

Avant-propos

Il va ici être question de vérité. Et question d'interroger la vérité, la manière dont elle fonctionne, dont elle se définit, dont elle s'articule au monde et aux mots. Je veux néanmoins être parfaitement clair dans cet avant-propos car les temps troubles que nous traversons suscitent parfois des lectures à contre-sens ou des analyses à l'emporte-pièce. Il ne s'agit pas un seul instant, comme tout lecteur honnête et attentif le comprendra, dans les pages qui suivent, d'affaiblir l'exigence de vérité ou de dénigrer la démarche scientifique et le rappel aux faits (démarche que je suis bien placé pour connaître, comprendre et aimer mais qui demeure un rapport au monde possible, parmi d'autres).

Pour être précis, l'enjeu de cet ouvrage serait même l'exact opposé du relâchement d'un quelconque réquisit de précision ou d'exactitude. Ce livre n'est d'ailleurs pas un traité d'épistémologie et revendique cet autre-part. Le sens de ce travail est précisément – grâce aux pensées immenses, modestes et rigoureuses, de Derrida et de Goodman – de mieux comprendre les rouages de la vérité pour en décupler la portée performative. Et le fait est que la vérité est souvent complexe et parfois même insuffisante. Le voir et le comprendre n'est pas lui faire offense, c'est au contraire prolonger et fortifier le désir de rigueur. Autrement dit : ne mentons pas au nom de la vérité ! Rien n'est plus inefficace et fallacieux que de caricaturer la vérité – en feignant son évidence et sa totale univocité, en oubliant l'immense cheminement de ce concept qui, c'est incontestable, a pris des sens extraordinairement diversifiés au travers des époques et des cultures. Loin de contrer les différents obscurantismes, qu'il est évidemment plus que jamais indispensable de mettre en défaut avec force et véhémence, s'interdire de

Chaos multiples

travailler les sens profonds et multiples de la vérité les renforce et les crédibilise.

Il ne suffit pas de prononcer le mot « vérité » à chaque phrase, de la nommer comme une idole, pour en être un disciple digne et informé. Il n'est ici suggéré qu'une seule chose : contre les extrémismes, quels qu'ils soient, la nuance inquiète et subtile pourrait être la plus honnête, la plus humble et la plus efficace des portes de sortie. La résistance authentique. C'est, en tout cas, la posture inactuelle et inconfortable que je crois urgent de défendre contre l'arrogance d'une certitude aléthique qui se révèle parfois aussi périlleuse que le mensonge.

Introduction

Il avait un chat. Évidemment. Il avait un chien. Évidemment. Même leurs animaux étaient différents et, risquons-nous à le proposer, relevaient de registres symboliques opposés, voire antagonistes. Les mondes félin et canin tracent, à plus d'un titre, des matrices philosophiques aux résonances contradictoires. Ils ouvrent – esquissent – des lignes de fuite presque orthogonales. Jacques Derrida et Nelson Goodman étaient, ici aussi, ici déjà, dans des problématiques, des attentes, des connivences et des être-au(x)-monde(s) incontestablement hétérogènes. Pourtant, ici aussi, ici plus encore qu'ailleurs sans doute, ils se sont frôlés. Avec des sensibilités et des outils conceptuels radicalement disjoints, ils ont osé approcher, toucher, penser – peut-être vivre – l'animalité ou, plus précisément, les animaux avec une sorte d'ingénuité reconstruite. Ce n'est pas la réflexion derridienne sur l'ébauche d'une déconstruction des (absences de) philosophies animales de Descartes, Kant, Levinas, Lacan et Heidegger¹ qui importe ici. Ni les engagements de Goodman, membre actif de la World Society for the Protection of Animals², pour sauver les animaux victimes de guerres et de catastrophes naturelles. Ce qui est signifiant, c'est leur capacité commune à percevoir dans la question animale, par-delà les archétypes et les lieux communs du philosophique, un tressaillement de la pensée – une chute autant qu'une chance –

1. Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006.

