



HAL
open science

Refaire monde, introduction

Alexandre Gefen, Pamela Krause

► **To cite this version:**

Alexandre Gefen, Pamela Krause. Refaire monde, introduction. *Revue des Sciences Humaines*, 2022, Juillet-septembre 2022 (347). halshs-03914188

HAL Id: halshs-03914188

<https://shs.hal.science/halshs-03914188>

Submitted on 28 Dec 2022

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

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

Copyright

Refaire monde

Alexandre Gefen, Pamela Krause

Alexandre Gefen, Pamela Krause ; « Refaire monde », introduction, *Revue des Sciences Humaines*, n° 347/juillet-septembre 2022.

Accueillante et commune, riche de résonnances poétiques et d'un sémantisme heureux, l'idée de monde emporte pourtant avec elle bien des débats philosophiques contemporains virulents : faut-il abandonner définitivement le monde comme geste de totalisation de passé comme le font les « nouveaux réalistes » en proclamant avec Markus Gabriel que « le monde n'existe pas »¹ ? Faut-il voir dans le mot monde un geste d'arraisonnement dangereux par l'humain des ressources naturelles et des autres vivants ? Ce que le concept de monde suppose comme organisation et comme lisibilité peut-il résister aux sciences modernes attentives aux systèmes complexes et à l'imprévisibilité du monde microscopique ? Le chant du poétique de l'harmonie relève-t-il d'un lyrisme suranné ? Doit-on s'inquiéter de l'origine occidentale du concept et de l'emprise qu'il exercerait sur d'autres manières de faire monde ? Bref, le concept peut-il survivre aux critiques écologiques et postcoloniales comme aux réfutations des ontologies pluralistes ? Telles sont quelques-unes des questions que voudra traverser ce volume, où la puissance d'attraction du mot sera mise en regard avec ses périls, où une réflexion sur l'épaisseur historique du mot permettra de comprendre les débats terminologiques contemporains.

Il est vrai que, dès l'Antiquité, le mot monde engage quelque chose d'un rapt : celui d'une totalité ontique que l'opération de « mondanation » vient instaurer. L'élaboration millénaire de cosmogonies et de cosmogénèses satisfait le fantasme d'une saisie *absolue* du monde, allant jusqu'à saisir le miracle même de son apparition. Dès les âges anciens, les cosmographies décrivent (*graphein*) le monde, le dissèquent en structures, en régions, mesurent les rapports entre ses éléments constitutifs. La géographie étale le monde sous le regard, en fixe les distances, les frontières. Les discours cosmologiques (pour reprendre les analyses qu'en fait Rémi Brague²) portent le monde à une expression réflexive, interrogeant son « être » propre par nombre de philosophes. Cet ensemble de savoirs est traversé par un désir double : il vise à rendre compte de la richesse d'une *diversité* harmonieusement tournée vers *l'unité*. La musicalité propre au récit (mythologique, romanesque, philosophique), au vers poétique, au concept s'acharne à faire résonner une multiplicité refusée au chaos. L'idée de *monde* implique en effet, dès sa naissance en contexte grec, un principe d'intelligibilité subsumant chaque partie du tout :

¹ Markus Gabriel, *Pourquoi le monde n'existe pas*, Jean-Claude Lattès, 2013.

² Voir Rémi Brague, *La Sagesse du monde*, Paris, Fayard, 1999.

« L'idée du *Cosmos* est l'idée de l'*universalité objective* d'un monde Un qui relie tous les êtres selon un principe d'ordre dont l'harmonie est inhérente à la nature téléologique des choses, à leur finalité. Le séjour des êtres vivants, bêtes, hommes et dieux, s'ordonne sous le règne immanent de justice, de *Diké*; et cet ordre harmonieux du *Cosmos*, qui est aussi beauté, se tient en outre de lui-même, de toute éternité. S'il est gardé par les dieux, il n'a pas été créé. Il ne suppose pas à son principe l'activité d'un Sujet transcendant en général, la puissance d'un *Theos*, par conséquent, en qui s'origineraient les lois du *Cosmos*³. »

