du monde. De l'éprouver si pareil à moi, si fraternel enfin, j'ai senti que j'avais été heureux, et que je l'étais encore. »

fait trouver dans la nature des compagnons d'empathie. Un dernier exemple, plus contemporain, provient d'une installation vidéo du duo d'artistes portoricains Allora & Calzadilla et du maître de la fiction spéculative américain Ted Chiang intitulée « Le grand silence ». Tandis que la vidéo présente des images de l'immense radiotélescope d'Arecibo, censé capter des signaux extraterrestres venant des recoins les plus éloignés du cosmos et des sons assourdissants de la jungle environnante, les sous-titres donnent la parole à un perroquet portoricain d'une espèce menacée d'extinction vivant dans ladite jungle. Ce perroquet médite sur l'anthropocentrisme, la parole et le mystérieux silence cosmique qui donne son titre à cette œuvre et sert souvent de synonyme au paradoxe de Fermi (étant donné l'âge de l'Univers et le rythme de progrès des civilisations on devrait déjà avoir reçu énormément de signaux extraterrestres). Le contraste entre la proximité bruyante mais négligée du perroquet, les distances infinies de l'espace qui nous sépare d'hypothétiques extraterrestres et l'ampleur des moyens mis en œuvre pour savoir si les humains sont bien singuliers dans le cosmos me semble détourner là encore la dialectique classique du dépassement de la nature pour mettre en lumière une dialectique du décentrement dans la nature.

Cette dialectique du décentrement de soi dans la nature a sans doute des racines bien plus anciennes. Simone Weil prétend que ce sentiment exprime « l'amour de l'ordre ou de la beauté du monde » :

« Se vider de sa fausse divinité, se nier soi-même, renoncer à être en imagination le centre du monde, discerner tous les points du monde comme étant des centres au même titre et le véritable centre comme étant hors du monde, c'est consentir au règne de la nécessité mécanique dans la matière et du libre choix au centre de ce consentement est amour. La face de cet amour tournée vers les personnes pensantes est charité du prochain ; la face tournée vers la matière est amour de l'ordre du monde, ou, ce qui est la même chose, amour de la beauté du monde. » (Weil 2016)

Elle identifie par ailleurs ce sentiment à l'idée stoïcienne d'une citoyenneté du monde, et va jusqu'à attribuer un tel sentiment aux Grecs anciens dans leur ensemble : « [...] les stoïciens, dit-elle, n'ont, je pense, rien inventé, mais transmis seulement, en enseignant que ce monde est la patrie de l'âme ; *elle doit apprendre à reconnaître sa patrie dans le lieu même de son exil* » (Weil 1966, p. 171, cf. aussi p. 167 ; je souligne). Elle prétend par ailleurs qu'un tel sentiment a nourri, outre la conception grecque du cosmos, celle de l'Inde et de la Chine anciennes, et que, même si elle est absente d'une bonne partie de la tradition chrétienne, on la retrouve dans la pensée de Saint-Jean, la vie de Saint-François, certains livres de l'Ancien Testament et quelques passages du nouveau (« le lys dans la vallée et l'oiseau dans le ciel », par exemple).

Un subliminuscule ?

J'ai proposé une théorie du sublime qui ne repose pas sur la dialectique du dépassement de la nature, et ainsi pas sur une conception agnostique et anthropocentrée de la nature, mais sur une dialectique du décentrement de soi dans la nature. J'ai prétendu que cette théorie du sublime était plus acceptable pour nous, habitants du XXI^e siècle et pour notre conception de la nature. Il nous reste à considérer une objection importante. En dénouant le lien entre le sublime et l'énorme, et en proposant un sublime du décentrement qui peut prendre des objets moyennement gros ou même du petits, n'ai-je pas simplement changé de sujet ? On pourrait en effet m'accorder que le concept classique du sublime désigne une expérience qui, étant donné ce qu'est la nature, paraît déplacée ou peu appropriée — pas édifiante, en tous cas — mais douter que le sublime dans l'air du temps par lequel je prétends le remplacer ait de sublime autre chose que le nom.

