

Pluralité des mondes, pluralité des temps.

— *Compositions, conflits, apprentissages*

(J. Pieron, XX^e Congrès AIEJI, Lausanne, 6 septembre 2022)

<https://aieji2022.ch/fr/>

À l'orée de cette conférence, je voudrais vous lire une petite histoire de monde(s). Cette histoire a été racontée à la fin des années 1930 par le philosophe Étienne Souriau, et relayée récemment par David Lapoujade, dans un petit livre destiné à faire redécouvrir la pensée de Souriau. Cette histoire décrit une situation très ordinaire et pourtant lourde de sens, une situation qui condense un problème philosophique : le problème de la pluralité des mondes. Lisons donc ensemble cette petite histoire de monde(s).

« Je pense à un petit enfant qui avait disposé soigneusement, longuement, divers objets, grands et petits, d'une façon qu'il pensait jolie et ornementale, sur la table de sa mère, pour faire « très plaisir » à celle-ci. La mère vient. Tranquille, distraite, elle prend un de ces objets dont elle a besoin, en remet un autre à sa place ordinaire, défait tout. Et quand les explications désespérées qui suivent les sanglots refoulés de l'enfant lui révèlent l'étendue de sa méprise, elle s'écrie désolée : ah ! mon pauvre petit, je n'avais pas vu que c'était quelque chose ! (AA, 17) » (É. Souriau, *Avoir une âme* [1939], cité par D. Lapoujade, *Les existences moindres*, Minuit, 2017, p.37.)

Cette histoire est relayée par David Lapoujade au début d'un chapitre intitulé « Comment voir ». C'est une histoire qui nous raconte comment une personne peut *ne pas voir*, peut rater complètement ce qu'elle a pourtant sous les yeux ; et comment cette façon de ne pas voir, de rater ce qu'on a sous les yeux, aboutit non seulement à passer à côté de ce qui doit être vu, mais aboutit aussi, plus radicalement, à la destruction de ce qui n'a pas été vu, ainsi qu'à la destruction du monde qu'il constitue et dans lequel il s'insère. C'est donc une histoire d'aveuglement et de violence. Le paradoxe et la beauté troublante de cette histoire est que la violence n'y est pas le fruit d'une hostilité ou d'un acte délibéré d'agression, mais qu'elle se joue au contraire entre deux personnes qui se veulent du bien. C'est une histoire de violence exercée par une personne sur une autre qui lui est proche, et à qui la première personne ne veut pourtant que du bien.

L'histoire de Souriau est une histoire d'aveuglement et de violence. C'est une histoire de violence comme suite de l'aveuglement qui découle d'un manque d'attention. Ce manque d'attention de la mère à l'égard de la production de l'enfant n'est pas purement contingent, mais il a ses raisons, des raisons pour ainsi dire structurelles : il découle du fait que l'attention de la mère n'est pas focalisée de la même manière que l'attention de l'enfant. Si ces deux attentions ne se focalisent pas de la même façon, c'est parce que la mère et l'enfant évoluent dans des mondes différents, et que chacun de ces mondes fonctionne d'abord comme un horizon global de sens, un horizon qui préfigure et qui guide une certaine manière de percevoir et de prêter attention, mais aussi une certaine manière d'agir.