La pensée grecque puis judéo-chrétienne (jusqu'au IIe siècle) ne conçoit le monde qu'à partir d'une mise en ordre d'un chaos primordial (*Chaos*). La première formulation de cette plénitude est mythologique⁴ : cosmos y apparaît comme vainqueur contre le *chaos*⁵. Hésiode imagine une jarre se terminant par un col étroit d'où proviennent les racines du monde ; « Dans la jarre, des tourbillons de vent soufflent dans tous les sens : c'est le monde du désordre, d'un espace non encore orienté. Les cosmogonies racontent précisément comment Zeus, devenu roi de l'univers, a bouclé pour toujours le col de la jarre : il a scellé à jamais cette ouverture pour que le monde souterrain du désordre, — le monde où toutes les directions de l'espace sont mêlées dans un chaos inextricable, dans la confusion du haut et du bas » pour que « ce monde-là ne puisse plus émerger à la lumière⁶ ». Le monde s'oppose ainsi au *Chaos*, cette « ouverture béante, vide sans fond, sans direction, espace de chute indéfinie où rien jamais n'arrête l'errance du corps qui tombe⁷ ; une première version du mythe hésiodique donne à voir la mise en ordre du monde suite à une lutte entre le dieu et Typhon, puissance figurant le désordre. La *phúsis* des présocratiques s'entendra dans le contexte d'une *historía peri phúseos*, d'une recherche sur l'essence des choses ; y est interrogée leur naissance, leur capacité à se réguler et à se maintenir comme *totalité*⁸.

Dans la tradition judéo-chrétienne, la *Genèse* pose l'organisation du monde à partir de la mise en ordre d'un chaos (*Tohu-Bohu*) primordial tandis que le monde de la scolastique médiévale est donc glorifié comme une perfection anthropocentrée : il s'agit d'une *création* divine,

³ Jean-Marc Ferry, « L'ancien, le moderne et le contemporain », *Esprit*, numéro 133, 1987, pp. 45–68, p. 46-47.

⁴ Voir Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, ch. IV, « Eschatologie et cosmogonie » et *Le sacré et le profane*, ch. III, « la sacralité de la nature et la religion cosmique ».

⁵ « À la confusion, à la ténébreuse indistinction de Chaos s'opposent la netteté, la fermeté, la stabilité de Gaïa. Sur la Terre, toute chose se trouve dessinée, visible, solide. On peut définir Gaïa comme ce sur quoi les dieux, les hommes et les bêtes peuvent marcher avec assurance. Elle est le plancher du monde », note Jean-Pierre Vernant, *Religions, rationalités, politique*, Tome I, Paris, Seuil, 2007, p. 19.

⁶ Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les grecs*, Paris, La découverte, 1996, p. 205.

⁷ *Ibid.*, p. 222

⁸ Voir notamment Gérard Naddaf, *Le concept de nature chez les présocratiques*, tr. Benoît Castelnérac, Paris, Klincksieck, 2008.

obéissant à une finalité — vision que ne manquera pas de reprendre la cosmologie rationnelle (notamment Leibniz dont la philosophie fait l'objet d'un examen poétique et axiomatique par Dominique Château). Désacralisé par l'entreprise scientifique, il obéira cependant toujours à des lois qui en circonscrivent l'imprévisibilité et la discontinuité. La cosmogonie scientifique — de Galilée à l'astrophysique actuelle⁹ — cherche à reconstituer, par la précision du calcul, les processus par lesquels le monde s'est constitué comme unité. Les récits mythologiques, philosophiques et scientifiques cherchent à faire *résonner* l'unité foisonnante du monde, à en défier la silencieuse majesté. L'Antiquité gréco-romaine (notamment Pythagore) étudie la musique des sphères — l'univers étant régi par des rapports numériques harmonieux et les distances entre planètes réparties selon des proportions et intervalles musicaux. Platon compare dans le *Timée* le mouvement des astres aux danses d'un chœur ; Aristote dans son *De sensu* cherche à repérer des rapports numériques entre couleurs et intervalles — fantasme qui prendra une allure plus scientifique avec Kepler (*Harmonices Mundi Libri V*). Kepler a en effet cherché à dégager une musique céleste à partir des rapports entre les vitesses des planètes, laquelle s'entendrait du soleil ; Newton visera à déterminer une loi *physique* permettant d'explicitier la relation entre les sept couleurs du spectre de la lumière et les sept intervalles musicaux dans le système d'octave.