De même que les traités des passions classiques pouvaient être d'accord sur les cas paradigmatiques et les propriétés centrales des sentiments (par exemple) de révérence, de respect ou d'admiration, sans être d'accord sur les valeurs exactes que ces sentiments attribuent ni sur les objets auxquels il est digne d'attribuer ces valeurs, ni par conséquent sur certains cas limites de ces sentiments, il me semble que le simple fait que ma théorie autorise un sublime du minuscule ne suffit pas à la disqualifier. Il faut souligner en effet que je n'ai pas complètement sevré le sublime de l'énorme et de ce qui nous dépasse. Il est fort plausible, tout d'abord, que l'expérience du sublime que je mets en avant, et qui ne nécessite pas des objets immensément grands ou forts puisse cependant être favorisée par de tels objets, qui facilitent l'impression de décentrement. Plus fondamentalement, le sublime que je mets en avant reste en un sens important, et, je pense, plus profond que celui du sublime classique, un sublime de l'énorme, de la disproportion, de ce qui nous dépasse et échappe à nos tentatives de le mesurer ou de l'évaluer (sinon un sublime de l'immensément grand). Comme celle du sublime classique, l'expérience du sublime du décentrement relève en effet de ce que Margherita Archangeli et Jérôme Dokic appellent une expérience limite radicale : une expérience de ce qui déborde presque toutes nos capacités cognitives et nous en fait éprouver les limites (Archangeli and Dokic, 2020). Le sublime classique met au défi l'empan de nos sens et de notre imagination. Le sublime du décentrement met au défi notre capacité à trouver un sens à ce qui nous entoure en le rapportant à nous et à nos intérêts. Tous nos sens nous présentent un monde spatialement centré sur nous et rapportent ainsi ce qu'ils présentent à nous. Toutes nos émotions nous présentent ordinairement un monde dont les valeurs sont centrées sur nous et se rapportent à nous. On pourrait croire que notre pensée abstraite, scientifique par exemple, nous permet de penser les choses en elles-mêmes sans les rapporter à nous, mais là encore (et c'est un point que Schopenhauer fut l'un des premiers à souligner) il semble que nos concepts et nos choix théoriques reflètent nos intérêts et rapportent ainsi, ne serait-ce qu'implicitement, les choses pensées à nous. Du point de vue d'un arbre ou d'une rivière, au contraire, rien de ce qui peut m'arriver ne semble compter.

Du point de vue d'un goéland qui s'envole lorsque j'approche, rien de ce qui m'arrive ne compte absolument : ce qui m'arrive ne compte que dans la mesure où cela compte *pour lui*. Je ne suis pas au centre pour eux, et il n'y a peut-être pas même de centre. En me prêtant son point de vue, l'arbre, la rivière ou le goéland mettent au défi cette capacité à rapporter les choses à nous qui infuse mes sens, mes émotions ordinaires, et même vraisemblablement, ma pensée abstraite¹². Il oblitère la norme du moi. Le sublime du décentrement repose ainsi sur une expérience limite, et une expérience dont l'objet me semble pouvoir être dit en un certain sens *énorme* ou disproportionné. Je peux me sentir dépassé par une personne parce qu'elle paraît capable de me dominer au combat. Je peux me sentir plus dépassé encore par une personne qui ne se soucie aucunement ou fort peu de moi et des miens, et dont l'indifférence marque une forme de souveraine autonomie. Il en va de même pour des objets naturels. On pourrait même prétendre que l'immensément grand ou l'immensément fort du sublime classique est en quelque sorte une version fruste, maladroite, de cette énormité plus profonde de l'énorme qui culmine dans l'indifférence absolue et dont il trahirait confusément l'intuition.

