

## Le monde, une invention européenne

Je partirai d'une remarque due à Antonio Gramsci. Nos représentations, disait-il, ne sont pas contemporaines entre elles. Nous pouvons, sur certains points, penser en modernes; sur d'autres, nous pouvons penser à l'âge du néolithique. La remarque est profonde. Gramsci s'était fait du matérialisme historique la plus haute idée. Pour cette raison, précisément, il rejetait l'historicisme plat. Si nos représentations ne sont pas contemporaines les unes des autres, cela veut dire que nous ne dépendons pas mécaniquement du moment dont nous sommes contemporains; il nous appartient de nous critiquer nous-mêmes, de construire une conception du monde qui soit unitaire et de « l'élever au point où est parvenue la pensée mondiale la plus avancée<sup>1</sup> ».

Ma seule réserve, dans l'immédiat, porterait sur l'opposition du moderne et de l'ancien. Elle suppose qu'on distingue,

1. Le texte se trouve dans les *Cahiers de prison*, Cahier 11 (1932-1933), § 12, note 1. En dehors de l'édition complète (*Cahiers de prison*, t. III, Gallimard, 1978), il a été repris dans divers recueils de textes choisis; par exemple: *Textes*, choix et présentation par A. Tosel, Éditions sociales, 1983. Cette édition regroupe les textes par thèmes; la section pertinente s'intitule « Introduction à l'étude de la philosophie. Quelques points de référence préliminaires ». (Recueil désormais accessible en ligne: <[https://classiques.uqam.ca/classiques/gramsci\\_antonio/textes/textes.html](https://classiques.uqam.ca/classiques/gramsci_antonio/textes/textes.html)>.)

parmi les représentations, celles qui s'accordent le mieux à la période et celles qui s'en désaccordent. Les premières relèveraient du présent et prépareraient l'avenir ; les secondes relèveraient du passé et feraient obstacle à l'avenir. Je préfère recourir à une notion que Saussure avait déployée : celle de synchronie. Je dirai que nos représentations ne sont pas synchrones les unes des autres. Poussons d'un cran l'implication : nos représentations ne suivent pas nécessairement le même rythme. Il pourrait donc se faire que la dyschronie jette le trouble au sein de représentations également modernes ou également anciennes. Quand nous nous examinons nous-mêmes, qui peut assurer que nous ne découvrirons pas des métronomes multiples, dont chacun bat sa mesure propre ? Si d'aventure, ils ne battent pas tous la même mesure, nous concluons qu'ils ne sont pas synchrones les uns par rapport aux autres, malgré leur simultanéité.

Pour déterminer, par exemple, si le monde existe, la méthode consiste à caractériser la mesure que ce vocable fait entendre dans la rythmique du discours. Dans une seconde étape, il convient de procéder par comparaison, afin de découvrir si quelque autre vocable n'impose pas, dans le même champ discursif, une autre rythmique, assez différente pour qu'il soit impossible de les synchroniser. Le vocable *monde* ayant été choisi, un vocable voisin se propose à l'attention, celui d'*univers*.

Leur rapprochement et leur mise en contraste n'ont rien d'arbitraire. On les rencontre sous des plumes fort autorisées. Le titre du grand ouvrage d'Alexandre Koyré en témoigne : *Du monde clos à l'univers infini*<sup>1</sup> ; qui plus est, le même Koyré a répété la même figure de style, en tête de l'un de ses articles

1. Je cite le titre de la version française, publiée aux PUF, en 1962. L'original a été publié en anglais, sous le titre *From the Closed World to the Infinite Universe*, Johns Hopkins University Press, 1957.

les plus importants : « Du monde de l'à-peu-près à l'univers de la précision<sup>1</sup> ». Mais avant lui, Auguste Comte jugeait, dans son *Discours sur l'esprit positif*, que la science ne pouvait connaître que le monde, l'univers étant fondamentalement inaccessible à l'homme. Cette situation objective entraînait une injonction implicite : ne pas se préoccuper de l'univers. Ce dernier, selon A. Comte, relevait de la spéculation, puisqu'il excédait les limites du connaissable ; seul le monde se conformait aux exigences de l'esprit positif. On notera que dans cette conception, le monde se situe du côté du moderne, tandis que la réflexion sur l'univers peut entraîner vers une régression métaphysique. A. Koyré, au contraire, attribue le monde aux représentations antiques et médiévales, l'univers formant l'objet de la physique mathématique, au cœur de la science moderne. Entre les deux traitements de la paire *monde-univers*, le seul point commun réside dans la conviction que chacun des deux vocables marque une rythmique discursive différente. Quoiqu'ils soient contemporains dans la langue, ils ne sont pas synchrones dans la pensée.

Une première question se pose : en usant de manière inversée de la même opposition, quelles propositions veulent nous faire entendre aussi bien Comte que Koyré ? Est-ce que nous pouvons saisir le rythme qui bat en chacun des deux vocables ?

En guise de réponse, j'avancerai que le monde a partie liée avec l'être parlant. Il rassemble quatre éléments :

– Le premier concerne ce que l'être parlant peut discerner par son corps, parfois par les sens seuls, parfois par le seul calcul et parfois par des instruments qui, validés par des calculs, étendent la puissance des sens.