Ces rêves d'une plénitude cosmique accompagnent la pensée occidentale, ressurgissant à des époques où le monde est en proie au *désenchantement* : tel est peut-être le cas, si l'on suit la réflexion de Guillaume Dreidemie dans ce volume, de la reprise de la cosmologie antique (notamment celle d'Empédocle et de Chrysippe) par le romantisme allemand (Hölderlin et de Novalis).

À l'aube de la littérature moderne chez ces romantiques allemands, ces rêves d'*harmonie* du monde sont corrélés à l'idée de beauté : *Kosmos* désigne la beauté du *manifeste*¹⁰ dont l'apparition justifie le *thaumazein* et le chant poétique. Cette accointance lyrique du monde remonte peut-être aussi loin que le chant psalmique célébrant la *beauté* de la création : la métrique poétique se pense souvent comme le reflet de l'harmonie de la création dont elle doit agencer l'harmonie : c'est le cas chez Du Bartas, Whitman, Claudel, Ponge, Césaire, Saint-John Perse, Borges, etc.) C'est à ce titre que le monde est digne d'éloges poétiques : tel est le parti pris de la réflexion de Stéphanie Hage. Mais les modernes sont particulièrement sensibles à la frénésie du foisonnement mondain et au vertige qui l'accompagne : depuis que l'astronomie galiléenne, les physiques cartésienne et newtonienne ont signé le passage d'un « monde clos à l'univers infini¹¹ », l'entendement ne peut que se noyer devant le « nombre si incalculable de conséquences extrêmement matérielles, concrètes, contingentes » que suppose un simple étant, dépassé qu'il est par « la supposition d'une infinité si vertigineuse d'objets, de gestes, de paroles¹² ». Ce risque de *saturation* phénoménale fait *planer le monde un peu dans les nuages*

⁹ Voir notamment *Le Traité du monde* de Descartes (1633) et *La théorie du ciel* de Kant (1775).

¹⁰ Voir Homère, *Illiade*, XIV, v. 187 ; Hésiode, *Théogonie*, v. 587 ; *Les Travaux et les jours*, v. 74.

¹¹ Alexandre Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Tel Gallimard, 1973.

¹² Olivier Rolin, « Une étoile d'images », dans *Le monde*, Paris, Gallimard, 1989, p. 2.

selon le mot d'Olivier Rolin. Les sciences modernes systématiques liées au XIXe siècle, à une époque où les moyens de communications et de transports rendent le globe descriptible et parcourable, tendent de continuer à aligner le monde naturel sur l'entendement humain et s'efforce de le rendre toujours accessible : ce besoin de maîtrise est peut-être à l'origine du pari fou que constitue *Le tour du monde en 80 jours* — projet repris par Jean Cocteau (qui en avouera la difficulté technique, 100 ans plus tard), Blaise Cendrars (*Du monde entier au cœur du monde*), Nicolas Bouvier (*L'usage du monde*) et, plus récemment, par Olivier Rolin (*L'invention du monde*), par Laurent Mauvignier (*Autour du monde*) et par Frédéric Beigbeder (*Windows on the World*). La notion de *roman-monde*, objet de l'article de Laude Ngadi Maïssa, déploie une représentation inventoriée d'une globalité luxuriante, d'un *imago mundi* ravivant le rêve du livre total mallarméen à l'heure de la mondialisation de l'information.

Une autre réponse à la fissuration de l'idée de monde est le projet d'une phénoménologie littéraire : ainsi, Michel Collot propose de recourir à la phénoménologie de la perception pour comprendre les mondes poétiques de Lorand Gaspar, de Jacques Réda, de Philippe Jaccottet, d'Yves Bonnefoy. Posé comme l'horizon des horizons¹³, comme un processus de totalisation inachevable, le monde sort de son silence par l'expérience poétique. Dans ces œuvres, la poésie met en scène la condition de l'entrelacs (Merleau-Ponty) qui lie l'homme à la chair du monde, dans une attention resserrée portée à la « présence sensible au monde¹⁴ »