2. Jacques Morizot et Roger Pouivet, *La Philosophie de Nelson Goodman*, Paris, Vrin, 2011, p. 20.

jusqu'à l'ébauche d'un certain « hors de l'ordre¹ ». Il en va donc aussi d'une manière, parmi beaucoup d'autres possibles, de s'extraire des évidences, des implicites, des inerties et des non-dits de l'époché d'où ils écrivent. Un geste apparemment anodin, au moins banal, et pourtant singulier, presque violent d'un certain point de vue qu'il faudra interroger et expliciter, de par la modalité spécifique qu'il implique, mêlant analyse et empathie, observation et action, mise à distance et proximité assumée. Jusqu'à instaurer une forme, certainement asymétrique, de porosité osmotique. Il n'est pas question de sensiblerie et moins encore de coquetterie. Dans le rapport aux animaux se joue toujours quelque chose d'essentiel qui engage bien plus qu'un ressenti et convoque, en filigrane, une ontologie et une métaphysique. Derrida l'a rappelé : « la "question-de-l'animalité" n'est pas une question parmi d'autres [...]. Partout où quelque chose comme l'animal est nommé, les présuppositions les plus graves, les plus résistantes, les plus naïves aussi, les plus intéressées dominent ce qu'on appelle la culture humaine² [...] ». Leur besoin partagé de se confronter à cette altérité radicale dans une posture qu'on pourrait qualifier – mais cela requerrait immédiatement une éthique qui n'est pas encore à notre portée – de bienveillante n'est pas anodin. Comme l'a montré Élisabeth de Fontenay, dès que le déploiement conceptuel ou perceptuel touche aux animaux, les contenus descriptifs et énoncés normatifs deviennent, dans une large mesure – qui, précisément, ne se mesure pas –, indissociables : les enjeux sont polysémiques et « le théologique, l'économique, l'eschatologique, l'institutionnel, l'épistémologique s'intriquent³ [...] ». Ni Derrida ni Goodman n'ont produit, à strictement parler, une philosophie de l'animal ou de l'animalité (encore qu'il soit possible, pour ne pas dire nécessaire, de relire toute la déconstruction suivant ce fil

1. Étonnamment peut-être, on pourrait aisément user du sens précis que Martin Heidegger (*Introduction à la métaphysique* [1935], tr. fr. G. Kahn, Paris, Gallimard, 1958, p. 25) donne à cette injonction, tout autant face aux réquisits goodmaniens qu'avec le projet derridien.

2. J. Derrida et Élisabeth Roudinesco, *De quoi demain...*, Paris, Fayard, 2001, p. 106.

3. Élisabeth de Fontenay, *Le Silence des bêtes*, Paris, Fayard, 1998, p. 17.

conducteur¹). Mais, à l'évidence, cette question suscitait chez eux un inconfort que peu de philosophes ont ressenti avec une telle prégnance. Inquiétude qui pourrait être caricaturalement qualifiée de plus pragmatique chez Goodman et de plus théorique chez Derrida. Comme il se doit. Il faudra dépasser la caricature et s'engouffrer très minutieusement dans la brèche ici entrouverte. Figure de la brèche, de la faille ou de la béance dont on connaît, depuis la théogonie hésiodique ou les cosmologies scandinaves (le Ginnungagap), le rôle primitif, voire générateur.

Selon toute vraisemblance, Derrida et Goodman ne se sont jamais rencontrés. Ni au sens trivialement littéral, parce que les deux auteurs ne se sont probablement pas croisés, ni, plus profondément, au sens philosophique – qui n'en est pas moins littéral –, parce que les courants de pensée dans lesquels ils évoluaient sont largement distincts. La situation n'est pas tout à fait symétrique néanmoins : tandis que Goodman s'est reconnu sans réserve dans la mouvance analytique, Derrida n'a cessé de se définir en porte-à-faux par rapport à l'héritage phénoménologique. La déconstruction ne peut se déployer que dans le vacillement d'un indécidable. Il n'en demeure pas moins que les méthodes, comme les questionnements, de ce qu'il est convenu d'appeler un peu trop commodément les traditions dont ils furent proches sont évidemment disjoints. La problématique du carnophallogocentrisme² ne recouvre pas, si tant est même qu'elle l'intersecte, celle du nominalisme ontologique ou des émeraudes *vleues*³.