1. Dans A. Koyré, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Armand Colin, 1961.

– Deuxième élément : le monde rassemble ce que l'être parlant peut atteindre par les déplacements de son corps, éventuellement par des moyens de transport tels que la navette spatiale.

– Troisième élément : le monde rassemble ce que l'être parlant peut nommer en langue.

– Quatrième élément : le monde rassemble ce que l'être parlant peut partager avec tous les autres êtres parlants.

Le monde est habité par l'être parlant en tant qu'il a des sens, en tant qu'il a un corps qui se déplace, en tant qu'il a une langue qui peut nommer et en tant qu'il peut partager des espaces et des temps avec d'autres êtres parlants (dans la paix ou le conflit, selon les circonstances). En résumé, le monde désigne l'habitat de l'être parlant. Disons plus exactement que le monde est le nom que nous, modernes, donnons à l'habitat – l'habitat pris dans l'opposition de l'habitable à l'inhabitable. Que le monde soit habitable ne signifie pas en effet qu'il soit habitable partout et en toutes conditions. Sous réserve de l'approbation des anthropologues, je supposerais volontiers que toutes les cultures rencontrent la question de l'habitat, sous la forme de la délimitation entre habitable et inhabitable. Peut-être la différence entre nature et culture ne consiste-t-elle qu'en un abord de cette délimitation. Mais quoi qu'on pense de la nature et de la culture, la question de l'habitat, quant à elle, demeure.

Je n'affirme pas que l'être parlant soit le seul être à rencontrer la question de l'habitat, mais en tant qu'il la rencontre, il la rencontre comme être parlant. Autrement dit, l'habitable de l'habitat dépend pour lui de la possibilité qu'on y parle. Dans l'histoire des prisons européennes, un moment vint où il parut essentiel que les incarcérés ne se sentent d'aucune manière *habitants* du système ; le moyen le plus efficace et, sans doute, le plus cruel, s'accomplit, au XIX<sup>e</sup> siècle, par l'interdiction totale de prononcer quelque parole que ce fût. Lieux où il soit interdit de

se parler, lieux où la nature rend tout parler impossible, on peut, en les imaginant, se former une représentation du hors-habitat.

Beaucoup de cultures croient que l'habitat se dispose en un tout. Soit dit en passant, cette représentation mériterait d'être affinée. Je dirais même qu'à mes yeux, l'un des enjeux du freudisme en vient à la mettre en cause. Car enfin, à l'issue de la *Traumdeutung*, le rêve aura fait du sommeil un lieu du monde – parfois rassurant, parfois terrifiant ; or, ce lieu induit une division, non seulement entre le sommeil et la veille, mais entre les dormeurs. Dans l'un de ses fragments les plus saisissants, Héraclite écrit : « Il y a pour les éveillés un monde unique et commun, mais chacun des endormis se détourne dans un monde particulier<sup>1</sup>. » Même si le monde des éveillés forme un tout, chaque être parlant divise sa vie entre ce tout conscient et un autre monde, où il entre dès qu'il s'endort ; de plus, ce monde se fragmente, d'un sommeil à l'autre pour le même dormeur et d'un dormeur à l'autre. La *Traumdeutung* réintègre les rêves au sein du monde commun des sachants. Or, le savoir ne dort jamais. Quoi qu'il en soit, même quand elle a pris connaissance des éventuelles exceptions, la culture occidentale tend à replonger dans l'imaginaire du tout habitable.

L'univers, par contraste, ne dépend que du calcul. Savoir si l'être parlant parle, s'il a un corps, si ce corps dispose d'un ou de plusieurs sens, s'il se déplace, s'il a ou non un habitat, ces questions n'appellent aucune réponse des espaces infinis. Elles n'en obtiendront qu'un silence éternel. L'univers en tant qu'univers se déploie hors de la dimension de l'habitable ou de l'inhabitable. Il n'a nul souci de la limite qui sépare accessible et inaccessible à l'être parlant. Plus nettement qu'aucun autre, Auguste Comte en a tiré une conséquence : « L'univers doit

1. Voir Héraclite, *Fragments*, éd. et trad. M. Conche, PUF, 1986, p. 63. Dans cette édition, le fragment est numéroté 9 ; l'édition Diels-Kranz lui attribue le numéro 89.

être étudié non pour lui-même mais pour l'homme » prononce le *Discours sur l'esprit positif*. Au revers de cette injonction affirmative, se trouve un interdit. L'esprit positif frappe d'anathème toutes les théories qui enfreindraient son commandement, quelque impeccables que soient leurs mathématisations. Étant par là soumis à la seule question de l'habitat pour l'homme, l'univers est entièrement rabattu sur le monde.

Or, la science n'a pas obtempéré. Elle n'accepte aucune limitation, qu'elles viennent des objurgations éthiques ou des indignations écologistes. Pour prendre en compte cet habitat qu'est le monde, il faudrait donc commencer par ne pas nous soumettre en tout à ce que nous croyons savoir par la science. Celle-ci ne parle pas de l'habitat, sinon en passant et comme par inadvertance. Ayant choisi l'univers, elle en parle en tant qu'il n'est pas le monde. Tout au plus admet-elle que le monde s'inclut dans l'univers, mais pas au point de reconnaître que la partie ait des exigences propres à l'égard de l'ensemble. En dernier ressort, les multiples finitudes de l'homme, qui déterminent son habitat, auront beau insister auprès de la science; jamais leur cause ne l'emportera. Pour aborder la question de l'habitat, il faudrait donc, à tout le moins, feindre de ne rien savoir de ce que la science avance.

