

Paradoxe



*PETER SZENDY*

**KANT  
CHEZ LES  
EXTRATERRESTRES**

**PHILOSOFICTIONS  
COSMOPOLITIQUES**



Les Éditions de Minuit

PETER SZENDY

KANT CHEZ  
LES EXTRATERRESTRES

PHILOSOFICTIONS COSMOPOLITIQUES



LES ÉDITIONS DE MINUIT

© 2011 by LES ÉDITIONS DE MINUIT pour l'édition papier

© 2013 by LES ÉDITIONS DE MINUIT pour la présente édition électronique

[www.leseditionsdeminuit.fr](http://www.leseditionsdeminuit.fr)

ISBN 9782707327765

Avec le soutien du



[www.centrenationaldulivre.fr](http://www.centrenationaldulivre.fr)

## Table des matières

UN PEU DE TOURISME...

LA GUERRE DES ÉTOILES

UN PETIT TALENT POUR LA GUERRE

LES NATIONS UNIES FACE AU COSMOS

PRISES ET PARTAGES DE L'ESPACE

L'HUMANITÉ LÈVE L'ANCRE

KANT CHEZ LES EXTRATERRESTRES

POURQUOI PAS ? LA PHILOSOFICTION DU TOUT-AUTRE

POINTS DE VUE (DE L'ÎLE DÉSERTE À L'UNIVERS).

L'ORIENT DU JUGEMENT

RAPATRIEMENT SUR TERRE (LES EXTRATERRESTRES EN  
BAS DE PAGE)

COSMÉTIQUE ET COSMOPOLITIQUE

LE REGARD MÊME DE L'AUTRE

DE LA PLURALITÉ DES MONDES À LA RÉVOLUTION

LEURS SUBLIMES SOLEILS (L'HUMANITÉ LÈVE L'ANCRE, BIS).

INCIPIT FANTASCIENTIA : ILS SONT DÉJÀ LÀ

EN APESANTEUR (LE POINT D'ARCHIMÈDE DU SENSIBLE).

*Áginak*

*(« il y a dans notre imagination  
un effort pour progresser vers l'infini »)*

*és Karcsinak*

*(« ... és megmutatta mesebeli kincsét /  
az őszi égbolton a tiszta holdat »)*

## UN PEU DE TOURISME...

Tu nous imagines en vacances sur la Lune ?

Tu nous vois, allant non pas dans ces lieux familiers que nous aimons tant, où nous retournons chaque année, ni dans l'une de ces contrées terriennes que nous nous promettons depuis si longtemps de visiter, mais dans un ailleurs tout différent, dans une apesanteur qui ferait de nous, l'espace de quelques jours ou semaines mémorables, de véritables *cosmopolites* – des citoyens du cosmos ?

On peut y rêver, à cet exotisme cosmique. On peut d'autant plus tranquillement y songer qu'il s'agirait de vacances circonscrites, d'un abandon tout provisoire de notre ancrage terrien, dans la parfaite assurance du retour. Le touriste, on le sait, n'est pas un explorateur ni un découvreur. Là où il va, la route est déjà frayée, d'autres l'ont parcourue avant lui, d'autres encore l'emprunteront à sa suite.

Il en est aujourd'hui question, et très sérieusement, de ce *tourisme spatial*. Quelques milliardaires, en effet, ont déjà pu se payer un voyage dans l'espace extraterrestre. Les transporteurs qui les propulsent hors de notre planète sont notamment des entreprises qui se sont construites sur les dernières ruines de la bipartition du monde entre capitalisme et communisme : l'état de délabrement économique de la station spatiale soviétique Mir a conduit à la fondation de

MirCorp, une société commerciale qui s'était engagée à envoyer dans l'espace le premier touriste extraterrien, l'homme d'affaires américain Dennis Tito (après diverses difficultés, ce fut finalement, en avril 2001, la compagnie Space Adventures qui s'en chargea, elle qui travaille actuellement à développer la possibilité de faire le tour de la Lune sur un vaisseau Soyouz, pour cent millions de dollars). Seuls quelques autres *happy few* ont pu suivre cette voie pour l'instant, mais l'on parle déjà de la démocratisation des virées hors de notre globe.

Combien serons-nous, bientôt, à chercher nos loisirs dans un hôtel sur orbite ? Certains, comme Robert Bigelow, magnat de l'hôtellerie américaine et fondateur de la compagnie Bigelow Aerospace, ont déjà acheté les brevets de la NASA pour des habitats gonflables qui sont testés dans l'espace. C'est ainsi que notre planète s'enfle, elle aussi, c'est ainsi qu'elle s'étend au-delà de sa sphère et de son atmosphère, vers un dehors depuis lequel elle peut également se regarder.

Quoi de plus beau, quoi de plus sublime, dit-on, que la Terre vue du ciel ?



Alors même que l'on fêtait récemment les quarante ans de la mission spatiale Apollo 11, les mots célèbres de son commandant, Neil Armstrong, semblent vieillir : « C'est un petit pas pour un homme, mais un bond de géant pour l'humanité » (*that's one small step for a man, one giant leap for mankind*), déclarait-il en posant le pied sur le sol lunaire, le 21 juillet 1969. J'avais pour ma part trois ans et je n'ai aucun souvenir d'avoir assisté à la retransmission de ce petit pas géant. Une infime et pourtant immense foulée

balbutiante qui est sans doute vouée, désormais, à être répétée : emboîter le pas au premier homme qui a marché sur la Lune, c'est un geste qui, peu à peu, est destiné à être à la portée d'innombrables touristes de l'espace.

Ils pourraient bien s'arrêter au cours de leur visite, avec une émotion de circonstance, devant la plaque que les pionniers ayant frayé la voie ont déposée sur la Lune, ornée de ces phrases : « Ici, des hommes de la planète Terre ont pour la première fois posé le pied sur la Lune, en juillet 1969 après Jésus-Christ. Nous sommes venus en paix au nom de toute l'humanité. » (*Here Men From The Planet Earth First Set Foot Upon the Moon, July 1969 A.D. We Came in Peace For All Mankind.*) Peut-être – qui sait ? – ces touristes extraterrestres auront-ils également l'occasion de voir, agrandis, les innombrables « messages de bonne volonté » (*goodwill messages*) gravés en miniature sur un disque de silicone qui, laissé lui aussi en dépôt sur l'astre lunaire, porte jusqu'à aujourd'hui l'énoncé des intentions pacifiques des chefs d'État de soixante-treize pays terrestres. Parmi lesquels figurent, pêle-mêle, ceux du dictateur roumain Nicolae Ceaușescu, du président du Sénégal Léopold Sedar Senghor ou du pape Paul VI, préfacés en quelque sorte par les déclarations de quatre présidents américains – celle de Lyndon B. Johnson étant la plus emblématique : « L'espace devra être une avenue vers la paix » (*space shall be an avenue toward peace*).