Il n'est en aucun cas question d'inventer des liens artificiels entre des démarches manifestement aussi différentes dans leurs objectifs que dans leurs modalités, dans leurs enjeux que dans leurs approches. Rechercher des affinités cachées ou des proximités secrètes serait certainement aussi futile que trompeur. Il

1. Patrick Llored, *Jacques Derrida. Politique et éthique de l'animalité*, Mons, Sils Maria, 2013.

2. Le projet derridien de déconstruction du logocentrisme s'est peu à peu enrichi pour intégrer les symboliques phallique et carnassière.

3. Dans *Faits, fictions et prédictions* [1955] (tr. fr. M. Abran, Paris, Minuit, 1985), Nelson Goodman renouvelle l'énigme de l'induction en imaginant des émeraudes qui seraient *vleues* (*grue*) si elles sont bleues jusqu'à une certaine date *t* et vertes ensuite.

ne sera donc pas question de mettre en lumière d'éventuelles convergences oubliées entre Derrida et Goodman. C'est, tout au contraire, à partir de leurs irréductibles différences qu'il faudra tenter de « déconstruire » une dialectique de l'un et de l'ordre qui vertèbre un large pan des développements et élaborations des philosophies occidentales. Moins qu'une exégèse ou une réinterprétation de leurs œuvres, l'enjeu consiste à exporter les armatures conceptuelles élaborées par Goodman et Derrida pour tenter de mener à bien une entreprise qui n'était manifestement pas la leur. Il ne s'agit pas, pour l'essentiel, d'expliquer mais d'utiliser. Peut-être même d'user. L'usage « hors champ » d'une pensée est toujours un exercice à risque et c'est avec minutie qu'il faudra veiller à n'en jamais mésinterpréter la signification originale. Porter les arguments là où ils n'étaient pas attendus sans en pervertir ou travestir le sens.

L'hypothèse serait la suivante : pour des raisons différentes et avec des méthodes dissemblables, Derrida et Goodman ont, chacun, ébranlé l'un des deux piliers qui sous-tendent le cœur de la tradition philosophique. Derrida, par le jeu subtil de la *différance*, a fait chanceler la vaste entreprise de *mise en ordre*. Goodman, par la profusion de mondes construits et irréductibles les uns aux autres, a remis en cause l'*aspiration à l'unité*. Il faudra établir que la métaphysique – et au-delà, l'essentiel de la philosophie – s'est largement développée dans une articulation profonde de l'un et de l'ordre, se rétablissant sur l'un de ses pilastres quand l'autre faiblissait. Si donc les soubassements de l'histoire (ou d'une histoire) philosophique devaient être revisités – peut-être révisés – il serait sans doute fructueux d'user *simultanément* des propositions derridiennes et goodmaniennes. C'est le sens de cette étude. Il s'agira, pour neutraliser la récupération dialectique par l'autre contrefort (par l'unité quand l'ordre faillit ou par la mise en ordre quand la multitude s'immisce), d'interroger les concepts et structures philosophiques suivant le double impératif de la déconstruction et du nominalisme, suivant le double prisme du dés-ordre de Derrida et du multiple de Goodman, en des sens clairs et rigoureux qu'il faudra souvent préciser et parfois inventer. L'efficace d'une remise en cause du « mythe de l'un » ne peut se faire sans ébranler le « mythe de l'ordre ». Et réciproquement. Considérer

Introduction

conjointement les systèmes (et donc aussi des dé-systématisations) de Derrida et de Goodman serait donc, suivant ce dessein, non seulement utile mais, finalement, presque indispensable. Chacun d'eux permettrait d'éviter la récupération déstructurante du schème de l'autre. En contrepoint de la différence des enjeux, il faudra bien sûr user de la différence des langages.