Cette façon d'entendre le concept de *monde*, comme un horizon global de sens qui guide des manières de percevoir et des manières d'agir, est emblématique d'un certain moment philosophique du début du XX^e siècle. Ce moment philosophique s'illustre dans l'éthologie de von Uexküll et dans la philosophie de Heidegger — qui reprendra ce concept de *monde* pour en faire un des piliers de sa description des structures de l'existence humaine. Von Uexküll introduit pour sa part le concept de *monde* dans le domaine de l'éthologie — une science qu'il ne conçoit plus seulement comme l'étude du comportement des animaux, mais également comme l'étude de leurs mondes. Sa description frappante du monde de la tique est à juste titre restée célèbre. Selon von Uexküll, le monde de la tique se caractérise par l'articulation de trois caractères : l'odeur de transpiration ; la chaleur de l'animal rencontré ; l'absence de poil de la zone à atteindre — ce sont les seuls éléments que la tique va retenir de la diversité foisonnante de la nature, les seuls caractères qui vont compter pour elle, les seuls auxquels elle va prêter attention. À ces trois perceptions privilégiées (odeur, chaleur, absence de poil) correspondent trois modalités d'action de la tique : se lâcher du haut de sa branche ou de son brin d'herbe ; restée accrochée à l'animal identifié comme animal à sang chaud ; enfoncer sa tête dans la peau de l'animal pour en aspirer le sang. En un certain sens, le monde de la tique représente l'épure réalisée du concept de *monde* : il suffit en effet de trois caractères pour déployer un horizon global de sens qui enveloppe l'animal à la façon d'une bulle¹ et qui va orienter toute son existence.

Ce que nous dit l'histoire de Souriau, si on la reprend à la lueur de cet usage du concept de *monde*, c'est ceci : parce que la mère et l'enfant n'évoluent pas dans le même monde, ne s'entourent pas du même horizon de sens, ils ne

¹ La bulle de savon est une métaphore que J. von Uexküll affectionne pour figurer la façon dont chaque animal est en quelque sorte enveloppé et enfermé dans son monde propre.

voient pas non plus la même chose au même endroit. — Ce que cette histoire nous dit aussi incidemment, c'est que le monde comme horizon global de sens structure une certaine manière d'appréhender l'espace : il permet de l'appréhender comme un espace qui n'est pas neutre ou indifférent, mais comme un espace dans lequel les choses ont une place, et peuvent être ou non à leur place, peuvent se donner comme « bien rangées » ou au contraire comme étant « dans le chemin » — bref comme opportunes ou inopportunes. Ceci est très lisible dans le comportement de la mère, dont Souriau nous dit qu'elle se sert d'un des objets parce qu'elle en a justement besoin, et qu'elle en range un autre à sa place habituelle parce qu'il n'avait rien à faire au milieu de la table. On pressent déjà, mais je n'en dirai pas plus ici, que le monde comme horizon global de sens structure également une certaine manière d'appréhender le temps.

Ce que la petite histoire de Souriau met donc en scène, si on la lit à la lumière de von Uexküll, de Heidegger, et de leur usage du concept de *monde*, c'est le fait que plusieurs mondes coexistent — c'est la coexistence d'une pluralité de mondes. Au départ d'une même réalité physique, la mère et l'enfant découpent deux horizons de sens différents, qui canalisent leurs modes d'attention et leurs façons de percevoir, et qui orientent leurs façons d'agir. Le malentendu entre eux est dû au fait qu'ils ne s'aperçoivent pas qu'ils vivent dans des mondes différents. L'histoire rapportée par Souriau est l'occasion pour les deux protagonistes de l'apprendre chacun à sa façon, je dirais chacun à ses dépens.

Cette première lecture de la petite histoire de Souriau est pourtant loin d'épuiser la richesse. On pourrait en proposer au moins une seconde lecture, guidée par les préoccupations de la philosophie et de l'anthropologie contemporaines — et j'entends ici par *contemporaines* la philosophie et l'anthropologie des premières décennies du XXI^e siècle. C'est que le concept de *monde* a fait retour dans ces disciplines, mais d'une manière nouvelle. Le monde y désigne désormais quelque chose qui ne relève plus seulement de la sphère du sens ou de la signification (sphère que j'indiquerai par la suite en utilisant l'adjectif *sémiotique*) ; le monde désigne un tissu qui entremêle, de façon inextricable, la dimension du sens et la réalité matérielle, la matérialité. Une philosophe américaine contemporaine, Donna Haraway, désigne cette intrication du sens et de la matérialité au moyen d'un adjectif qui est aussi un concept philosophique : *matériel-sémiotique*, écrit en un seul mot avec un tiret au milieu. Ce qu'elle essaie d'indiquer par ce geste de création conceptuelle, c'est l'abandon d'une façon de penser le sens ou le

monde comme projection, comme un horizon projeté² sur une réalité matérielle qui serait en elle-même insignifiante, ou a-signifiante, et qui serait aussi indifférente à cette projection.