Comment entendront-ils, les touristes interplanétaires à venir, des mots comme *peace* ou *mankind* ? Comment liront-ils de tels concepts, que nos prédécesseurs dans l'apesanteur ont tenu à graver au seuil de l'inconnu, à déposer sur ce qui était alors l'ultime frontière ?



La paix, l'humanité : ces mots ou ces concepts – comme nous le verrons avec deux grands penseurs de la limite, Emmanuel Kant et Carl Schmitt – sont eux-mêmes limitrophes. Car la paix selon Kant, la véritable paix qui ne serait donc pas qu'une simple trêve entre deux guerres, la paix *perpétuelle* est en effet une idée régulatrice qui ne fait que reculer à l'horizon à mesure qu'on croit s'en approcher, comme si elle ne pouvait être pensée qu'à *la limite*<sup>1</sup>. Et l'humanité selon Schmitt, l'humanité comme telle, c'est ce qui n'a pas d'ennemi, dit-il, *du moins sur cette planète*, du moins sur la Terre : comme si la notion même d'humanité impliquait au fond, pour être comprise ou définie, un *passage des limites* terriennes<sup>2</sup>.

L'humanité, la paix : deux concepts, donc, qui renvoient l'un à l'autre tout en étant sans cesse renvoyés plus loin, par-delà toute frontière existante. Leur définition ou délimitation serait-elle à chercher au-delà d'un seuil toujours repoussé, dans l'ouverture infinie de l'extraterrianité ?

C'est cette *cosmopolitique à perte de vue* que nous nous attacherons à dégager dans les chapitres qui suivent, en nous laissant guider par Schmitt puis par Kant. C'est en lisant de près leurs pages consacrées à la globalisation du globe terrestre que nous entreprendrons une épopée interplanétaire vers des espaces extraterrestres encore inexplorés. Histoire de dessiller également nos yeux de touristes un peu blasés<sup>3</sup>, en réinscrivant dans le cosmos une altérité radicale qu'il nous restera aussi à repenser, par contrecoup, sur la Terre.

Car elle n'est pas seulement *là-bas*, à venir, elle est *déjà là*, cette altérité extraterrestre : elle demande à être déchiffrée dans les sciences-fictions philosophiques de Kant et de

Schmitt. Dans leurs *philosofictions* qui, comme la plaque lunaire déposée par les membres d'Apollo 11, sont encore en attente de leurs lecteurs cosmopolitiques, sur le seuil de l'inconnu.

Des lecteurs dont on ne sait rien, des lecteurs autres, voire *tout autres*.



Kant, pour commencer par lui, a en effet parlé des extraterrestres. Et, en le lisant, nous ne pourrions pas ne pas nous demander : à qui s'adressait-il, lorsqu'il essayait de décrire ces habitants des autres mondes qui lui permettraient de nous situer et de *nous définir en retour*, nous les hommes, nous les Terriens, depuis un dehors auquel nous n'avons pas accès, même si nous pouvons désormais circonvenir la Lune, même si nous imaginons déjà sérieusement la colonisation de Mars et d'autres planètes, voire leur *terraformation* qui les transformerait en autant de terres habitables<sup>4</sup> ?

Je me souviens des visages, des sourires amusés ou incrédules dans l'auditoire quand il m'est arrivé de prononcer cette phrase en public : Kant, oui, a parlé des extraterrestres, disais-je. Quelqu'un, une fois, m'a accusé de vouloir faire de la philosophie « sensationnelle ». Comme si je rêvais secrètement de rééditer l'effet de panique qu'avait provoqué Orson Welles, le 30 octobre 1938, avec son adaptation radiophonique de *La Guerre des mondes* sous forme de bulletin d'information<sup>5</sup>. D'autres ont pu croire que j'avais l'intention d'engager une lutte, à partir de la grande tradition philosophique, contre la « désinformation généralisée » ou le « complot » qui, disaient-ils, vise à recouvrir d'une chape de silence les innombrables visitations ou abductions extraterrestres, selon eux avérées. Je dois l'avouer : ces rôles

ne me plaisent pas, pas plus que le rôle de « celui qui n’y croit pas ». Ce sont des rôles usés, vus tant de fois dans tant de films et séries, depuis *Les Envahisseurs* jusqu’aux *4400*, en passant par *Rencontres du troisième type* ou *X-Files*... Ne peut-on pas imaginer un autre *casting*, poser autrement la question extraterrestre ?

C’est ce que j’ai commencé à espérer lorsque, lisant Kant, je suis donc tombé un jour, un beau jour, sur des pages décrivant les Martiens ou les Vénusiens avec des détails qui les rendaient presque palpables. Kant, à mon grand étonnement, allait même jusqu’à proposer une sorte de théorie comparative ou de classement de ces êtres vivant sur d’autres planètes, pour ainsi dire une *aliénologie* raisonnée. Toutefois, au-delà de cette découverte qui continue encore de m’intriguer, j’ai surtout fini par me demander : qu’est-ce qui a bien pu conduire Kant à spéculer ainsi sur ces formes de vie inconnues de nous, de nous autres les Terriens ?

C’est vrai, il n’est ni le seul ni le premier à le faire. Il s’inscrit même dans une longue tradition philosophique intéressée à la vie extraterrestre, qu’il m’arrivera d’évoquer<sup>6</sup>.

Mais, d’une part, cette tradition semble précisément s’interrompre avec lui. Hegel déjà, dans sa *Philosophie de la nature*, affirme que seule la planète Terre est « la patrie de l’esprit » (addition au § 280). Et à partir de là, la grande lignée de la philosophie occidentale paraît être vouée à un *anthropogéocentrisme* à peine troublé, plutôt confirmé par sa mise en question occasionnelle.

Mais surtout, d’autre part, lorsque Kant se tourne vers les extraterrestres, il ne le fait pas – ou pas seulement – en étant poussé par une simple curiosité scientifique de nature encyclopédique. La portée de ses spéculations, ce qui les

rend plus actuelles que jamais, c'est qu'elles sont directement et structurellement liées aux enjeux cosmopolitiques de sa pensée. C'est-à-dire à ce que nous serions tentés d'appeler, aujourd'hui, la *mondialisation*<sup>7</sup>.

Tout se passe donc comme si Kant ne pouvait tenir un discours cosmopolite digne de ce nom qu'en étant contraint – souvent malgré lui, comme nous le verrons – de convoquer l'hypothèse extraterrestre. Et c'est pourquoi nous irons débusquer les traces de ces envahisseurs venus d'ailleurs jusque dans certains de ses textes célèbres où leur présence n'a guère été remarquée (il faut dire qu'ils y sont parfois bien cachés).