Si elle s'avérait fructueuse, cette tentative esquisserait une rencontre imprévue entre philosophie analytique et pensée continentale. Non pas, répétons-le, par la mise en lumière d'une convergence de vues ou d'une similitude idiomatique – ce n'est manifestement pas le cas – mais comme vision d'une capacité *complémentaire* à faire face à certains pièges de la tradition. Il faudra montrer qu'il n'est évidemment pas fortuit que l'usage dominant de la logique, parfois formelle, d'une part, celle d'apories et d'une relecture minutieuse des textes, d'autre part, permettent de contrer des versants opposés de l'argumentaire métaphysique traditionnel. L'histoire philosophique montre, ou au moins suggère, que toute remise en cause de l'Un s'est accompagnée d'une mise en ordre et que tout ébranlement de l'ordre s'est achevé en réduction unitaire. Ce balancement se déploie de la métaphysique jusqu'à l'épistémologie. La mise en échec – si tant est qu'elle soit possible – du diktat de l'unité ne peut se penser que conjointement avec la ruine du primat de la mise en ordre. Utilisées à cette fin (qui n'est bien sûr pas la seule signifiante), les propositions de Goodman et de Derrida bénéficieraient sans doute d'une exploration synchrone. Suivant une temporalité qui reste à définir.

C'est d'abord à la vérité qu'il faudra faire face. Commencer par ce qui aurait dû être l'achèvement. Ni Goodman ni Derrida ne transigent avec la vérité. Elle est une préoccupation de tous les instants. Elle est, si l'on peut dire, la règle – à moins que ce ne soit la loi – de leurs jeux philosophiques. Elle structure les modalités possibles du discours. Elle joue à la fois le rôle du cadre et celui de la palette. Elle est le matériau à façonner et la limite que l'œuvre ne peut pas franchir. Elle entrouvre et enclôt. Ce ne sont pas les définitions ou les usages de la vérité qui importeront principalement, ce sont les inconforts, les non-dits, les tensions. Est-ce encore, ou déjà, de l'acception usuelle de la vérité, disons

de l'*adaequatio rei intellectus* de Thomas d'Aquin, en tant qu'héritage diffus de la tradition aristotélicienne, dont il est ici question ? Quel qu'en soit le concept explicite, à supposer qu'elle ne résiste pas à toute forme de conceptualisation, la vérité s'impose ici comme une évidence dont les contours, aussi indécis soient-ils, révèlent la nécessité des projets.

À partir de ce malaise latent, à moins que ce ne soit contre lui, Derrida a mis en œuvre une vaste entreprise de réappropriation du concept de loi et de distanciation par rapport à sa prééminence. Se risquera-t-on à ce stade à la nommer une déconstruction ? C'est-à-dire non seulement une destruction et une (re)construction, mais aussi un détournement du geste heideggérien permettant de s'extraire drastiquement des dualités métaphysiques. Autrement dit, un processus profond de mise en mouvement et en renouvellement des structures. C'est-à-dire encore, et plus que tout, une exigence de « justice¹ ». Sous une forme ou une autre, évidemment ou subrepticement, la loi – une loi, mais peut-elle ne pas être articulée à un ordre supérieur ? – infecte les conditions de possibilité de la pensée. Derrida, naturellement, n'aborde pas frontalement et génériquement la question de la loi, du légal, du légiférer, du legs. Elle se dissémine pourtant largement à travers son œuvre et jalonne la mise en abyme d'un des soubassements essentiels de la métaphysique. Étant entendu qu'aucune entité identifiable, isolable, explicitable ne répond strictement à cette assignation.

Goodman s'en prend à l'autre pilier de l'édifice : il ébranle l'unicité. Et procède à cette remise en cause là où, précisément, elle semble le plus improbable. Il invente la coextensivité des mondes. Non pas des mondes possibles, comme chez Leibniz ou Kripke². Ni même des mondes réels, mais inaccessibles, comme chez Lewis³. Chez Goodman, les mondes multiples sont ici et maintenant. Ils sont façonnés. Ils résultent d'une pratique et d'une

1. J. Derrida, *Force de loi*, Paris, Galilée, 1994, p. 35.

2. Une description complète de la sémantique de Kripke est donnée dans Jerry Fodor, « *Water's water everywhere* », *London Review of Books*, vol. 26, n° 20, 2004, p. 17-19.