Certains écologistes empruntent ce chemin, sans éviter la vulgarité ni l'ignorance. Je préfère d'autres exemples. Lors d'une de nos conversations, Benny Lévy me rapportait que les talmudistes attribuaient au nombre  $\pi$  la valeur trois; ceux-ci, me disait-il, savaient très bien que  $\pi$  n'est pas égal à trois et se situe quelque part entre 3,1 et 3,2. Pourquoi avoir préféré une valeur manifestement fautive à une valeur, fautive elle aussi, mais plus approchée? B. Lévy me posait la question; je ne crois pas qu'il attendait ma réponse. Il me mettait plutôt au défi d'en trouver une. J'en avais imaginé quelques-unes. Premièrement, il est tout à fait conforme à la science, aussi

bien antique que moderne, de négliger les précisions superflues. Tout dépend du degré d'approximation requis par le problème à résoudre. Deuxièmement, les talmudistes anciens ne faisaient que prendre en compte les instruments de mesure dont ils disposaient; pour reprendre la terminologie de Koyré, ils appartenaient au monde de l'à-peu-près et non à l'univers de la précision. Dans ce monde, la différence entre « trois virgule un », « trois virgule deux » ou « trois » tout court, n'a guère d'importance, puisque les instruments de mesure n'y ont pas accès. De ce point de vue, les talmudistes se seraient tout simplement montrés positivistes. Quand l'homme ne parvient à distinguer matériellement ni 3 de 3,1, ni 3,1 de 3,2, autant s'en tenir aux commodités du nombre entier; le raisonnement, si mon hypothèse se confirme, se rapproche d'Auguste Comte.

Que les talmudistes puissent adhérer au positivisme, l'idée m'avait bien plu. Mais je ne la tiens pas pour la meilleure réponse possible. Aujourd'hui, j'en proposerais une autre. Je dirais qu'en choisissant le 3, tout en sachant que ce n'est pas le 3, les talmudistes annonçaient qu'ils se préoccupaient du monde uniquement en tant qu'habitat. Dans quelle mesure est-il habitable ou pas? Leur question s'arrêterait là. À cet égard, la différence entre 3 et 3,1416 importe peu: tout en la connaissant, on feint de l'ignorer.

Comme vous le savez, je ne peux pas m'avancer seul sur le chemin du Talmud. Or, je n'ai plus, en ce jour, d'interlocuteur qui puisse m'y accompagner; j'abandonnerai donc ma tentative. Je l'abandonnerai d'autant plus facilement que la philosophie m'offre une possibilité; on verra qu'elle croise, secrètement, la conversation dont je viens d'évoquer l'interruption.

En 1936, Edmund Husserl écrit un texte auquel on a donné le titre *L'Origine de la géométrie*. Ces quelques pages font partie d'un ensemble de conférences et de notes préparatoires qu'on a regroupées sous le titre *La Crise des sciences européennes et la*

*phénoménologie transcendantale* ou, en abrégé, *Krisis*. Je passe sur les vicissitudes des archives Husserl; lors de la mort du philosophe, en 1938, les nazis projetèrent de les détruire. Elles furent transportées, plus ou moins clandestinement, à l'université de Louvain. La traduction française de *L'Origine de la géométrie* a été publiée en 1962. Elle était due à Jacques Derrida, qui l'a accompagnée d'une très importante *Introduction*<sup>1</sup>. Sans m'attacher à suivre la lettre du texte, j'y prendrai appui.

Husserl n'emploie pas de mots qui, en allemand, correspondraient au français *habitat*. Mais il parle à l'occasion de *Lebenswelt*, le « monde où l'on vit ». Je me permets d'y voir un équivalent de l'habitat. Ce choix étant admis, je réinterprète Husserl : dans le monde comme habitat, la terre est au centre; elle est immobile; elle ne tourne pas autour du soleil; elle ne tourne pas sur elle-même. Cette terre immobile, c'est elle qui permet la géométrie. Dans son introduction, Jacques Derrida choisit de la distinguer par une majuscule; je lui emprunte le procédé. Ultérieurement, la science construit l'univers; dans l'univers, elle situe une terre qui est exactement semblable à la Terre immobile, sauf que cette terre, sous-partie de l'univers, tourne sur elle-même et tourne autour du soleil. Dans l'univers, et non dans le monde, le soleil seul est immobile et se tient au centre. Dans le monde, et non dans l'univers, la Terre seule est immobile et se tient au centre. Il existe donc une Terre qui relève du monde parce que le monde relève de l'habitat, et il existe d'autre part une terre qui relève de l'univers, en parfaite indifférence à l'égard de l'habitat, de l'habitable et de l'inhabitable.

Quant à la Terre immobile, elle contient, si j'ose dire, des lieux plus immobiles que d'autres. L'Allemagne, la France, Lagrasse, chacun de ces noms détermine pour quelque être

1. E. Husserl, *L'Origine de la géométrie*, trad. J. Derrida, PUF, 1962. Également disponible dans E. Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. G. Granel, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 1976, Appendice III au § 9a, p. 403-427.

parlant, suivant la conjoncture, le point le plus immobile de la Terre elle-même immobile. Le point le plus immobile, c'est-à-dire le point le plus habitable en ce lieu de l'habitable qu'est la Terre, au centre du monde comme tout de l'habitat. À la période où il écrit les divers textes de la *Krisis*, Husserl appelle ce point : l'Europe.