Toutefois, pour prendre la mesure de ce qui nous attend au fil de nos lectures kantiennes, nous devons nous approcher de ses écrits depuis un point de vue qui soit résolument ancré dans la géopolitique actuelle de notre globe globalisé. Autrement dit : s'il est vrai que Kant et ses habitants du cosmos nous parlent des limites de notre planète Terre et de notre humanité, s'il nous reste à déchiffrer dans ces philosophictions ce qui pourrait bien s'y loger de notre avenir, nous devons les lire en risquant l'anachronie. Nous devons venir à elles depuis le point de vue des satellites et des voyages interplanétaires que nous connaissons, mais aussi et surtout depuis la question ouverte d'un nouvel ordre mondial qui se configure à partir de la maîtrise et du partage du cosmos. Depuis ce qui se trame sous nos yeux, donc, comme une *guerre des étoiles*.

Or, le grand théoricien de cet ordre mondial ou mondialisé, le grand penseur du partage des espaces – terriens et extraterriens –, c'est assurément Carl Schmitt. Et c'est pourquoi, avant de pouvoir lire ce qui ressemblera à un singulier récit philosophictif intitulé *Kant chez les extraterrestres*,

il nous faudra en passer par les réflexions schmittiennes, notamment lorsqu'il y est question des *cosmopirates* et des prises d'espaces dans l'espace<sup>8</sup>.

Bref, c'est seulement après avoir en quelque sorte arpenté les conquêtes spatiales de notre temps, c'est après avoir décrypté dans le sillage de Schmitt les traités internationaux régulant l'exploration des corps célestes que nous pourrions prêter l'oreille à la cosmopolitique de Kant et à ses indissociables résonances cosmologiques.

Il nous restera alors à esquisser un ultime mouvement. Un dernier geste qui, à la faveur d'une relecture de la pensée kantienne du beau et du sublime, tentera d'inscrire, dans chacun de nos regards humains et terriens, le tremblement d'une guerre des mondes qui s'y déroule déjà dès qu'on ouvre l'œil pour voir.

La *Critique de la faculté de juger* de Kant, comme l'a montré Hannah Arendt, est en effet d'emblée politique. On pourrait même y voir quelque chose comme une *hyperpolitique*, au sens où le politique déborderait ses limites traditionnelles, son champ supposé pur, pour marquer et régler jusqu'à notre accès même au sensible<sup>9</sup>. Mais si l'on veut bien se souvenir aussi que *kosmos*, en grec, veut dire à la fois l'univers et le bel ornement, alors, avec Kant et les extraterrestres qui ne cessent d'envahir ses écrits, nous nous apprêtons à faire un pas de plus : c'est une véritable *cosmopolitique* qu'il nous faudra inscrire dans l'esthétique, en tant que *cosmétique*.

---

1. C'est ce que Geoffrey Bennington rappelle avec force dans son beau livre, *Frontières kantiennes* (Galilée, 2000, p. 106) : « Il n'y aura de paix (qui doit être perpétuelle pour être la paix) que dans la dynamique internationale... La paix, pour être perpétuelle, doit perpétuellement différer sa perpétuité. La paix ne peut donc *se déclarer* mais tout au plus *s'annoncer* comme perpétuellement à venir,

sous la forme d'une promesse promise à jamais, donc jamais tenue. » Nos lectures de Kant devront beaucoup aux remarquables analyses de Bennington, qui consacre également quelques pages aux évocations kantienne des extraterrestres (p. 61-62).

2. Cf. Carl Schmitt, *La Notion de politique* (1932), traduction française de Marie-Louise Steinhauser, Flammarion, coll. « Champs », 1992, p. 96.

3. *Intercosmonautes* que nous sommes, nous qui, à défaut de pouvoir nous permettre un tour de Lune, explorons déjà la planète Mars avec des logiciels comme Google Earth.

4. L'idée de *terraformation*, d'*écogenèse* ou de *biosphérisation* (selon le terme français avalisé par le *Journal officiel* du 17 avril 2008), a donné lieu à une vaste littérature, non seulement dans la science-fiction, mais aussi dans des revues scientifiques comme *Science* (où l'astronome Carl Sagan publia en 1960 un article, « The Planet Venus », envisageant l'implantation d'algues afin d'obtenir une réduction de l'effet de serre dans l'atmosphère vénusienne).

5. Une panique toute relative et peut-être légendaire, comme le suggère Pierre Lagrange : cf. « La guerre des mondes n'a pas eu lieu », dans le dossier du *Monde diplomatique* (n° 664, juillet 2009) intitulé *Les extraterrestres entre science et culture populaire*.

6. Steven J. Dick la retrace dans *La Pluralité des mondes* (traduction française de Marc Rolland, Actes Sud, 1989 ; le sous-titre de l'édition originale anglaise, parue chez Cambridge University Press en 1982, indique les limites chronologiques de l'enquête : *The Origins of the Extraterrestrial Life Debate from Democritus to Kant*). Michael J. Crowe reprend quant à lui l'histoire des *aliens* philosophiques là où Dick l'avait interrompue (cf. *The Extraterrestrial Life Debate, 1750-1900*, Dover, 1999), mais il faut bien avouer que le débat, après Kant, semble s'être déplacé de la philosophie à l'histoire des sciences, à l'exception de quelques brèves remarques et *parerga* de Schopenhauer ou de Feuerbach. De ce dernier, on retiendra ces lignes, tirées de *L'Essence du christianisme* : « Il se pourrait bien qu'il y ait, en dehors de l'homme, des êtres pensants sur les autres planètes de notre système solaire (*denkende Wesen auf den übrigen Planeten unseres Sonnensystems*). Mais en supposant de tels êtres, nous ne changeons pas notre point de vue (*verändern wir nicht unsern Standpunkt*)... De fait, nous animons (*beleben*) les autres planètes non pas pour qu'il y ait là-bas des êtres autres que nous, mais pour qu'il y ait plus d'êtres semblables ou analogues à nous (*mehr solche oder ähnliche Wesen, wie wir*). » (*Das Wesen des Christentums*, Verlag Otto Wigand, 1848, p. 17) Nous soutiendrons, avec Kant, exactement le contraire.