3. David Lewis, *De la pluralité des mondes* [1986], tr. fr. M. Caveribère et J.-P. Cometti, Paris, L'Éclat, 2007.

Introduction

symbolique. Il s'agira de prendre au sérieux ces « manières de faire des mondes¹ ». Loin d'une plaisanterie de philosophe analytique qu'il faudrait à tout prix revoir, épurer, tempérer à la lumière de l'austère nominalisme esquissé quelques années auparavant², il propose une véritable posture ontologique et métaphysique. Cette multiplicité des mondes, ce relativisme radical revendiqué comme tel, est tout sauf un laxisme. Il est une exigence de rigueur et de responsabilité prenant à revers les présupposés les plus implicitement incrustés dans les trames de nos représentations. Il est notable que cette profusion de mondes, presque échevelée, soit issue d'un aride philosophe analytique manifestement peu enclin à manipuler des entités superflues. Voilà qui pourrait, à raison, étonner.

Ces problématiques ne sont pas absolument indépendantes l'une de l'autre. Il faudra établir l'insistance des appels récurrents de Derrida au « plus d'un » et de ceux de Goodman à une loi dépassée ou subvertie. Quoique l'évidence soit nettement plus tenue dans ce dernier cas, chacun a entrevu les risques d'une remise en cause partielle ou fragmentaire de la mythique philosophique. Leurs desseins étaient on ne peut plus disjoints. Pourtant, les points de friction et lieux de frôlement furent nombreux. C'est autant la topologie que la typographie de ces zones d'effleurement qui nous intéresseront.

Il s'agira enfin d'user de ces (dé)constructions pour sonder l'esquisse d'un possible nouveau rapport à la pensée. De montrer donc comment Derrida bloque l'éventuel effondrement du système goodmanien. Et comment Goodman prévient la possible prolifération létale de la désystémisation derridienne. Peut-on déconstruire Goodman et considérer la *différance* derridienne comme un monde façonné ? Jusqu'où peut-on brouiller les pistes sans effacer les traces ? C'est l'espace infime et immense de ce numéral désordonné qu'il faudra arpenter avec précaution. Sachant que le chemin ne préexiste sans doute pas à la promenade qui le trace autant qu'elle le découvre.

1. N. Goodman, *Manières de faire des mondes* [1978], tr. fr. M.-D. Popelard, Nîmes, Jacqueline Chambon, 1992.

2. *Id.*, *La Structure de l'apparence* [1951], tr. fr. P. Livet, Paris, Vrin, 2005.

Chaos multiples

Nous tenterons donc d'établir que l'écriture de Derrida, autant que son projet philosophique qui ne saurait s'en écarter tout à fait, répond précisément aux définitions goodmaniennes des « manières de faire des mondes ». Point par point. Nous montrerons, en parallèle, que les insistances et mises en garde de Goodman souscrivent strictement au projet de déconstruction. Cette « compatibilité matricielle » entre les deux philosophes légitime leur usage déterritorialisé conjoint. Il sera alors question d'étudier la manière dont l'application des schèmes ou (anti)méthodes de chacun sur l'autre permet non seulement d'enrayer certaines critiques récurrentes mais aussi de poursuivre et de prolonger le geste philosophique propre au-delà du propos initial. Nous suggérerons même que, plus qu'une option, cette lecture conjointe et simultanée puisse devenir, d'un certain point de vue, une quasi-nécessité quant à la cohérence autant qu'à la portée. Non seulement au sein des philosophies de Derrida et Goodman, mais aussi dans la manière dont ces dernières permettent d'affronter – en tant qu'outil de (dé)(con)struction – toute la tradition métaphysique.

Il faudra en revenir à la vérité. L'inquiétude initiale doit être ré-explorée. Si les pensées de Derrida et Goodman ont pu être appréhendées à partir de la vérité, il faudra aussi y voir un point de recondensation et donc de rebondissement. La question de la vérité ne peut pas être une question parmi d'autres. Elle engage toujours au-delà de tout concept par lequel il est tenté de la cerner. Elle excède structurellement toute réduction. Nous montrerons qu'une indépassable tension s'inscrit dans l'idée même de vérité chez Goodman et Derrida. Que, loin de la résoudre, la lecture proposée ne fait que la renforcer et la déployer. Qu'elle ne constitue peut-être pas une aporie mais, au contraire, le lieu d'une relance ininterrompue, la dynamique propre d'une extraction.