Un dernier lien noue encore le sublime du décentrement à l'énorme, et il doit être rappelé. C'est qu'en m'amenant à considérer le point de vue d'un objet naturel, fût-il minime comme une brindille, il m'amène à considérer, implicitement, le monde centré sur cet objet et ainsi le cosmos tout entier pour celui-ci. En excentrant mon expérience du monde, le sublime me révèle, dans les plis, un autre monde tout entier.

Une expérience fédératrice

Notons enfin que le sublime du décentrement reste attaché au sublime classique par d'autres biais que celui l'énorme, qui suggèrent que la théorie du sublime ne change pas simplement de sujet. Un premier lien, historique, est fourni, on l'a vu, par la conception schopenhauerienne du sublime qui tient à la fois du sublime classique et du sublime du décentrement. Le sublime du décentrement partage aussi des traits importants communément attribués au sublime classique que nous avons quelque peu négligés jusqu'ici.

¹² La définition d'une expérience limite pour une capacité cognitive C par Arcangeli and Dokic (2020) contient quatre conditions : « (i) The subject exercises [cognitive capacity] C, which produces a conscious experience of an instance i^* of F. (ii) C cannot produce an experience of another instance of F whose experienced value is either higher or lower than that of i^* . (iii) The subject is aware of the cognitive limitation stated in (ii) thanks to her metacognitive experience of the way C is exercised in (i) ». Ce que je décris comme l'expérience du sublime, le sublime du décentrement, ne satisfait pas la lettre de ces conditions en ce qui concerne les capacités cognitives perceptives et l'imagination, car le fait de présenter le monde comme centré sur moi ne semble pas être une quantité susceptible de varier par degrés. Il est soit présent, soit absent. Je pense cependant que ce sublime du décentrement en satisfait l'esprit. Par ailleurs, si C est, plus largement, notre (meta-)capacité cognitive à trouver un sens, une fonction, un rapport à moi ou à nous aux choses, il ne me semble pas implausible que le sublime du décentrement soit une expérience limite vis-à-vis de C.

Il permet de révéler, comme cela a été dit du sublime classique depuis Longin, notre « grandeur d'âme » et possède ainsi une valeur morale. Cette grandeur d'âme ne consisterait pas, cependant, à posséder un atout unique dans le cosmos (la raison, la liberté, la pensée...), mais simplement à pouvoir éprouver de l'empathie jusque pour des choses absolument indifférentes, et ainsi s'agrandir, fût-ce de manière vicariée. De la même manière, tandis que le sublime constituait une expérience esthétique fédératrice au XVII^e et au XVIII^e siècles, qui réunissait les hommes autour d'une certaine conception de la nature et de notre place dans le cosmos (ce rôle fédérateur explique en partie l'importance du sublime dans l'art officiel et l'art monumental, cf. Guyot, 2020). Mes références aux expériences de décentrement décrites par les pionniers de l'écologie profonde, énormément cités de nos jours, témoignent assez, je pense, du rôle fédérateur que le sublime mis ici en avant peut jouer, et joue déjà en partie¹³. De manière très parlante, une étude statistique récente et déjà largement citée, menée par Bethelmy et Corraliza en 2019 auprès de 280 sujets espagnols de la population générale, montrent qu'ils associent généralement l'expérience du sublime à une forme d'harmonie avec (et non pas de dépassement de) la nature.

Parmi les expériences classiquement caractérisées comme sublimes, certaines étaient sans conteste des expériences correctement décrites par la théorie classique (des expériences de ce qui dépasse nos sens, mais que l'on dépasse par la raison ou la liberté), mais elles étaient, si je ne me trompe pas, déplacées et injustifiées (comme la peur de l'avion est déplacée lorsqu'on ne court aucun risque). Je ne serais pas surpris, cependant, que faute des concepts nécessaires, certaines aient été mal interprétées, et relèvent du sublime du décentrement sans avoir été décrites ainsi. Le fait d'articuler ici la catégorie du sublime du décentrement permettra, je l'espère, de mieux comprendre certaines de nos expériences de la nature, et de mieux saisir, ainsi, ce qu'elles cherchent à nous dire sur celle-ci et sur notre rapport à elle.