7. C'est ce que les travaux historiques de Steven J. Dick et de Michael J. Crowe, mentionnés précédemment, ne prennent pas en compte. Les seuls, à ma connaissance, à avoir pris *philosophiquement* au sérieux les pages que Kant consacre aux habitants des autres mondes, ce sont : David L. Clark, dans un remarquable article intitulé « Kant's Aliens. The *Anthropology* and Its Others » (*The Centennial*

*Review*, vol. 1, n° 2, automne 2001, p. 201-289) ; et, plus récemment, Antoine Hatzenberger (« Kant, les extraterrestres et nous », dans *Kant, les Lumières et nous*, textes réunis par Abdelaziz Labib et Jean Ferrari, Maison arabe du livre, 2008). Je remercie mon ami Élie During pour m'avoir signalé cette dernière étude, qui recoupe en tant de points les hypothèses que j'avais esquissées, à l'invitation de Cyril Neyrat, dans un petit essai qui s'intitulait déjà « Kant chez les extraterrestres. La philosophiction du sujet assiégé » (*Vertigo*, n° 32, 2007).

8. Cf. Carl Schmitt, « Théorie du partisan » (1963), dans *La Notion de politique*, *op. cit.*, p. 289 (Schmitt parle de *Kosmopiraten* et de *Kosmopartisanen*). Cf. également « L'Ordre du monde après la Deuxième Guerre mondiale » (1962), dans *La Guerre civile mondiale. Essais, 1943-1978*, traduction française de Céline Jouin, Ère, 2007, p. 66 *sq.*, sur la « prise d'espace cosmique » (*kosmische Raum-Nahme*). Autant de questions que nous devons revisiter patiemment à partir du *Nomos de la Terre* (1950), traduction française de Lilyane Deroche-Gurcel, révisée par Peter Haggemacher, Presses universitaires de France, 2001.

9. Hannah Arendt (*Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, traduction française de Myriam Revault d'Allonnes, Le Seuil, coll. « Points / Essais », 2003) est sans doute la première à avoir montré que, si Kant n'a pas écrit de « Quatrième critique », si ses écrits tardifs ne se rassemblent pas en une véritable « philosophie politique », c'est que celle-ci est contenue, en germe, dans la *Critique de la faculté de juger*, c'est-à-dire dans son « esthétique » (cf. notamment p. 98). – Jacques Derrida, dans *Politiques de l'amitié* (Galilée, 1994, p. 153), parle quant à lui, à propos de Carl Schmitt, d'une « hyper-politisation » qui serait comme le « chiasme d'une double hyperbole » : « Moins il y a de politique, plus il y en a ». À suivre cette logique alogique ou paradoxale, si Kant et Schmitt, comme nous le verrons, sont les théoriciens d'une certaine *fin* du politique, alors ils sont aussi, chacun pour des raisons radicalement différentes, ceux d'une *hyperpolitique* qui politise jusqu'à l'esthétique. Le *partage du sensible* dont parle Jacques Rancière (nous y reviendrons) s'inscrit dans ce sillage, sans toutefois en dégager les enjeux géopolitiques.

# LA GUERRE DES ÉTOILES



## UN PETIT TALENT POUR LA GUERRE

*La Quatrième dimension (The Twilight Zone)*, la série télévisée inaugurée en 1959 et interrompue en 1964, fut ressuscitée en 1985, en couleurs. Et c'est dans l'un des épisodes de la nouvelle première saison que l'on trouve cette extraordinaire histoire intitulée *A Small Talent For War* (« Un petit talent pour la guerre »). Un titre traduit en français, de manière infidèle mais non dénuée d'intérêt, par *Risque de paix mondiale*.

Le décor – assez comique, il faut bien le dire – est celui de l'Organisation des Nations unies, à New York. Le délégué de l'Union soviétique et celui des États-Unis s'opposent sur les intentions d'un étrange « émissaire », d'un ambassadeur venu d'ailleurs, porteur de la menace d'une destruction de la Terre.

La planète est donc assiégée et cet état d'exception requiert des moyens ou des mesures exceptionnels. Tandis que le Russe est méfiant et réclame des préparatifs de guerre, l'Américain plaide pour une stratégie inverse : « C'est le premier contact que l'humanité ait eu avec une intelligence extraterrestre », lance-t-il ; « vous voulez qu'ils nous prennent pour des sauvages qui pensent avec leurs fusils plutôt que...? » Il n'a pas le temps de finir sa phrase que l'étrange envoyé de l'espace fait son apparition dans la salle de conférences de l'ONU et explique, devant les représentants ébahis des nations humaines, que les Terriens

n'ont pas été à la hauteur. Que, aux yeux de ces *aliens* qui prétendent avoir créé la vie sur notre planète et avoir veillé à l'épanouissement de notre espèce, nous avons été une grande déception.

En quoi les aurions-nous déçus ? Par le fait que, comme le dit l'extraterrestre en anglais, *you have a small talent for war*. Ce que l'on peut entendre de deux manières : soit, par litote, que nous aurions « un petit talent pour la guerre », un sacré petit talent, même ; soit, plus littéralement, que nous serions peu doués, que nous n'aurions qu'un minuscule et piètre don pour les conflits armés. Toujours est-il que, selon l'ambassadeur de l'autre monde, nous avons échoué : « L'expérience est donc finie », déclare-t-il ; « dans un jour, notre armada aura pris sa position autour de votre Terre et toute vie sera détruite sur votre planète. »

Le délégué américain proteste. Il demande un sursis, vingt-quatre heures, qui lui seront accordées. Dans cet infime laps de temps avant la destruction totale, l'humanité parvient à faire ce qu'elle n'a jamais su ou pu réaliser jusqu'alors : conclure ce dont rêvait Kant dans son *Projet de paix perpétuelle* de 1796, à savoir un traité de paix mondiale, un accord de désarmement absolu.

L'émissaire du cosmos revient. « Qu'avez-vous là ? », demande-t-il au délégué américain. « La paix, monsieur l'ambassadeur, la paix », répond celui-ci, triomphant, les yeux brillants d'espoir. L'extraterrestre se met à rire ; et tous de lui faire écho, dans un soulagement général ou mondial. Mais il y avait un malentendu : ce que les Terriens ont compris dans le sens de la litote, l'envoyé interplanétaire l'entendait bel et bien littéralement. Nous les hommes, nous n'avons pas été à la hauteur des guerres qui étaient attendues de nous. « Vous êtes terriblement attardés dans l'art de la

guerre », déclare le représentant de l'univers ; « et le pire, c'est que, dans vos cœurs, vous désirez la paix ».

★

Science-fiction, dira-t-on. Pour s'en divertir, dans l'assurance que rien de tel n'arrivera jamais, du moins de notre vivant.

Et pourtant, il suffit d'ouvrir les yeux ou les oreilles : la forme, la structure de cette fiction est là, à l'œuvre, elle dicte bel et bien telles politiques qui façonnent notre monde.