Si le rêve d'une unité harmonieuse du multiple est encore aujourd'hui consubstantiel à la définition du monde, c'est en vertu de sa dimension politique et sociale : le mot monde dit quelque chose d'une volonté d'humaniser la variété des phénomènes perçus. Retisser les territoires, refaire communauté, réparer les factures socio-économiques, repenser l'habitation de l'anthropocène dans son milieu sont autant de préoccupations assumées par les *repair studies*, par *l'écopoétique* (Pierre Michon, Richard Millet, Jean-Claude Pinson, Alexandre Gefen, Pierre Schoentjes¹⁵) ou encore par *l'écophilosophie* (voir notamment l'écosophie de Guattari). Mobilisant souvent la notion d'empathie dans le contemporain, la question du monde permet de penser les modalités de *l'être ensemble au monde* ; elle convoque donc nécessairement la question de *l'universel* — mot dont l'étymologie rend parfaitement compte de cette *torsion* vers l'unité¹⁶. Examinant le lien entre le monde et l'universel, l'article de Jason Hong en souligne parfaitement la violence. L'universalisme et le cosmopolitisme auraient en

¹³ Voir Michel Collot, *L'Horizon fabuleux*, Paris, José Corti, 1988 ; *La Poésie moderne et la structure d'horizon*, Paris, PUF, 1989.

¹⁴ Jean-Claude Pinson, *Pastoral. De la poésie comme écologie*, Seyssel, Champ Vallon, 2020, p. 74. Voir Jacques Tassin, *Pour une écologie du sensible*, Paris, Odile Jacob, 2020 ; Baptiste Morizot, *Manières d'être vivant : enquêtes sur la vie à travers nous*, Paris, Actes Sud, 2020,

¹⁵ Voir notamment Alexandre Gefen, *Réparer le monde : la littérature française face au XXIème siècle*, Paris, José Corti, 2017 ; Pierre Schoentjes, *Littérature et écologie. Le mur des abeilles*, Paris, José Corti, 2020 ; Edward Wilson, *Biophilie*, tr. fr. Guillaume Villeneuve, Paris, Corti, 2012.

¹⁶ En effet, le concept d'universel (*universus*) signifie *se tourner d'un seul élan vers*. Voir à ce sujet l'essai de Jean-Claude Milner, intitulé *L'universel en éclats*, Paris, Verdier, 2014.

effet tendance à unifier l'hétérogène : le fanatisme unitaire que suppose la notion de monde peut-il réellement servir un programme de cohésion ? L'universalisme et le cosmopolitisme incarnés par le monde risquent en effet sinon d'annuler, du moins d'exclure la différence en présentant une version unique de l'homme et de son être au monde.

Marc Froment-Meurice a souligné en effet très bien les dangers que présente la torsion unitaire du *Kosmos* : « Un seul monde, une seule langue, un seul Empire : vieux rêve qui, depuis la *pax romana* jusqu'au *Reich* et à présent le Logiciel-Universel ne cesse de hanter l'humanité¹⁷ ». L'ontologie pluraliste (telle qu'elle se donne notamment à lire chez Donna Haraway et les néo-réalistes) permet de concevoir une pluralité de mondes, de faire-mondes, de ménager une place à l'altérité, figurant comme une réponse à la violence coloniale de l'universalisme, élaborant une cosmopolitique « plus ouverte que l'universalisme humaniste européen », « plus consciente de la pluralité des *worldings* indigènes et non occidentaux qui composent la scène post-mondialisation ». Une telle réponse échappe-t-elle toutefois à l'irréductible violence du monde ? L'article de Thomas Mercier interroge à partir de Derrida la capacité d'une telle ontologie à surmonter le risque d'essentialisation qui guette la pluralité des mondes, posés « comme tels » dans leur vérité objective.

On ne saurait ainsi sous-estimer la violence qu'abrite le concept de monde, celle de l'accessibilité et de l'homogénéité : y compris dans son cosmopolitisme, la pensée occidentale s'est arrogé le droit d'en être le *maître et le possesseur*. Conduire sa pensée, n'est-ce pas être amené à se sentir « partout chez soi » — formule pour le moins conquérante (osons le mot : *impérialiste*) et que l'on retrouve dans la définition que donne Novalis de la philosophie, proprement *nostalgique* ? La maîtrise totalisatrice du monde conduit la pensée eurocentrée au triomphe sans partage de la technique (*Gestell*¹⁸), de l'ordonnancement calculateur et systématique du tout de l'étant (y compris le langage universalisé et *informatique*, sommé d'exorciser l'épisode *punitif* de la tour de Babel) uniformisé et mis à la disposition d'une consommation aveugle. En se ramifiant comme un réseau d'informations (réseau matériel ou dématérialisé, comme internet) sous l'impulsion de la cybernétique, le monde de la technique assujettit sa diversité à une homogénéisation spatio-temporelle. Le rythme frénétique et Molochien de cet *arraisonnement* pousse le monde jusqu'à son auto dévoration, voracité concrétisée avec la découverte de la bombe atomique, moyen ultime de détruire le monde, ont souvent affirmés les philosophes du XX^e siècle. À la contemplation de la beauté du monde, au plaisir pris à l'observation de son déploiement (de son *éclat*, diraient les Grecs) se substitue le règne du calcul spoliateur de la nature (conduisant à des perturbations écologiques extrêmes et irréversibles, à l'érosion de la biodiversité...). La perte, la privation de monde (*Weltverlust*, *Weltlosigkeit*) est une douleur qui hante la philosophie de Martin Heidegger, d'Hannah Arendt, de Günther Anders, de Karl Löwith, de Hans Jonas, d'Herbert Marcuse, de Jan Patočka ; elle est au cœur de l'écocritique. Éprouvant le retrait des dieux et la perte de l'unité cosmique, l'anthropologie théâtrale de Jerzy Grotowski (examinée par Samuel Lhuillery)

