

Le monde éclaté

Dans quels mondes vivons-nous ? d'Aurélien Barrau et Jean-Luc Nancy, Galilée, 153 p.

Juan-Manuel Garrido

Number 239, Winter 2012

Jean-Luc Nancy, lignes de sens : philosophie, art, politique

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/65862ac>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Spirale magazine culturel inc.

ISSN

0225-9044 (print)

1923-3213 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Garrido, J.-M. (2012). Le monde éclaté / *Dans quels mondes vivons-nous ?* d'Aurélien Barrau et Jean-Luc Nancy, Galilée, 153 p. *Spirale*, (239), 45–46.

Le monde éclaté

PAR JUAN-MANUEL GARRIDO

DANS QUELS MONDES VIVONS-NOUS ?

d'Aurélien Barrau et Jean-Luc Nancy

Galilée, 153 p.

S'il était nécessaire, aux yeux de Heidegger, de marquer une différence entre « la pensée » et ce qui, pour lui, se résumait au titre de « la philosophie » — distinction qui garde intacte toute son urgence et sa nécessité : la pensée, si elle pense vraiment, doit savoir quitter le refuge des savoirs donnés et accumulés, apprendre à s'exposer à l'impensé et s'efforcer chaque fois de se donner une forme (un style, une tradition, une méthode) par-delà toute forme héritée ; elle doit pouvoir devenir commencement nu et absolu —, il semble clair qu'il faut aujourd'hui affirmer, à la suite d'une certaine philosophie post-heideggérienne qui n'a jamais cherché à tourner le dos aux horizons ouverts par la question de l'être, la libération de la pensée elle-même à l'égard de ce qui, chez Heidegger, se laisse encore assurer par l'hégémonie épistémologique, phénoménologique et ontologique de « l'être ». La pensée n'est pour Heidegger proprement pensée que si elle pense l'être : c'est justement à cause de cela qu'une certaine pratique de la science et de la technique, par exemple, peut être accusée par lui de « ne pas penser ».

Mais la pensée n'a pas d'institution propre ni en propre, pas même une institution dans l'être. Elle ne saurait jamais quitter les événements « non institués », voire « infondés » de l'art, du politique, du quotidien ou de la science. La raison n'en est pas que l'être ou la vérité de l'être sont « supposés » partout, de façon explicite ou implicite, authentique ou inauthentique, mais tout simplement, que la pensée, en elle-même ou par elle-même, n'est rien. Elle n'est pas l'unité ou la même *différente* des événements concrets, dynamiques, hétéroclites de pensée qui renouvellent constamment les champs et les pratiques infiniment divers et chaque fois singuliers du politique, du quotidien, du privé, du public, de l'esthétique, de la science, des mathématiques, du « phénoménotechnique » (si j'ose employer ici ce mot célèbre de Bachelard). A-t-on jamais trouvé une « pensée pure » dont la pureté ne serait pas venue *a priori* se confondre et se contaminer avec tous ces événements (ces phénomènes, ces discours, ces savoirs, ces méthodologies, ces rhétoriques) ? A-t-on jamais trouvé une pensée qui ne se dissémine pas ou ne se disloque pas « sans cesse dans une chaîne de substitutions différentes » irréductible à tout « maître-nom », d'abord et surtout au nom de l'« être », comme l'écrit Jacques Derrida dans « La différence », *Marges – de la philosophie*, Minuit, 1972) ?

PLUS D'UN MONDE

La pensée — la diversité infinie des événements, le réel — ne peut donc pas se réguler par l'idée d'un champ, d'un horizon ou d'un monde. Au contraire, c'est toujours *en excès* de ce que nous croyons être *un monde*, *un horizon* ou *un champ* que ce qui vient de la nature, de l'histoire, de l'art, de la technique ou de la science peut effectivement arriver et donner à penser. L'épreuve du monde est toujours l'épreuve d'un excès à l'égard du monde, c'est-à-dire une démultiplication qui déstructure ou déconstruit l'idée même de « monde » : un dés-ordre primordial, structurel et structurant. C'est la thèse du dialogue qui a cours dans ce livre. Le « monde » est un concept dont la chance philosophique vient se mesurer à l'épreuve de nommer ou de laisser se nommer la désintégration désordonnée de l'ouvert et du multiple, au-delà de toute dialectique gouvernée par l'un — par « le » monde. Il se trouve qu'on n'habite pas « le » monde ou que « le » monde, s'il fait monde, doit être *plus d'un monde*.