Ronald Reagan, par exemple, d'une manière qui n'était pas sans rappeler cet épisode de *Twilight Zone*, s'était adressé en ces termes à l'Assemblée générale des Nations unies, à New York, le 21 septembre 1987<sup>1</sup> :

« M. le Président, M. le Secrétaire général [...] : permettez-moi d'abord de souhaiter la bienvenue au Secrétaire général [à l'époque, Javier Perez de Cuellar], de retour de son pèlerinage pour la paix au Moyen-Orient. Il y a eu des centaines de milliers de victimes dans le conflit sanglant entre l'Iran et l'Irak... »

Dans ce contexte de conflit international – qui s'élargira bientôt, lorsque le successeur de Reagan, George Bush senior, lancera l'opération *Desert Storm* en janvier 1991, dans le cadre de la guerre dite du Golfe et sous l'égide de l'ONU –, Reagan entreprend un plaidoyer pour la paix, c'est-à-dire avant tout pour la libre et « démocratique » circulation des biens. Et il conclut, au nom des États-Unis :

« Ne pouvons-nous pas, ainsi que les autres nations, vivre en paix ? Obsédés par les antagonismes du moment, nous oublions souvent tout ce qui unit tous les membres de l'humanité. Peut-être avons-nous

besoin de quelque menace extérieure, universelle (*some outside, universal threat*), pour nous amener à reconnaître ce lien commun (*common bond*). Je pense parfois à la vitesse avec laquelle nos différences de par le monde s'évanouiraient si nous étions face à une menace extraterrestre extérieure à ce monde (*an alien threat from outside this world*). »

On dit que, déjà, le programme de défense anti-missile annoncé par Reagan dans son adresse à la nation du 23 mars 1983 – et très vite baptisé *Star Wars* par ses détracteurs – avait été indirectement inspiré par la science-fiction<sup>2</sup>. Mais la perspective reaganienne sur la paix vue depuis l'espace semble se situer au-delà des clivages politiques, puisqu'on la retrouve chez ses opposants démocrates, comme en témoigne un article récent de Al Gore, *Moving Beyond Tokyo*, publié par le *New York Times* dans son édition du 1<sup>er</sup> juillet 2007. Gore n'hésite pas, en effet, à citer la conclusion du discours de Reagan devant l'Assemblée générale de l'ONU en 1987 ; il écrit :

« Nous – l'espèce humaine – sommes arrivés à un moment décisif (*a moment of decision*). C'est inédit et même risible pour nous que de devoir nous imaginer faire un choix conscient *en tant qu'espèce*, mais tel est néanmoins l'enjeu qui nous attend. Notre maison – la Terre – est en danger. Ce qui risque d'être détruit, ce n'est pas la planète elle-même, mais les conditions qui l'ont rendue hospitalière aux êtres humains. Sans être conscients des conséquences de nos actions, nous avons commencé à émettre tant de dioxyde de carbone dans la mince couche d'air qui entoure notre monde que nous avons littéralement changé l'équilibre de la chaleur (*heat balance*) entre la Terre et le Soleil... Ceci

n'est pas un enjeu politique (*a political issue*). C'est un enjeu moral, qui touche à la survie de la civilisation humaine. Ce n'est pas une question de gauche plutôt que de droite (*it is not a question of left versus right*) ; c'est la question de ce qui est bon ou mauvais (*right versus wrong*). Pour le dire simplement, il est mauvais de détruire l'habitabilité de notre planète et de ruiner les perspectives des générations qui suivront la nôtre. Le 21 septembre 1987, le président Ronald Reagan a dit : "Obsédés par les antagonismes du moment, nous oublions souvent tout ce qui unit tous les membres de l'humanité. Peut-être avons-nous besoin de quelque menace extérieure, universelle, pour nous amener à reconnaître ce lien commun. Je pense parfois à la vitesse avec laquelle nos différences de par le monde s'évanouiraient si nous étions face à une menace extraterrestre extérieure à ce monde." Nous, nous tous, nous sommes maintenant face à une menace universelle. Bien qu'elle ne vienne pas de l'extérieur de ce monde, elle est néanmoins cosmique dans son échelle. »

Le plaidoyer d'Al Gore se présente donc explicitement comme une sorte d'adaptation écologique de la guerre des étoiles de Reagan. Un peu comme, au cinéma, ce classique de la science-fiction qu'était *Le jour où la Terre s'arrêta* (*The Day the Earth Stood Still*, réalisé par Robert Wise en 1951) a pu faire l'objet d'un *remake* en 2008 (par Scott Derrickson, avec Keanu Reeves dans le rôle principal) : de la première à la seconde version, le motif de la mise en garde que des extraterrestres viennent nous adresser, ce motif change, il passe du danger de la guerre nucléaire à celui de la dégradation de l'environnement.

Mais ce qui semble demeurer, dans un cas comme dans l'autre, c'est la nécessité de ce que l'on appelle, en anglais, *the overview effect* : une vue « d'en haut », une vue panoramique, depuis l'espace, sur la Terre<sup>3</sup>.



Cette vue surplombante sur les affaires terriennes, cette perspective *cosmopolitique*, elle aura intéressé au plus haut point Carl Schmitt. Qui en fut peut-être le plus lucide analyste et critique à la fois, notamment lorsqu'il parlait d'une conquête du cosmos ou lorsqu'il écrivait dans ce qui aura été son dernier texte publié : « L'humanité comme telle, prise dans sa totalité, n'a pas d'ennemi *sur cette planète*<sup>4</sup>. »

Ce que Schmitt, en revanche, n'a pas su ou voulu penser, c'est ce que laisse entendre l'écologie lorsque, au-delà du discours terrien d'un Al Gore, elle s'inquiète déjà des débris de machines humaines qui circulent dans l'espace extraterrien<sup>5</sup>. Car le cosmos n'est pas, n'a sans doute jamais été un simple *dehors*. Il n'est ni un terrain vague extraplanétaire faisant office de dépotoir, ni un champ libre ouvert à la conquête, comme une sorte de nouveau nouveau monde<sup>6</sup>. Ni un éventuel refuge, *in fine*, comme le voudrait un fantasme durable qui s'est exemplairement incarné dans le film de Rudolph Maté, *When Worlds Collide* (1951) : face au danger imminent d'une collision annoncée entre un corps céleste géant et la Terre, un scientifique s'y lance dans une course contre la montre, à savoir la construction d'une véritable « arche de Noé » cosmique qui, outre quelques passagers, transportera des échantillons d'objets, d'animaux et de livres vers leur survie ailleurs<sup>7</sup>.