Pour bien saisir le contraste entre la nouvelle approche matérielle-sémiotique du monde et l'approche en termes de projection de sens sur une nature insignifiante et indifférente, je vous propose une analogie littéraire. On peut en effet rapprocher l'idée de projection de la façon dont les romanciers de la fin du XIX^e siècle nous racontaient l'amour : un héros mâle rencontre une demi-mondaine, et il y voit une madone de Raphaël ou une nymphe de Botticelli — ce qui, dans un premier temps du moins, va le mettre très en émoi, avant de donner lieu à une longue déconfiture (pour ne pas dire débandade), qui parfois finit très mal. Du point de vue de ce type de roman, le héros projette du sens et des valeurs sur une réalité qui, en elle-même, n'est pas à la hauteur de ses projections, et, bien évidemment, il finit cruellement déçu — quand il ne met pas à mort l'objet de son désir³, pour le punir de ne pas avoir été à la hauteur de ses projections. L'équivalent littéraire de l'approche matérielle-sémiotique du monde, par contraste avec l'idée de projection, ce serait une histoire dans laquelle l'objet du désir serait déjà porteur de sens, de valeur et de qualités remarquables avant tout investissement par l'amante ou l'amant ; une histoire dans laquelle l'amour serait non pas une projection unilatérale, mais une création de sens véritablement partagée, qui s'effectuerait dans le travail de la relation entre amants ; une histoire dans laquelle la relation des amants ne se bornerait pas à les révéler l'un à l'autre, mais serait l'occasion que l'un et l'autre se façonnent mutuellement, apprennent l'un de l'autre, s'hybrident l'un au contact de l'autre.

Dans la philosophie et l'anthropologie contemporaines, le monde ne se déploie plus comme un horizon ou une bulle de sens immatérielle, qui envelopperait une subjectivité donneuse de sens, et viendrait filtrer son rapport à la réalité matérielle ; la sphère du sens est ramenée au sol boueux de la vie terrestre, à la mêlée ou à l'entremêlement des choses et des êtres, au tissage mouvementé de leurs relations. La métaphore qui permet de saisir cette nouvelle conception du sens et du monde comme inséparables du brassage perpétuel et des choses et des êtres n'est donc plus celle de l'horizon ou de la bulle : c'est celle du tissu ou plutôt du tissage perpétuel, en tant qu'il entrecroise une série de fils bien matériels, et en tant que cet entrecroisement fait émerger des figures, des valeurs et des motifs qui sont en eux-mêmes porteurs de sens. Le sens et la matérialité des relations sont

² Par l'humain ou par les animaux d'une même espèce.

³ Littéralement ou par un détour métaphorique de la narration.

désormais conçus comme indissociables, de sorte que toucher à la matérialité des relations, c'est du même coup toucher à la sphère du sens, et vice versa. Tout ceci a des conséquences importantes quand on s'intéresse non seulement à la pluralité des mondes, mais aussi au problème de la rencontre et de l'interaction de ces mondes pluriels les uns avec les autres, bref à la façon dont les mondes composent et se recomposent.