Dans cette vue, Copernic et Galilée ont modifié la théorie de l'univers, ils n'ont pas modifié la théorie du monde ou plutôt ils l'ont négligée, parce qu'ils n'ont en rien touché à la question de l'habitat. Husserl est l'un des rares philosophes modernes à méditer sur l'habitat. Rare parmi les *modernes*, du moins; les Anciens, par contraste, s'interrogeaient sur l'*oikouménè*, la Terre habitée. Je rappelle au passage qu'en situant la Terre au centre du *cosmos*, ils ne l'exaltaient pas. Alexandre Kojève a soutenu, non sans arguments, que leur représentation n'opposait pas centre et périphérie, mais haut et bas; dès lors, la Terre, habitat de l'homme, se plaçait au plus bas degré du *cosmos*<sup>1</sup>.

Il n'est sans doute pas totalement aléatoire que, sous le nom de *Lebenswelt*, Husserl s'interroge sur l'habitat. En 1936, lui-même est privé d'habitat par les lois raciales : interdit d'accès à la bibliothèque de l'Université, radié du corps professoral, obligé de déménager pour éviter les insultes d'un voisin, il ne peut plus donner de conférences en Allemagne. S'il veut parler publiquement, il lui faut sortir des frontières, à Vienne, à Prague<sup>2</sup>. Or, ces frontières commencent à perdre de leur certitude, au regard de l'esprit de conquête qui anime le régime hitlérien. Avant de mourir en avril 1938, le philosophe verra Vienne tomber, en mars 1938.

1. A. Kojève, *L'Origine chrétienne de la science moderne*, Hermann, 2021. Initialement publié dans le recueil collectif *Mélanges Alexandre Koyré*, Hermann, 1964 (deux vol.).

2. C'est à Vienne et à Prague qu'il prononce, en 1935 et 1936, les conférences qui forment le noyau de la *Krisis*.

Si j'osais, je dirais, en forçant le texte de 1936, que Husserl laisse entendre un propos qu'on n'attendait pas de sa part : la question de l'habitat est autonome, tant à l'égard de l'histoire des hommes qu'à l'égard du savoir. En tant qu'autonome à l'égard de l'histoire, elle est immémoriale ; quant à l'autonomie à l'égard du savoir, *L'Origine de la géométrie*, titre donné par la traduction française, la revendique hautement. La géométrie, depuis le *Ménon* de Platon jusqu'à Kant, se présentait comme l'origine de tout savoir possible. « Que nul n'entre ici, s'il n'est géomètre », exigeait l'Académie de ses élèves. L'origine de la géométrie est donc origine d'une origine.

En tant que philosophe, Husserl se souvient des exemples choisis par Kant : selon ce dernier, les Égyptiens ont maîtrisé et peut-être inventé l'arpentage ; lorsqu'un Grec (Thalès ou un autre) passa de l'arpentage à la géométrie, il ne faut pas y reconnaître une progression continue, mais bien une rupture radicale. Or, l'arpentage avait pour mission de gérer l'habitable après les crues du Nil ; de l'habitable, la géométrie, par contraste, peut tout autant se soucier que ne pas se soucier. Dans ces conditions, on ne s'étonnera pas que Husserl prenne, sur ce point, l'exact contrepied de Kant. Je précise bien : *sur ce point*, puisque Husserl maintient par ailleurs, comme Kant et tant d'autres, que la raison théorique est née en Grèce<sup>1</sup>.

Kant insiste à plusieurs reprises sur la nécessité de séparer arpentage et géométrie. Une différence de nature les oppose. Husserl, au contraire, voit dans l'arpentage le premier geste d'où naîtra la géométrie ; il parle même à ce propos de « proto-géométrie ». Selon lui, à l'inverse de Kant, l'arpentage prépare la géométrie.

1. Reste que ses arguments engagent la question qui nous occupe : comment le monde est-il appréhendé ? Voir E. Husserl, *Sur l'histoire de la philosophie. Choix de textes*, trad. L. Perreau, Vrin, 2014.

Habitat menacé, origine de l'origine, crainte d'un exil contraint, Husserl, en tant que sujet, renvoie, sans en avoir conscience, au récit biblique de l'Exode. On y parle d'un peuple qui se demanda si le sol égyptien, arpenté après chaque crue du Nil, lui offrirait jamais un habitat habitable. Quand la réponse négative se fut imposée, les pas des marcheurs les portèrent vers l'habitat par excellence, sauf qu'il leur fallait traverser un sol inhabitable, inarpentable, désert. Or, à cause de ce peuple, à cause du nom de ce peuple dont il avait cru s'affranchir en se convertissant au protestantisme, Husserl entrevoit, pour lui-même, la possibilité d'une errance. Je ne sais s'il a jamais pensé à l'Exode. Mais les éléments qu'il rassemble paraissent s'organiser d'eux-mêmes comme les pièces d'un puzzle. Quoi qu'il en soit, si l'on s'en tient aux thèses explicites de la *Krisis*, on en tire, par implication, celles-ci : la Terre immobile avait érigé sa propre immobilité en garant de l'habitat ; parmi les lieux de la Terre immobile, l'Europe condensait en soi l'immobilité de la Terre immobile. Or, cette Europe idéale est entrée en crise. Husserl, à titre individuel, peut en témoigner.