---

1. Ronald Reagan Presidential Library, [www.reagan.utexas.edu](http://www.reagan.utexas.edu) (ma traduction).

2. C'est l'hypothèse que soutient, par exemple, l'écrivain Norman Spinrad, dans un singulier article (« Quand “La Guerre des étoiles” devient réalité ») publié par *Le Monde diplomatique* (juillet 1999). Il affirme ainsi : « Jerry Pournelle [...], un écrivain de science-fiction et un ancien président de la Science Fiction Writers of America, [...] avait fait la connaissance de M. Richard Allen, qui allait devenir conseiller pour la sécurité nationale dans la nouvelle administration du président Ronald Reagan... Jerry Pournelle mit sur pied, en novembre 1980, un Comité consultatif des citoyens sur la politique spatiale de la nation. Cet organisme ressemblait à un lobby fondé par des individus privés, dont l'objectif était d'influencer la nouvelle administration républicaine en vue de créer un programme visionnaire de vols habités... Sa stratégie avouée consistait à faire accepter par l'administration Reagan l'idée qu'il était possible d'ériger un bouclier technologique qui détruirait les missiles ennemis en vol et rendrait donc les États-Unis invulnérables à une attaque nucléaire. » Il convient toutefois de souligner que cette collusion entre stratégie militaire et science-fiction n'est pas nouvelle, comme le montre par exemple l'étude de Columba Peoples (*Haunted Dreams*), dans le remarquable recueil de textes réunis par Natalie Bormann et Michael Sheehan, *Securing Outer Space* (Routledge, 2009). Évoquant les débuts de la conquête de l'espace dans l'Allemagne des années 1920 à 1940, avec la fondation d'une Association pour les voyages dans l'espace (*VfR*, pour *Verein für Raumschiffahrt*, 1927) puis avec le développement des missiles V-1 et V-2, Peoples écrit (p. 92-93, ma traduction) : « Les visions spatiales ambitieuses de la VfR – qui fonctionnait comme une sorte de société d'amateurs et testait des prototypes de manière quelque peu aléatoire [...] – se heurtaient le plus souvent à des limites dues au manque de fonds et de ressources. Une première occasion pour trouver des financements pour leurs expérimentations [...] se présenta avec la promotion du film de science-fiction de Fritz Lang en 1929, *Frau im Mond* (*La Femme sur la Lune*), pour la première duquel les producteurs espéraient pouvoir compter sur un spectacle de fusées. [...] Il est probable que ce fut la publicité autour de la première de *Frau im Mond* qui rendit l'armée allemande attentive aux efforts de la VfR. »

3. C'est Frank White qui a popularisé l'expression, avec son ouvrage intitulé *The Overview Effect. Space Exploration and Human Evolution*, Houghton Mifflin, 1987. Envisageant des voyages interplanétaires toujours plus éloignés, l'auteur, visiblement en proie à l'enthousiasme lyrique de tant d'utopistes, imagine un futur où les Terriens expatriés dans le système solaire « cesseront de s'identifier aux États-nations liés à la Terre » (*earthbound nation-states*), voire à « la Terre elle-même » : « Comme [les membres] des colonies libérées en Amérique du Nord, ils garderont jalousement leur indépendance naissante... Un jour, un ou une astronaute, se retrouvant à la limite du système solaire, jettera un regard en arrière... » On l'aura compris : ici aussi, comme dans tant de discours dominants aux États-Unis, l'espace extraterrestre est une nouvelle Amérique *en puissance*.

4. « La révolution légale mondiale » (1978), dans *La Guerre civile mondiale*, *op. cit.*, p. 156 (je souligne). Cette phrase fait écho, à plus de quarante ans de distance, à cette autre, déjà citée, dans *La Notion de politique* : « L'humanité en tant que telle ne peut pas faire la guerre, car elle n'a pas d'ennemi, du moins sur cette planète » (*op. cit.*, p. 96).

5. Le risque que représentent de tels débris a fait l'objet d'une prise de conscience internationale accrue après que la Chine a procédé, le 11 janvier 2007, à l'essai d'une arme anti-satellite : la destruction, depuis la Terre, d'un vieux satellite a produit près d'un millier d'objets détectés (de plus de dix centimètres de large). Les dangers sont multiples et, surtout, exponentiels : outre de possibles retombées terrestres (jusqu'à présent limitées à quelques cas attestés), on craint la multiplication des collisions avec des engins, habités ou non, lancés dans l'espace ou circulant sur orbite. Ce qui, comme l'expliquait William J. Broad dans le *New York Times*, ne fait qu'augmenter la probabilité d'une prolifération incontrôlable (« Orbiting Junk, Once a Nuisance, Is Now a Threat », 6 février 2007, ma traduction) : « Depuis des décennies, les experts de l'espace s'inquiètent qu'un [...] débris en orbite puisse un jour fracasser un grand vaisseau spatial en centaines de morceaux et déclencher ainsi une réaction en chaîne, une lente cascade de collisions qui, des siècles durant, répandrait le chaos dans les régions célestes... Les experts estiment que, après le test chinois [...], la réaction en chaîne commencera plus tôt que prévu. Si leurs prédictions sont justes, une telle cascade pourrait [...] éventuellement limiter l'accès de l'humanité aux étoiles. » – Il y a, dans le récent long-métrage d'animation des studios Pixar, *Wall-e* (2008), un plan qui fait clairement allusion à cette difficulté de quitter la Terre.

6. Une campagne de publicité récente, lancée en octobre 2009 par l'Office du tourisme de Nouvelle-Zélande, pouvait vanter les espaces vierges de cette région de la planète au moyen de ce slogan : « Bienvenue en Nouvelle-Zélande, le dernier nouveau monde ».

7. Le dernier film catastrophe de Roland Emmerich, *2012*, reprend ce même motif, mais en le restreignant symptomatiquement à l'espace terrestre : les arches ne transportent les survivants vers nul ailleurs, vers nul dehors, elles leur permettent simplement de flotter à la surface des eaux du déluge en attente de jours meilleurs. – Le marketing du film (un marketing *viral*, comme on dit) proposait notamment de s'inscrire, sur un site web placé sous la responsabilité du fictif *Institute for Human Continuity*, pour un tirage au sort permettant de gagner une place sur l'une des arches. Les inscriptions semblent avoir été nombreuses et sérieuses.



## LES NATIONS UNIES FACE AU COSMOS

C'est en 1958 (lors de la séance plénière du 13 décembre) qu'a été adoptée la première résolution des Nations unies concernant « l'utilisation de l'espace extra-atmosphérique à des fins pacifiques » (*the peaceful use of outer space*, selon la version anglaise du même document<sup>1</sup>). Il s'agissait, au lendemain du lancement du premier satellite artificiel de la Terre (Spoutnik 1, en 1957), de créer un Comité spécial chargé d'examiner notamment « la nature des problèmes juridiques que pourra soulever l'exécution de programmes d'exploration de l'espace ».