¹⁷ Marc Froment-Meurice, « À l'image de rien » dans *Le monde*, Paris, Gallimard, 1989, p. 11.

¹⁸ Voir notamment Martin Heidegger, *Essais et conférences*, tr. André Préau, Paris, Gallimard, 1958.

recourt à une approche ritualiste, nostalgique d'un cosmos plénier. C'est donc l'« évanescence » du monde qui le met paradoxalement au-devant de la scène — paradoxe que souligne très finement l'article de Chiara Mengozzi.

Après la crise sanitaire mondiale du COVID et les appels à la démondialisation issus des idéologies souverainistes comme de la sensibilité écologique, les confinements, les formes variées d'isolement et de désocialisation, l'invitation au retour aux structures sociales élémentaires, l'inaccessibilité de la nature, la virtualisation des rapports humains, la fin des voyages, le règne totalitaire de la technique, n'ont pourtant pas eu raison de notre désir d'accéder au monde, d'écrire le monde, de faire monde. Rendre hommage à la multiplicité et à l'hybridité du monde, tel est encore le projet de l'esthétique foisonnante d'Édouard Glissant, examinée par Aliocha Lasowski. Telle est aussi l'ambition d'Aimé Césaire, de Léopold Sédar Senghor, de Patrick Chamoiseau, des signataires du manifeste « *littérature-monde* », de Felwine Sarr, d'Achille Mbembé Mbembe comme le souligne Jason Hong ; telle est aussi la vision des *world literature studies* notamment établies par Pascale Casanova, par David Damrosch et par Franco Moretti, dont Jean-Marc Moura propose un examen attentif ; heurter la temporalité humaine—celle, totalitaire, de la globalisation — au rythme majestueux de la *planète* (conversion à laquelle nous invite Chiara Mengozzi, la planète ne se soumettant pas à la dynamique totalisatrice de la globalisation et au système univoque de valeurs et d'échanges, permettant ainsi de penser une habitation authentique, non extractiviste du monde) ; en faire éclater *l'unité*¹⁹ ; permettre l'émergence de l'évènement²⁰, du miracle de l'imprévisible (Jim Gabaret examine la construction de mondes de « fiction hors -science », dont l'irrégularité et la contingence compromettent la continuité et la régularité du cosmos) ; recueillir l'incompréhensible beauté du ciel, éprouver la *familière incompréhensibilité du monde* (méditation à laquelle nous invite la très belle contribution de Christian Doumet) ; succomber aux tentations acosmiques, *anachorètes*, autoréférentielles (telquelistes), trouver une *idiorrythmie* accordée à une *cosmorrythmie*, parvenir au moyen de s'éprendre, malgré tout, du monde (traversée contée par la contribution de Jean-Claude Pinson) figurent alors comme autant de possibilités contemporaines d'habitation au monde.

¹⁹ Nelson Goodman, *Manières de faire des mondes*, tr. fr. Marie-Dominique Popelard, Paris, Folio Essais, Gallimard, 2006. Markus Gabriel va jusqu'à nier l'existence du monde dans *Pourquoi le monde n'existe pas*, tr. fr. Georges Sturm, Paris, Livre de Poche, 2015.

²⁰ Voir notamment Claude Romano, *L'évènement et le monde*, Paris, PUF, 2021.