Tout est donc apparemment simple. Les Grecs distinguaient le *cosmos* de l'*oikouménè*. Le premier peut devenir objet de la *theoria* ; néanmoins, la *theoria* elle-même s'élabore dans la seconde. Entre *cosmos* et *oikouménè*, une relation harmonieuse peut donc s'établir. Nous modernes, nous distinguons l'univers, objet de la science, et le monde habitable par l'être parlant. Nous croyons que le monde fait partie de l'univers ; de ce point de vue, il relève de la science. À ce moment, toutefois, la dimension de l'habitat est comme mise entre parenthèses. Quand cette dimension reprend ses droits, quand donc le monde est à nouveau saisi comme habitat, il ne relève plus directement de la science. C'est pourtant dans ce monde habité que s'élabore la science. C'est encore dans ce monde que nous agissons au moyen de la science. L'histoire, la politique, les

rapports sociaux, l'économie, la technique, tout cela se déploie dans le monde, à l'horizon de l'univers, certes, mais aussi dans l'indifférence de l'univers à notre égard.

Gramsci, en marxiste, diagnostiquerait là une dyschronie ; il nous inviterait sans doute à l'harmoniser, au profit de la science. Il s'appuierait sur un fait, incontestable à ses yeux et largement accepté de son temps : Marx avait élaboré une science du monde. Car le matérialisme historique unit les deux règnes : son concept de la matière lui vient de la science galiléenne ; l'historique, au sens le plus large, inclut toutes les actions humaines au sein du monde. Si l'on déplie les propositions de Gramsci, on peut les articuler comme suit : nous agissons, dans le monde, avec les instruments que nous fabriquons ; ces instruments, nous les concevons en nous conformant aux lois de l'univers que la science galiléenne nous permet de connaître ; le monde accueille nos actions, par lesquelles nous le rendons plus ou moins habitable. De ces actions, le marxisme a construit une science, tout à la fois intérieure au monde et digne de l'univers. À terme, nous pourrions ainsi rendre l'univers aussi habitable que le monde et rendre le monde aussi calculable que l'univers. La dyschronie initiale aura été ramenée à une synchronie.

Husserl, quant à lui, constate une dyschronie analogue entre l'univers et le monde. Mais, n'étant pas marxiste, il ne croit pas qu'elle puisse se réduire. Dès lors il faut choisir. La science galiléenne et Kant, à son exemple, ont soumis le monde à l'univers. Malgré son respect pour Kant, Husserl choisit l'inverse : la philosophie doit préférer le monde à l'univers. Pour cette raison, la réflexion sur la géométrie doit partir de l'arpentage et non le raturer. Plus généralement, la philosophie ne référera rien du monde à l'univers. Puisse-t-elle, au contraire, rapporter tout du monde à la Terre, centre immobile et, dans la Terre, au lieu qui, pour chacun, situe le point d'immobilité maximale. Pour le philosophe, ce point se désigne comme *ego*, à référer au *je* cartésien. De là ne suit

pas que la science de l'univers ne puisse pas et ne doive pas se poursuivre ; cependant, elle devra être incessamment rappelée à ses origines, qui partent de l'habitat.

Tout, disais-je, est apparemment simple. On aboutit certes à une alternative, mais il appartient à chacun de choisir le terme qui lui convient – ou qui convient aux circonstances. Car enfin, le même objet matériel peut relever de l'univers ou du monde. Je prends un exemple : les étoiles. Elles peuvent relever de l'univers. Dans ce cas, l'astronomie nous l'apprend, on ne peut même pas dire qu'elles soient inhabitables ; elles se situent hors de tout habitat, sans s'inscrire dans la différence de l'habitable à l'inhabitable. Elles peuvent, en revanche, relever du monde et de ce qui le rend habitable. Qu'on songe à l'orientation, arpentage du ciel, qui d'ailleurs peut servir à l'arpentage du sol.

Mais alors, les étoiles ne relèvent ni de la science ni de l'univers. Ou plutôt, elles se situent aux confins où monde et univers se conjoignent pour se séparer. Je ne fais ici que paraphraser Kant, sa doctrine du sublime et de la voûte étoilée, ouvrant, aux limites du monde visible par nos yeux, les espaces de l'univers aveugle ; je fais, plus fidèlement encore, écho à Mallarmé et à sa cosmographie de l'étoile polaire : « aussi loin qu'un endroit fusionne avec au delà » – *endroit* du monde, *au-delà* où l'univers se déploie.

Nous serions donc libres de choisir. Je crains qu'il ne faille renoncer à cette illusion. Pour entrer dans le détail, je passerai par l'intermédiaire d'une anecdote. Elle renvoie à un épisode très récent. Je suis assis au soleil. On me le fait remarquer. Je réponds : « Ce n'est pas grave ; dans quelques minutes, il aura tourné. » Un ami, très amical comme de juste, me rappelle, sourire en coin, que le soleil ne tourne pas ; puis, poussant l'amitié jusqu'aux extrêmes, qualifie ma conviction de *touchante*. Ce court dialogue, digne de Platon, m'a donné à penser.