L'enjeu, c'était donc très clairement la constitution d'un *droit de l'espace*, dont les principes seront définis dans les résolutions, déclarations et traités qui suivirent, au cours des années soixante et soixante-dix. La résolution de 1958 affirmait déjà dans ses attendus que « l'espace extra-atmosphérique intéresse l'humanité tout entière ». L'année suivante, le 12 décembre 1959, une nouvelle résolution, entérinant la création du « Comité des utilisations pacifiques de l'espace », précise que ledit espace « ne devrait être exploré et utilisé que pour le bien de l'humanité », en s'efforçant d'« éviter que les rivalités nationales actuelles ne s'étendent à ce nouveau domaine ». Mais il faut attendre la résolution du 13 décembre 1963 pour voir proclamés « solennellement » les principes suivants :

« 1. L'exploration et l'utilisation de l'espace extra-atmosphérique seront effectuées pour le bienfait et dans l'intérêt de l'humanité tout entière. – 2. L'espace extra-atmosphérique et les corps célestes peuvent être librement explorés et utilisés par tous les États sur la base de l'égalité et conformément au droit international. – 3. L'espace extra-atmosphérique et les corps célestes ne peuvent faire l'objet d'appropriation nationale par proclamation de souveraineté, ni par voie d'utilisation ou d'occupation, ni par tout autre moyen. [...] – 9. Les États considéreront les astronautes comme les envoyés de l'humanité dans l'espace extra-atmosphérique, et leur prêteront toute l'assistance possible en cas d'accident, de détresse ou d'atterrissage forcé sur le territoire d'un État étranger ou en haute mer. »

Tels seront également les fondements, en 1967, du *Traité sur les principes régissant les activités des États en matière d'exploration et d'utilisation de l'espace extra-atmosphérique, y compris la Lune et les autres corps célestes*<sup>2</sup>. Et ces mêmes principes seront encore réaffirmés en 1979, à quelques nuances près, dans l'*Accord régissant les activités des États sur la Lune et les autres corps célestes*<sup>3</sup>.



Face à ces résolutions et traités, face à ces prémisses d'un *droit extraterrestre*, le Terrien que je suis, profane en matière de questions légales, ne peut s'empêcher de s'étonner : l'espace que je croyais vierge et pratiquement inexploré, libre et infiniment ouvert, cet espace, en droit, est déjà occupé avant même que des hommes ne puissent s'y rendre. Il est *préoccupé*, pour ainsi dire, par un appareil juridique réglant d'avance son appropriation : appartenant à

l'humanité comme telle, il ne saurait devenir la propriété d'aucun État.

Certes, au-delà de ma naïve surprise, il y a ce que certains analystes des questions géostratégiques commencent déjà à surnommer l'*Astropolitik*, à savoir une *Realpolitik* astrale qui a nombre de défenseurs aux États-Unis. Comme en témoignent les études critiques récemment réunies dans un remarquable volume consacré à la sécurité extraterrestre<sup>4</sup>, la géopolitique américaine des deux dernières décennies a été marquée par une quête unilatérale de la maîtrise exclusive du cosmos. Toujours plus conscients des enjeux liés au contrôle satellitaire de la Terre, les stratèges et autres conseillers militaires, tant sous la présidence de Bill Clinton que sous celle de George Bush, n'ont cessé d'affirmer la nécessité d'une « domination totale » de l'espace de la part des États-Unis<sup>5</sup>.

Quelle que soit l'issue de la guerre des étoiles qui se prépare, que l'humanité soit un simple prête-nom pour l'empire qui saura occuper l'espace extraterrestre ou qu'elle en ait effectivement la jouissance partagée, une question demeure.

Une question qui nous vient de Carl Schmitt : une interrogation qu'il a confiée, sous sa forme la plus simple, et peut-être la plus libre aussi, au journal qu'il a tenu après la Deuxième Guerre mondiale, dans ces années où il était interrogé et jugé à Nuremberg pour sa complicité avec le régime nazi. Dans son *Glossarium*, à la date du 5 novembre 1947, on lit en effet (si l'on veut bien lire<sup>6</sup>) :

« Il n'y a pas de mouvement sans espace vide. Il n'y a pas non plus de droit sans espace libre (*kein Recht ohne freien Raum*). Toute saisie et délimitation régulière d'un

espace nécessite un espace libre qui reste au-dehors, hors du droit (*erfordert einen draussen, ausserhalb des Rechts verbleibenden freien Raum*). La liberté, c'est la liberté de mouvement, il n'y en a point d'autre. Qu'il est épouvantable, le monde où il n'y a plus de terre étrangère (*Ausland*), mais seulement du territoire intérieur (*Inland*) ; plus de voie vers l'ouvert (*kein Weg ins Freie*) ; plus de champ libre (*Spielraum*) où les forces se mesurent et s'éprouvent librement [...] »

Est-ce dans un tel monde que nous vivons ? Est-ce là ce dont la mondialisation, ce devenir-monde du monde, est pour nous l'expérience inédite ? Le moment historique qui nous fait toucher aux limites du globe est-il aussi, indissociablement, celui qui aura clos d'avance, qui aura forclos l'extériorité ou l'exterrianité en en faisant dès à présent et pour toujours le domaine de l'humanité ?

Schmitt lui-même a pu écrire en 1950, dans la préface à son *Nomos de la Terre*<sup>2</sup> :

« L'ordre européocentrique du droit des gens (*Völkerrecht*) qui a prévalu jusqu'ici touche aujourd'hui à sa fin... Il était né de la découverte féérique et inattendue d'un nouveau monde [à savoir l'Amérique], d'un événement historique qui ne peut se répéter. On ne pourrait en imaginer une répétition moderne que sous des formes fantastiques (*in phantastischen Parallelen*), en supposant par exemple que, dans leur route vers la Lune, les hommes découvrent un corps céleste nouveau, totalement inconnu jusque-là (*einen neuen, bisher völlig unbekannten Weltkörper*), et qu'ils pourraient librement exploiter, l'utilisant pour décharger leurs rivalités terriennes (*zur Entlastung ihres Erdenstreites*). »

C'était en ces termes que Schmitt constatait la disparition de l'ordre essentiellement européen qui, après la découverte du continent américain, avait réglé la géopolitique terrienne pendant quatre siècles. Mais, en diagnostiquant la fin d'un certain partage (*nomos*) de la planète Terre, Schmitt, en 1950, n'envisageait pas encore sérieusement que l'instauration d'un nouvel ordre mondial puisse passer par de réelles conquêtes extraterrestres ; les enjeux du monde à venir, affirmait-il, seront résolument terriens, ils se négocieront non pas en ayant la tête dans les étoiles mais avec les pieds sur terre :

« De telles fictions (*Phantasien*) ne répondent pas à la question d'un nouveau *nomos* de la Terre. Elle ne se résoudra pas davantage par de nouvelles inventions dans les sciences de la nature. La pensée des hommes doit s'orienter de nouveau vers les ordres élémentaires de leur existence terrestre (*auf die elementaren Ordnungen ihres terrestrischen Daseins*) » (*ibid.*).