Il est probable que tout ce que je viens de vous dire du monde comme tissage matériel-sémiotique ne soit pas encore tout à fait clair ; je ne m'en étonnerais qu'à moitié. Mais je voudrais continuer à avancer, en faisant le pari que les notions philosophiques s'éclairent aussi dans leur usage et leurs conséquences. Je voudrais revenir à la petite histoire de monde(s) rapportée par Souriau, et essayer de la raconter encore autrement — essayer de la raconter à partir de ce que la philosophie et l'anthropologie contemporaines nous permettent d'y voir. Quand je lis la petite histoire de Souriau avec les yeux ou les antennes que m'ont greffées l'anthropologie et la philosophie contemporaines, je prête attention à des choses que je n'y aurais pas vues il y a vingt ans. Ce que je remarque d'abord dans cette histoire, ce sont les gestes des protagonistes, dans toute leur matérialité-sémiotique. Geste de l'enfant, d'abord : disposer des objets sur une table. Ces objets, joliment disposés, ne témoignent pas seulement du monde de l'enfant, ils le constituent. Le monde, ici comme monde de l'enfant, n'est pas un horizon de sens ou une perspective donnée une fois pour toutes, dans une sphère détachée de la matérialité et sans incidence sur elle : le monde est une perspective incarnée, enchâssée dans un agencement matériel, une perspective qui n'existe et ne subsiste qu'à être sans cesse ré-exprimée, ré-effectuée dans les choses et dans la matière, dans la disposition et le soin des choses matérielles, dans le tissage de leurs relations. Pour le dire de façon imagée, le monde fait l'objet d'une série d'opérations de maintenance. Ce qui est dit du monde de l'enfant est bien sûr aussi valable du monde de la mère. Lui aussi n'existe qu'à s'effectuer et à s'exprimer dans les choses et leurs relations ; lui aussi n'existe que dans des opérations de maintenance.

Dans la scène décrite par Souriau, le monde de l'enfant entre en collision avec le monde de la mère. Le monde de l'enfant n'existe qu'à être effectué dans un agencement d'objets, mais ces objets possèdent la particularité de relever *aussi* du monde de la mère. Ils relèvent de deux mondes différents, ils sont situés à l'intersection ou à la croisée des mondes. Parce que le monde de la mère est structuré autrement, et que lui aussi n'existe que dans une ré-effectuation permanente, dans une maintenance toujours recommencée, la mère va dans le même geste, et presque automatiquement, à la fois rater ce

qu'il y a à voir depuis le monde de l'enfant et détruire le tissu de relations qui permettait au monde de l'enfant de s'effectuer en s'exprimant, de s'exprimer en s'effectuant. — Reprenons. La mère ne voit pas. La mère ne voit pas qu'il y a quelque chose à voir. La mère ne voit pas ce que voit l'enfant. La mère voit autre chose — non pas quelque chose mais un rien, du désordre, du bruit. La mère ne voit pas sans agir, sans opérer la maintenance du monde depuis lequel elle voit — ce qui s'opère ici dans le geste de ranger, de remettre les choses à leur place. Ce faisant, la mère détruit l'effectuation actuelle du monde de l'enfant, elle détruit l'incarnation ou l'ancrage matériel de la perspective de l'enfant — c'est-à-dire qu'elle détruit le monde de l'enfant comme tissu indissociablement matériel-et-sémiotique.

Ce qui est frappant dans la petite histoire de Souriau, c'est que la mère accomplit un acte d'une grande violence (— une violence qui s'atteste dans les sanglots de l'enfant, lequel fait pour un temps une petite expérience apocalyptique, une expérience de fin du monde, de destruction ou d'anéantissement du monde) sans même s'apercevoir de ce qu'elle accomplit. Un monde vient en heurter un autre, un monde entre en conflit avec un autre, sans même que ce heurt ou ce conflit ne soit visible — du moins pour la mère, qui est ici en position de force, en ceci que son monde triomphe sans partage du monde de l'enfant. Un monde compose brutalement avec un autre, mais sans que cette composition ne soit thématifiée ni discutée, et sans qu'elle puisse l'être, puisque la mère ne s'aperçoit même pas qu'il y a dans la situation l'occasion et la mise en œuvre d'une composition des mondes. Pourtant, dans un second temps, après l'explosion des sanglots, il y aura apprentissage, et cet apprentissage se fera à double sens. L'enfant aura sans doute appris quelque chose du monde de la mère, et plus largement du monde des adultes, et la mère certainement appris quelque chose du monde de l'enfant. La prochaine fois, elle y regardera peut-être à deux fois avant de ranger ou du moins elle négociera la chose autrement.