L'EXPÉRIENCE DÉSORDONNÉE

Cet ouvrage réunit en alternance la voix de Jean-Luc Nancy que l'on dit philosophe et celle d'Aurélien Barrau que l'on dit physicien. Mais les étiquettes ne valent plus s'il est vrai qu'il s'agit de penser ce qui est forcément en excès de « la » science et de « la » philosophie. « [N]otre rencontre ne fait ni unité ni disparité. Nous nous sommes dés-étiquetés, dispersés, diffractés », écrivent-ils. La question du titre — *Dans quels mondes vivons-nous ?* — fait elle-même état de ce que le monde n'est pas *un monde* ou qu'il y a *plus d'un monde* dans toute expérience effective « du » monde. Notre concept philosophique de monde est né, on le sait, dans une grande mesure avec Kant, en réponse à la nécessité de penser le système et l'unité de l'expérience. Or le monde de la physique, de la métaphysique et de la cosmophysique, nous disent les auteurs, « est éclaté ». L'unité de l'expérience doit se chercher à même l'éclatement de l'unité de l'expérience, dans la non-coïncidence et la différence radicale de soi à l'égard de soi qui rend possible toute expérience du monde : « *Nous sommes le monde et le monde se rapporte en nous à lui-même. Cela ne veut pas dire du tout que nous serions la subjectivité du monde, mais plutôt qu'il est, lui, le "sujet" dont nous sommes un effet. Mais un tel "sujet" ne peut pas être représenté comme un "rapport à soi" sans ouvrir en lui l'écart, la distance et la*

non-coïncidence qu'implique tout rapport, à soi comme à l'autre (s'il est même possible de faire cette différence). Nous sommes ainsi nous-mêmes la non-coïncidence du monde avec lui-même. »

Dans le premier chapitre intitulé « Plus d'un », Jean-Luc Nancy écrit que l'« un » ne peut pas s'empêcher d'être plus d'un. Il est déjà un signe, il se dédouble et se répète *a priori*, il se dissémine par-delà toute retenue en soi du multiple. Dès qu'il y a quelque chose, il y a forcément *plus d'une*

Le « monde » est un concept dont la chance philosophique vient se mesurer à l'épreuve de nommer ou de laisser se nommer la désintégration désordonnée de l'ouvert et du multiple, au-delà de toute dialectique gouvernée par l'un — par « le » monde.

chose. Ainsi, les sept milliards d'humains sur la terre rendent dérisoire toute « idée » d'une « forme » ou d'une « espèce » une de ce qu'on appelle « l'homme ». L'unité « homme » est emportée par la pluralité effective et changeante des hommes et des humanités en une dissémination par prolifération, par variation, par histoire ou évolution. C'est le dés-ordre structurant les choses, dés-ordre qui, pourtant, ne se pose pas comme une unité différente des choses et de leur pluralité — unité, mouvement ou transitivité qui serait responsable, en tant que différente et par cette différence même, de leur multiplicité.