Conclusion

L'expérience du sublime est une expérience de la nature qui nous fait prendre conscience de notre place paradoxale dans le cosmos et provoque par ce biais un plaisir ambivalent. Selon la théorie classique, kantienne, du sublime, cette expérience proviendrait d'une sorte de dialectique du dépassement de la nature, nous révélant progressivement notre supériorité sur celle-ci. Elle n'aurait pour objet que des choses immenses ou terriblement puissantes comme le ciel étoilé, les montagnes ou les ouragans. J'ai prétendu dans cet article que la

¹³ On pourrait aussi mentionner, dans le champ de la création contemporaine, l'œuvre de la poétesse américaine Mary Oliver, prix Pulitzer en 1984, (considérez, pour prendre un exemple parmi des centaines, son poème « After Reading Lucretius I Go To the Pound »), des écrivains, philosophes, naturalistes comme Kathleen Moore ou Baptiste Morizot, ou des artistes plasticiennes comme Valentine Armand (je pense à ses anastyles arborescentes <https://valentinearmand.art/portfolio/premiere-entree-de-portfolio/>) et Ariane Michel (par exemple <https://www.pca-stream.com/fr/articles/ariane-michel-reveler-d-autres-presences-101>).

théorie classique dépend d'une conception de la nature que nous ne pouvons pas trouver crédible aujourd'hui (une conception, très sommairement, agonistique et anthropocentrée) et qui la discrédite entièrement. Il existe cependant une expérience du sublime qui n'est pas trompeuse et qui nous aide à nous situer correctement dans la nature. Cette expérience repose sur une dialectique du décentrement de soi dans la nature, suscitée notamment, mais pas seulement, par des objets naturels radicalement indifférents aux hommes, objets qui peuvent être de petite taille même s'ils restent, en un sens plus profond et peut-être moins direct, énormes.

J'ai dit que l'expérience du sublime du décentrement, contrairement au sublime classique, semblait nous révéler une vérité profonde concernant notre place dans le cosmos. Je n'ai pas dit quelle est précisément cette vérité et je pense qu'hormis le fait qu'elle implique que de nombreux objets naturels sont dignes de notre empathie, au sens où ils sont autant dignes que nous d'être considérés comme centraux, et où la reconnaissance de ce fait nous rehausse, la réponse à cette question n'est pas évidente. Je pense aussi que cette indécision est en réalité un atout. Les penseurs de l'écologie profonde ont souvent éprouvé le besoin d'invoquer des métaphysiques étranges pour justifier leurs injonctions à préserver la nature et sa sauvagerie. Songez au holisme d'Arne Naess (2008) qui nous attribue un « Soi écologique » aussi grand que l'écosystème, ou au panpsychisme des « nouveaux animistes » inspirés par l'anthropologie (Harvey 2005 ; Descola 2015) ou par la philosophie de l'esprit (Matthews 2003 ; Goff 2017). L'expérience du sublime du décentrement, la compréhension de sa valeur et de la vérité qu'elle nous révèle confusément permet peut-être de justifier les mêmes principes de préservation que ceux de l'écologie profonde tout en restant bien plus prudent sur le plan métaphysique et, ainsi, plus irénique et efficace¹⁴.

¹⁴ Je remercie Anaïs Gailhbaud dont les œuvres ont initié cette réflexion sur le sublime, Georges Guillain pour avoir pensé à Aldo Léopold, Anna Zielinska et Olga Byrska pour l'aide à la traduction du polonais, ainsi que Philippe Vellozzo pour ses remarques critiques très fécondes, et enfin Jérôme Dokic, Margharita Archangeli et les participants de leur séminaire sur le sublime et les expériences limites à l'EHESS (2020-21).