Par indolence, j'avais manifesté que je préférais ne pas changer d'habitat. J'ai exprimé mon choix en termes pré-coperniciens. Mon interlocuteur, pour sa part, s'est montré foncièrement moderne. Sa raillerie masquait une censure. Comme Gramsci, il m'a invité à unifier mes conceptions, en les conformant au scientifiquement correct. On sait, par la science, que le soleil ne tourne pas; c'est la terre qui tourne. De même que le politiquement correct rectifie nos expressions courantes, de même le scientifiquement correct impose qu'on ne dise pas : « Je n'ai pas besoin de bouger, parce que le soleil va tourner. » Il faut dire quelque chose du genre : « Je n'ai pas besoin de bouger, parce que la terre tourne sur elle-même en 24 heures et tourne autour du soleil en 365 jours un quart; je sais que, dans quelques minutes, elle se sera déplacée et je serai à l'ombre. » Au-delà de l'anecdote, l'épisode révèle une torsion sur laquelle, jusqu'à présent, j'ai soigneusement fait silence.

En commençant mes propos, j'ai, sans insister, émis une suggestion : pour comprendre ce qu'il en est du monde comme habitat, il faut, ai-je dit, feindre d'ignorer ce que la science dit de l'univers. Je dois à l'honnêteté de souligner davantage le mot *feindre*. À moins d'ignorer effectivement, nous ne pouvons en effet que feindre l'ignorance. Le monde n'est pas seulement le nom que nous, modernes, donnons à l'habitat. Il implique un processus autrement plus lourd de conséquences. Il résume une transaction et, simultanément, la dissimule. Cette transaction, notre doctrine de l'habitat doit la conclure avec ce que la science nous enseigne de l'univers. Entre ce que nous affirmons ou nions du monde comme habitat et ce que nous savons de l'univers comme hors-habitat, nous ne choisissons pas, nous transigeons. Mais en quels termes ?

Tentons l'hypothèse la plus simple : la doctrine du monde s'adapte à la doctrine de l'univers; réciproquement, la doctrine de l'univers s'adapte à la doctrine du monde. Ce peut être sous la forme du « comme si » : on parle du monde comme

s'il se suffisait à lui-même (en attendant, par exemple, que le soleil tourne, tout en sachant qu'il ne tourne pas); on parle de l'univers comme s'il se suffisait à lui-même, sans soulever la question de l'habitat. On peut même déterminer le lieu et le signataire de la transaction : je propose de relire Michel Foucault à cette lumière. Les chapitres ultimes des *Mots et les choses* identifient *l'homme* comme auteur de la transaction. Par-delà la lettre du texte, la dernière partie de l'ouvrage implique, selon moi :

– que l'opposition entre monde et univers relève du savoir moderne;

– que l'homme, dans le savoir moderne, réconcilie les opposés : tout en se représentant le monde comme son habitat, il construit la science de l'univers;

– que les sciences dites humaines, tout en affirmant se préoccuper de l'homme, ne se donnent en vérité qu'un seul objet : l'habitabilité-inhabitabilité du monde pour et par l'homme. Sous différents labels – ethno, socio, psy, éco –, elles hésitent trop souvent entre l'exposition de ce qui est et l'exaltation de ce qui devrait être; malgré tout, leur objet a un statut déterminable. De fait, les sciences humaines devraient tout autant s'appeler « sciences mondaines », puisqu'elles ne parlent que du monde habité par l'homme.

Pour le moment, nous supposons une transaction réciproque et équilibrée. D'un côté, le monde comme habitat transige avec l'univers. Ainsi s'élabore le code de ce que j'appelais le *scientifiquement correct*; ce code détermine le bon usage : l'être parlant feint de parler du monde comme s'il ne savait rien de l'univers, tout en se souciant d'apprendre, sur l'univers, ce qu'il pense utile de savoir. Dans l'anecdote que j'ai rapportée, il importe peu que la terre tourne; cette donnée ne touche en rien la question que je me pose et qui concerne uniquement mon habitat : dans combien de temps les circonstances de cet habitat vont-elles s'améliorer pour moi? Néanmoins, dès

qu'on m'oppose l'héliocentrisme, je ne peux qu'acquiescer mollement, en vertu de ce que j'ai appris à l'école. Ce type de mollesse va souvent de pair avec les transactions.

Par ailleurs, l'univers transige-t-il avec le monde? Nous le voudrions bien. Cette demande ne cesse de traverser nos espérances. Nous croyons volontiers que la science, au sens le plus large, est, de part en part, notre œuvre. Nous croyons de plus qu'en explorant l'univers, de l'infiniment grand à l'infiniment petit, elle sauvera notre habitat, prolongera nos vies au sein de cet habitat et finira par étendre indéfiniment les limites de l'habitable. Il est vrai que la science, par elle-même, se tait sur l'habitat; il nous appartient de trouver dans son silence des éléments dont nous tirerons parti. Nous nous y employons. Si nous réussissons, alors, par la médiation de la science, l'univers aura fait sa part à l'égard du monde. Du monde à l'univers, de l'univers au monde, les deux versants de la transaction se consolident l'un l'autre.