À la suite de cette ouverture, Aurélien Barrau enchaîne avec le deuxième chapitre, « Moins d'un, donc ». Car effectivement l'« un », il n'y aura jamais eu. Ce chapitre constitue un effort original et bienvenu de mettre en rapport l'idée de monde comme dés-ordre primordial avec une certaine réflexion concernant la pluralité « des mondes » présente dans la philosophie dite « analytique ». À mon avis, il ne faut pas oublier qu'il y a plusieurs origines communes — par exemple, une même admiration devant la question de l'idéalité, fortement renouvelée par la logique, les mathématiques, la psychologie et la philosophie du XIX^e siècle — entre la philosophie « analytique » et « continentale », de Bolzano, Frege, Husserl ou Russell à Quine, à Wittgenstein et Derrida. Du point de vue d'une *pensée*, il va de soi qu'on ne saurait faire prédominer le respect aveugle et stérile aux traditions, aux méthodes ou aux styles « donnés ». Le multiple ne peut se donner et se dire que de manière imprévisible. S'il est vrai, comme le soutient l'auteur, qu'en général le motif de la multiplicité des

mondes dans la philosophie analytique ne met pas en question le désassemblage originaire de l'un et par conséquent de l'idée de « monde » (les mondes selon les logiques modales sont chaque fois *des mondes*, chacun un univers unitaire), une « porosité » vient se glisser dans le *rapport même* entre les mondes : il y a forcément *renvoi*, c'est-à-dire rapport, diffraction et partant, *différence*, entre les mondes.

Dans le chapitre suivant, « De la struction » (Nancy), suivi de celui intitulé « ... et de l'unstruction » (Barrau), les auteurs introduisent le mot « *struction* » pour envisager aussi bien le monde du point de vue de sa déconstruction dans le dés-ordre que la « déconstruction » du point de vue du dés-ordre du monde. Le monde n'est pas originairement un monde de la vie — il n'est rien « originairement », sinon le dés-ordre primordial. Le monde — ou les mondes — n'apparaît pas « moins » originairement dans les sciences, dans la logique ou la mathématique, dans les idéalités — avec la « porosité » et la « béance » qui les écrivent —, dans l'observation, les objets, les instruments, le laboratoire — qui ne tient plus à la trop simple opposition avec le « naturel » (qu'il soit humain ou non humain, animal ou inerte). Le monde n'est pas à chercher dans la virginité préscientifique d'une « nature » et d'une « expérience » immédiatement accessibles dans le mouvement d'une intuition créatrice et pré- ou anhistorique. Le monde a lieu dans le monde créé, purifié, diversifié, déplié et démultiplié, mis en place par le savoir et la technique. Tout se donne originairement, c'est-à-dire non originairement, partout. Autrement dit, il n'y a rien de « plus » originaire derrière la donation en excès et en surplus des mondes. Il n'y a ni « l'être » ni la « fin » (le « dessein intelligent », par exemple) dans le monde. C'est pourquoi « *Il ne s'agit pas de fonder (autrement, ailleurs, au loin), mais de fonder. De dissoudre le réseau, de toucher l'amorphe. De s'y immiscer et de s'y penser* ». Pour penser le dés-ordre, il faut détruire, déstructurer ou déconstruire tout principe et tout élan constructeur (naturel, vital, technique ou ontologique) de l'histoire. Il faut laisser le monde se former et se déformer à même sa « *struction* » (non) originaire. « *En parlant de "nature", nous supposons ou bien nous superposons une coordination propre et immanente à la profusion des êtres (une construction spontanée ou bien divine). Avec la "technique", nous supposons une coordination réglée ou régulée par des fins repérables à partir de l'"homme" (ses besoins, ses capacités, ses attentes). En rétroagissant, si on peut dire, sur la "nature" d'où elle provient ou surgit (nous ne pouvons décider entre ces deux concepts...), la "technique" brouille les deux possibilités de coordinations. Elle invite à considérer une struction : la simultanéité non coordonnée des choses ou des êtres, la contingence de leurs coappartenances, la dispersion des profusions d'aspects, d'espèces, de forces, de formes, de tensions et d'intentions (instincts, pulsions, projets, élans). Dans cette profusion, aucun ordre ne se fait valoir au-dessus des autres : ils semblent tous — instincts, réactions, irritabilités, connectivités, équilibres, catalyses, métabolismes — voués à se prendre les uns dans les autres, à se dissoudre ou à se confondre les uns par les autres.* »