Lue à travers le type d'attention que la philosophie et l'anthropologie contemporaines rendent possibles, la petite histoire de Souriau fonctionne comme emblème du heurt et de la composition des mondes, de leurs rencontres indissociablement matérielles-et-sémiotiques, de la violence ou de la conflictualité que ces rencontres peuvent charrier, et des apprentissages dont elles sont quelquefois l'occasion. La petite histoire de monde(s) racontée par Souriau est une histoire qui finit relativement bien, parce que les usagers des mondes qui s'y entrechoquent sont dans une relation privilégiée, et que le travail de l'amour y crée l'occasion d'un

apprentissage réciproque. Toutes les histoires de monde(s) n'ont pas l'heur de finir aussi bien.

Ce que j'ai fait jusqu'ici, c'est déplier les enjeux du problème de la pluralité et de la composition des mondes. Si j'ai pris le temps de le faire, c'est parce que je crois que ce problème concerne au premier chef les éducateurs et les travailleurs sociaux que vous êtes. Je fais en effet l'hypothèse que votre travail vous met jour après jour en position de médiateurs, d'intercesseurs entre les mondes, et qu'il fait aussi de vous des acteurs privilégiés dans la dynamique de composition des mondes — cette dynamique qui oscille entre la violence d'un conflit qui souvent ne dit même pas son nom, et l'éventualité d'un apprentissage mutuel : un apprentissage qui ne se ferait pas à sens unique, un apprentissage qui ne serait pas seulement l'adaptation forcée des personnes minorisées, ou précarisées, aux usages du monde majoritaire, mais l'occasion d'une hybridation réciproque des mondes et des usages ainsi mis en présence.

Je crois que les philosophes sont souvent mal placés pour apporter des solutions mais qu'ils sont par contre assez bien outillés pour poser les problèmes, pour expliciter ou éclairer d'un jour nouveau les enjeux et le sens des situations. En vous proposant deux lectures successives de la petite histoire de Souriau, j'ai donc commencé à faire mon travail de philosophe. Si j'ai décidé d'emprunter cet itinéraire pour aborder la question du temps, c'est aussi parce qu'il m'apparaissait comme un moyen assez économique de faire sentir quelques-unes des contraintes ou des réquisits qui pèsent sur la pensée philosophique quand on pose aujourd'hui la question du temps. En prenant en compte ces contraintes et ces réquisits, je tente de faire en sorte que ma pensée philosophique soit bien une pensée du début du XXI^e siècle — et non une pensée de la fin du XIX^e.

Mon travail philosophique sur le temps concerne au premier chef la question de la *temporalité*, que je définis comme une façon de composer ou d'engrener les trois moments du temps (ou les trois valeurs temporelles) que sont le présent, le passé et le futur. Mon travail consiste à construire le cadre et les outils conceptuels qui permettent d'appréhender les différents moments du temps autrement que comme les attitudes existentielles d'une conscience ou d'un sujet transcendantal — et par *attitude existentielle*, je vise ce qu'on désigne quand on parle de « se projeter dans l'avenir » ou de « retenir le passé ». Quand on manipule ce genre d'expressions, on place toute l'agentivité, toute la puissance ou la capacité d'agir du côté du sujet, et non pas du côté des choses ou du monde. Mon travail philosophique vise à

restituer de la puissance d'agir aux choses et au monde, pour développer une pensée relationnelle, une pensée écologique des mondes, des milieux et des relations d'interdépendance. Dans cette veine, mon travail philosophique sur le temps vise à ouvrir la possibilité d'appréhender présent, passé et futur comme autant de valeurs ou de figures qui se dessinent dans l'agencement matériel des choses et des êtres, comme autant de motifs dans le tissu matériel-sémiotique des relations qui font monde(s).