Historiquement, on doit admettre que la transaction a été conçue en Europe, non seulement la transaction elle-même, mais aussi tout ce qui en permet la formulation. Entre les deux termes *monde* et *univers*, la distinction a été établie grâce à l'émergence de la science galiléenne. Les termes de la transaction ont été posés et se sont stabilisés dans la version heureuse que j'ai détaillée. Monde, univers, transaction, science, habitat forment, par leur articulation, ce qu'on peut tenir pour une invention européenne. Reste que l'histoire ne s'arrête pas là. Nous avons raisonné hypothétiquement, en supposant que la transaction mettait en place une réciprocité exacte. Cette version heureuse reprend, en substance, la présentation que Foucault donne du savoir moderne.

Mais les lecteurs des *Mots et les choses* se souviennent que ce dispositif, selon Foucault, touche à sa fin. Kant en avait construit l'architecture; il avait fait de l'homme la clé de voûte

de l'édifice. Si l'on reprend l'analyse qu'en donne Foucault, on peut en tirer une conclusion qu'il ne formule pas explicitement : la réciprocité, dans la transaction entre monde et univers, dépend d'une proposition décisive touchant l'homme et le monde. Étant admis que la science prend l'univers pour objet, c'est l'homme qui développe la science; il accomplit cette tâche, tout en demeurant, au sein du monde, dans son habitat. Bien que l'univers ne sache rien de l'homme ni de l'habitat, l'homme, habitant le monde, s'emploie à savoir de l'univers tout ce qu'il lui est possible de savoir.

De cette figure de l'homme, Foucault affirme qu'elle commence à s'effacer. Par ces mots, il fait ses adieux à Kant. Je ne commenterai pas plus avant son œuvre, que je tiens pour fondamentalement obscure, derrière un voile scintillant de clartés. Je me permets seulement de prendre les dernières lignes des *Mots et les choses* pour point de départ de ma propre réflexion.

Revenons sur la constellation des noms *monde, univers, transaction, science, habitat, homme*. Quand on prête attention au détail, des chicanes nouvelles viennent compliquer la donne :

– Relativement à l'univers, nous, êtres humains et parlants, ne faisons, à tout prendre, qu'une seule chose : nous articulons une science mathématisée. Soit. Pourtant, il faut bien admettre que cette science mathématisée s'articule bien plutôt d'elle-même, par notre intermédiaire. Quand il considère les processus effectifs, l'être parlant se découvre *adjutorium sine quo non* (pour reprendre un terme de la théologie catholique), le moyen sans lequel il n'y aurait pas de science; il n'est pas *adjutorium quo*, c'est-à-dire le moyen grâce auquel il y a science. Relativement à l'univers, la science est à elle-même son propre but et son propre moyen.

– Relativement au monde, nous faisons de la science un simple moyen de nos actions; ce moyen, toutefois, nous paraît chaque jour plus nécessaire.

Autrement dit, contrairement à ce que pensait Kant, la science ne définit pas l'activité de l'être humain dans le monde ; depuis la révolution industrielle, l'être humain n'a qu'une seule activité dans le monde. Elle surplombe et affecte toutes les autres : elle a pour nom la *technique*. Si la science se perpétue par elle-même au moyen des êtres humains, les êtres humains font de la science le moyen de leur technique. En cela consiste la véritable transaction aujourd'hui ; elle ne concerne plus la relation de réciprocité entre le monde et l'univers. Tout simplement parce que le monde est parti à la conquête de l'univers. Dans son avancée triomphale, il ne compte pas transiger.

On raconte qu'ayant conquis l'*oikouménè*, Alexandre pleura, désespéré qu'il n'y eût pas d'autres mondes à conquérir. Bien qu'élève d'Aristote, il manifestait, comme il le fit en d'autres circonstances, qu'il ne pensait pas comme un Grec. La période contemporaine a son Alexandre : je pense aux super-États industriels. Ceux-ci projettent de s'étendre à tout l'univers, bien au-delà du monde. Ils réfléchissent à de nouvelles formes d'habitabilité, la terre cessant de se proposer en modèle unique de l'habitat. Moyennant ces adaptations, il est possible que sous la pression du monde, des parties inhabitables de l'univers deviennent un jour habitables et, plus tard, se laissent coloniser.

Simultanément, l'être humain, dans ses formes présentes, peut cesser de proposer le modèle unique de l'habitant : on pense à modifier sa durée de vie, son rapport à son propre corps, son historicité. En touchant à l'habitant, le transhumanisme affecte les définitions de l'habitable. À cette entreprise, l'intelligence artificielle offre des moyens dont on commence à peine d'entrevoir la portée. Le transhumanisme, sans doute, n'est qu'une idéologie parmi d'autres, mais l'intelligence artificielle, pour sa part, relève de la technique dans ce qu'elle a de plus efficace. Une fois que l'on a replacé la technique au centre

du dispositif, on se rend compte qu'entre univers et monde, la transaction n'est ni égale ni réciproque. En vérité, le monde veut l'emporter sur l'univers. Il fait mine de se soumettre à l'univers, en conférant à la science la fonction de mentor. Pure grimace : quand la technique feint d'obéir à la science et à ses desservants, c'est pour commander.