Références

- Aldo L., *Almanach d'un Comté Des Sables*, Trad. A. Gibson, Paris, Flammarion, 2000.
- Arcangeli M. et Dokic J., « At the Limits: What Drives Experiences of the Sublime », *British Journal of Esthetics*, Oxford, Oxford University Press, 2021.
- Bethelmy Lisbeth, C. Corraliza et José A., « Transcendence and Sublime Experience in Nature : Awe and Inspiring Energy », *Frontiers in Psychology*, vol. 10, n°509, 2019.
- Billon A., « Perspective (A) », dans Maxime Kristanek (dir.), *L'Encyclopédie philosophique*, consulté le 10/11/2021, <https://encyclo-phil.fr/perspective-a>, 2018.
- *Tout près des choses : traité de métaphysique à l'air libre*. Manuscrit à paraître en 2022.
- Brady E. *The Sublime in Modern Philosophy : Aesthetics, Ethics, and Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- Allora J. et Calzadilla J. (avec Chiang T.), *The Great Silence*, 16'53", 2014, <https://vimeo.com/195588827>.
- Clewis R. (éd.), *The Sublime Reader*, London, Bloomsbury, 2019.
- Cochrane T., « The Emotional Experience of the Sublime », *Canadian Journal of Philosophy* vol. 42, n°2, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 125-48.
- Currie G., « Empathy for Objects », in A. Coplan et P. Goldie (éd.), *Empathy : Philosophical and Psychological Perspectives*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 82-95.
- Descola P., *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, coll. Folio essais, 2015.
- Dickinson E., *Poèmes*, Paris, Aubier, 1970.
- Goff P., *Consciousness and Fundamental Reality*, Oxford, Oxford University Press, 2017.
- Guyot S., « Historiciser le sublime. Éclat vs. grâce : une querelle du classicisme », Séminaire SublimAE, Paris, EHESS, 2020.
- Hall N., « On the Cusp of the Sublime: Environmental and Artistic Sublimity », *Journal of Comparative Literature and Aesthetics*, vol. 43, n°2, 2020, p.29-48.
- Harvey G., *Animism : Respecting the Living World*, Cambridge, Wakefield Press, 2005.
- Kahan, G., « Our Cosmic Insignificance », *Noûs*, vol. 47, n°2, 2013, p. 745-772.
- Lewis D., *On the Plurality of Worlds*, Oxford, Blackwell, 1986.
- Matthews F., *For Love of Matter : A Contemporary Panpsychism* State University of New York Press, New York, State University of New York Press, 2003.
- Moore K., *Petit traité de philosophie naturelle*, Paris, Gallimester, 2006.
- Morizot B., *Manières d'être vivant*, Arles, Actes Sud, 2019.
- Naess A., « The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary », *Inquiry : An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, vol. 16, n°1-4, London, Taylor & Francis, 1973, p. 95-100.
- Naess A., *Ecology of Wisdom: Writings by Arne Næss*, in Alan R. Drengson (éd.), Berkeley, Counterpoint Press, 2008.
- Oliver M., *Devotions : The Selected poems of Mary Oliver*, London, Penguin Press, 2017.

Pascal B., *Pensées*, Edition Léon Brunschvicg, Paris, Garnier Flammarion, 1976.

Routley R., « Is There a Need for a New Environmental Ethics ? », Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy, 1973.

Schopenhauer A., *Le Monde comme volonté et comme représentation*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003.

Szyborska W., *Map : Collected and Last Poems*, Boston, Houghton Mifflin Harcourt, 2015.

Tegmark M., « De L'univers Au Multivers », *Pour la science*, n°308, 2003, p.61-66.

Unger P., « Minimizing Arbitrariness: Toward a Metaphysics of Infinitely Many Isolated Concrete Worlds », *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 9, n°1, Wiley Online Library, 1984, p. 29-51.

Valberg J., *Dream, Death and the Self*, Princeton, Princeton University Press, 2007.

Weil S., *Sur la science*, Paris, Gallimard, 1966.

——— *Attente de Dieu*, Paris, Albin Michel, 2016.

Young J., *Schopenhauer*, New York , Routledge, 2005.