Pour ce faire, je développe une approche qui permet de considérer les trois moments du temps (présent, passé et futur) comme trois modes d'existence à part entière, c'est-à-dire comme trois façons différentes pour les choses et les événements d'exister. Cette démarche présuppose qu'*exister* ne se dit pas en un seul sens, mais qu'on peut au contraire exister sur des plans et selon des modes d'existence différents. C'est là une grande différence avec la façon habituelle de concevoir le temps, qui considère que seul ce qui est présent existe à proprement parler, alors que l'avenir et le passé n'existent pas ou plus vraiment. Dans la façon habituelle de concevoir le temps, on considère généralement que l'attribution des valeurs temporelles se fait de manière automatique, parce que la répartition des événements en passés, présents et futurs prend spontanément la forme d'une belle ligne droite, qui se trace ou se déroule inéluctablement.

Dans l'approche philosophique que je développe, au contraire, des choses ou des événements coexistants pourront se voir attribuer des valeurs temporelles très différentes, en fonction du tissu matériel-sémiotique de relations qu'ils constituent et qui les constitue en retour (tel édifice médiéval, pourtant physiquement présent, se donne à juste titre avec la valeur du passé ; l'ouvrage des années 1950, jusque-là sans lien avec mon travail, mais dans lequel je viens d'apercevoir de quoi prolonger ma construction philosophique, et peut-être l'infléchir, s'offre désormais comme un germe d'avenir ; quant à la guerre en Ukraine, elle y est interminablement présente, sur le mode d'un présent encore plus élargi que celui d'une saison) ; à l'inverse, des choses et des événements qui se succèdent suivant les feuillets du calendrier pourront se donner avec une seule et même valeur temporelle (songeons par exemple à la tristesse de la période pandémique, dans laquelle le virus s'imposait jour après jour comme éternellement présent, à tel point qu'on a parfois même douté qu'il puisse un jour « passer »). — Dans cette approche, les choses et les événements ne s'organisent plus suivant la figure de la ligne du temps, mais dessinent un *paysage temporel*⁴ dont il devient possible d'établir le relevé et de déchiffrer les variations.

⁴ En anglais *timescape* — mot-valise formé à partir de *time* qui désigne le temps, et de *landscape* qui désigne le paysage, où résonne *land*, la terre ou le pays.

Je conclurai cette conférence en revenant aux tout premiers mots de mon titre, et en indiquant très brièvement la façon dont pluralité des mondes et pluralité des temps peuvent s'articuler. Si, comme je viens de le suggérer, les différents moments du temps émergent comme des motifs dans le tissu matériel-sémiotique du monde, alors la question du temps renvoie ultimement à la question du monde. Parler de monde au singulier est pourtant un raccourci, parce que les mondes sont toujours pluriels. Comme nous l'avons vu avec Souriau, cette pluralité des mondes soulève le problème de la composition des mondes — avec tous les conflits, la violence, mais aussi les apprentissages potentiels que cela suppose. Mais parler du temps au singulier est également un raccourci, dans la mesure où ce que l'on désigne couramment comme « le temps » résulte en fait d'un feuilletage ou d'une superposition de *strates temporelles* différentes, par exemple le temps des astres et des saisons, le temps des rythmes biologiques, le temps psychologique, le temps de la religion, le temps politique, le temps de la science — qui renvoient chacun à autant de mondes. La pluralité des temps, qui est à l'œuvre dans cette superposition des strates temporelles, s'enracine donc elle-même dans la pluralité des mondes ; la combinaison des différentes strates temporelles résulte d'une histoire, qui est celle de la rencontre et de la composition des mondes. — En tant qu'éducateurs et travailleurs sociaux, vous êtes embarqués dans cette histoire. Parfois pour le pire, et — plus souvent, je l'espère — pour le meilleur.

Je vous remercie de votre attention.