Le monde ne se veut plus habitat, mais atelier-dortoir : atelier pour le travail, dortoir pour la reconstitution des forces de travail. À ce titre, il prétend devenir coextensif à l'univers. Rien de l'univers ne doit pouvoir être pensé, par principe, comme extérieur à la dimension de l'atelier-dortoir. La technique en effet s'emparera, à terme, de tout, tantôt pour s'en servir comme moyen d'une intervention, tantôt pour en faire l'objet de cette intervention. On entrevoit le prix à payer : il est double. Premièrement, en s'étendant de manière coextensive à l'univers, le monde cesse d'être habitable pour l'être parlant, sauf à changer les critères de l'habitable, et, deuxièmement, l'être parlant cesse d'y être parlant, sauf à changer les critères du parler.

Grâce à la technique, le monde peut conquérir l'univers, il peut le conquérir pour la paix, c'est-à-dire la marchandise, ou pour la guerre, c'est-à-dire l'affrontement armé. L'Europe a inventé le monde d'aujourd'hui : d'une part, elle en a inventé la technicisation et, d'autre part, elle a inventé ces deux formes de la technicisation que sont la guerre mondiale et le marché mondial. Grâce à ces innovations, elle permet au monde de s'imaginer potentiellement coextensif à l'univers, tel que la science l'a calculé et tel qu'il peut être rendu utile à l'homme technicien. À ce titre, l'Europe a longtemps été le metteur en scène, le scénariste et le protagoniste de la transaction inégale entre le monde et l'univers. On connaît le titre des spectacles produits : la Première et la Deuxième Guerre mondiale.

Aujourd'hui, cependant, elle n'est plus acteur, ni scénariste, ni metteur en scène. D'autres contrées du monde ont appris d'elle qu'on peut arraisonner l'univers au nom du monde,

quitte à ôter au monde sa raison d'être originelle. Car le monde était le nom que l'Europe donnait à l'habitat des êtres parlants. Or, en le transformant en conquérant de l'univers, elle a fini par rendre l'habitat mal habitable et l'être parlant, muet. Ses successeurs ont suivi son impulsion. Réduite désormais à demeurer dans la salle, elle assiste, en gémissant, au spectacle qu'elle avait elle-même conçu, quand elle tenait en main les clés de la puissance.

Tentons, ne serait-ce qu'un instant, de suspendre notre croyance au monde. Autonomisons la question de l'habitat. Dans la question de l'habitat, autonomisons la question de l'habitable. Pour l'être parlant, la première condition de l'habitabilité, c'est de pouvoir parler. La seconde, c'est que parler ait des effets et, notamment, des effets sur l'habitat. Entre l'être parlant et l'univers, il n'est pas besoin de transaction. Le premier n'a rien à craindre du second. Le second n'obéit qu'à ses propres lois; il n'a donc rien à craindre du premier. En parachevant sa version du monde, l'Europe en a fait une idole qu'elle a interposée entre l'être parlant et l'univers. Comme toutes les idoles, celle-ci est inutile; pire, elle est nocive. Le monde, en effet, rassure; or, tout en rassurant et parce qu'il rassure, il matérialise la peur. Nous le voyons tous les jours: au nom du monde, nous avons peur. Peur de ce qu'il peut nous faire, peur de ce que nous lui faisons. Lucrèce dénonçait la peur des catastrophes naturelles et y voyait l'origine des religions. Cette peur, nous la ressentons toujours; nous y ajoutons la peur des effets dont nous sommes la cause. En conséquence, les idolatries religieuses renaissent, fondées sur cette peur moderne.

Du monde, tel qu'il devient, on ne peut donc attendre que la peur. Mais de la peur elle-même, il n'y a rien à attendre. Pour s'en délivrer, il faut se délivrer des idoles. De celles qu'elle suscite et de celles qui la suscitent.

BANQUET 2009

« ICI, MAINTENANT, AU-DELÀ DU TOUT POLITIQUE »

## Politique du fragment

Il est probable que de la Révolution, on n'ait pu parler qu'après coup. En langue française, les historiens et les prosateurs s'y sont essayés, non sans grandeur; les philosophes se sont tus jusqu'à ce que Jean-Paul Sartre rompe le silence. Pour entendre la voix de la philosophie, il fallut, au XIX<sup>e</sup> siècle, écouter la langue allemande. Quant aux témoins directs, la plupart d'entre eux ont continué à ne savoir que dire. Leurs récits sont à la fois passionnants et décevants; quand il ne cède pas aux réticences du plaidoyer *pro domo*, le narrateur ne parvient pas à surmonter l'insaisissable des événements. Le mot, au sens du *Witz* freudien, porte souvent plus loin.

Interrogé sur ce qu'il avait fait pendant la Terreur, Sieyès est censé avoir répondu « j'ai vécu ». Vrai ou faux, l'échange doit être rapporté à la proposition de Hannah Arendt: la politique commence ou finit avec l'affirmation ou le rejet du principe *On ne tue pas son adversaire*<sup>1</sup>. Témoin éclairé de la période, Sieyès situe exactement l'antinomie de Robespierre: afin de sauver la politique, installer le hors-politique au poste de commandement. Égal en profondeur, plus surprenant par ses

1. Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique?* texte établi par J. Kohn, édition française et préface de C. Widmaier, Le Seuil, 2011.