C'est très sérieusement, en revanche, et non plus « sous des formes fantastiques », que Schmitt considérera en 1962 la question d'un partage (*nomos*) du cosmos, au regard duquel les affaires terriennes semblent tout d'un coup secondaires :

« De nouveaux espaces incommensurables (*neue unermessliche Räume*) s'ouvrent à nous et, comme cela arrive inévitablement avec toute activité humaine, ces espaces sont pris et sont partagés (*genommen und geteilt*), de quelque manière que ce soit. Nous parlons depuis un moment d'un *nomos* de la Terre. Le problème aujourd'hui s'étend à l'infini, de sorte que nous devrions penser à un *nomos* du cosmos. Comparés aux

proportions gigantesques de la prise et du partage des espaces cosmiques, les événements historiques du passé – les prises de terre, de mer, et même la conquête de l’espace aérien – paraissent petits et insignifiants<sup>8</sup>. »

Or, s’il est vrai, comme le notait Schmitt dans son *Glossarium*, que tout ordre juridique suppose une sorte de reste – un espace libre qui lui échappe –, comment le cosmos pourrait-il jouer ce rôle, et donc permettre l’éventuelle instauration d’un nouveau *nomos*, alors qu’il est déjà occupé par l’humanité comme telle ?

Il nous faut donner à cette question toute sa portée, en suivant d’abord Schmitt lorsqu’il retrace l’histoire des prises qui ont scandé la globalisation du globe ; puis lorsqu’il analyse l’émergence de l’humanité comme sujet d’un nouvel état du droit.

---

<sup>1</sup>. Je citerai les textes des résolutions et traités de l’ONU tels qu’ils sont publiés sur le site de l’UNOOSA (*United Nations Office for Outer Space Affairs*) : [www.unoosa.org](http://www.unoosa.org).

<sup>2</sup>. Connu sous le nom de *Outer Space Treaty*, adopté le 19 décembre 1966 et entré en vigueur le 10 octobre 1967.

<sup>3</sup>. Connu sous le nom de *Moon Agreement*, adopté le 5 décembre 1979 et entré en vigueur le 11 juillet 1984, même si peu de pays l’ont signé (les grandes puissances qui dominent la course à l’espace sont notoirement absentes des signataires).

<sup>4</sup>. *Securing Outer Space*, *op. cit.* (je dois cette référence à la généreuse vigilance de mon ami Gil Anidjar).

<sup>5</sup>. *Full Spectrum Dominance* est ainsi le concept-clef de *Vision for 2020*, le document publié en 1997 par le Commandement spatial américain (*US Space Command*, fondé en 1985, puis transformé en *US Strategic Command* à partir de 2002). Trois ans plus tard, en 2000, dans un rapport intitulé *Rebuilding America’s Defenses*, l’organisation néoconservatrice *Project for the New American Century*, sorte de *think-tank* dont l’influence fut grande sur l’administration Bush, n’hésitait pas à affirmer la nécessité de « contrôler les nouveaux “biens communs internationaux” de l’espace et du “cyber-espace” » (*control the new “international commons” of space and “cyber-space”*), comme si le concept même de *commons*,

interdisant en principe toute souveraineté nationale, était compatible avec une appropriation unilatérale. En 2001, une commission présidée par le futur secrétaire d'État à la défense Donald Rumsfeld (*Commission to Assess United States National Security Space Management and Organization*) réitérait, dans ses recommandations et mises en garde contre un éventuel « Pearl Harbor spatial », la nécessité d'une militarisation américaine de l'espace cosmique, considérée comme compatible avec les engagements des États-Unis selon les termes de l'*Outer Space Treaty* : « Il n'y a pas d'interdiction globale (*blanket prohibition*) en droit international contre le placement ou l'usage d'armes dans l'espace, contre l'emploi de la force depuis l'espace vers la Terre ou contre la poursuite d'opérations militaires dans et à travers l'espace. » – Tous ces textes sont disponibles en ligne sur différents sites. Il semble, au moment où je relis ces pages, que la politique de Barack Obama en matière d'occupation du cosmos s'oriente vers une radicale révision à la baisse.

6. Carl Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Dunker und Humblot, 1991, ma traduction. – Je n'entrerai pas ici dans la triste et pauvre polémique qui, plus encore que pour Heidegger, a fait rage en France au sujet de Schmitt. Faut-il lire, faut-il commenter, faut-il enseigner Carl Schmitt ? Son engagement dans la cause nazie est indéniable, il est abondamment documenté, déjà par son œuvre. Mais, n'en déplaise à ceux qui voudraient l'y réduire pour se rassurer en la contraignant au silence, sa pensée va bien au-delà, comme le montre notamment Étienne Balibar dans sa belle et juste préface à l'un des ouvrages les plus controversés de Schmitt : *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes*, traduction française de Denis Trierweiler, Le Seuil, 2002.

7. *Op. cit.*, p. 46. Je modifie parfois, au regard du texte allemand, la traduction française de Lilyane Deroche-Gurcel et Peter Haggenmacher.

8. « L'ordre du monde après la Deuxième Guerre mondiale » (1962), dans *La Guerre civile mondiale*, *op. cit.*, p. 69.

## PRISES ET PARTAGES DE L'ESPACE

S'il y a bien un concept central, dans l'approche schmittienne des problèmes de géopolitique et de droit international, c'est celui de *nomos*. Comme il l'a écrit dans les considérations introductives ouvrant son grand livre de 1950, *Le Nomos de la Terre* :

« Le mot grec [...] pour la première prise de terres en tant que première partition et division de l'espace, pour la partition et la répartition originelles, c'est : *nomos*<sup>1</sup>. »

On aurait plutôt tendance, depuis Platon, à entendre le mot *nomos* comme signifiant la loi, la norme ou la règle. Mais Schmitt tient à lui restituer un sens qu'il aimerait pouvoir dire originel, d'une origine « liée à la prise de terres » (p. 72). Et, comme il l'explique dans un article de 1953, sorte de « corollaire » ultérieur au *Nomos de la Terre*<sup>2</sup>, c'est de cet ancrage *concrètement terrien* que découlent deux autres significations du même terme : après la prise initiale et fondatrice, viennent le « partage originaire » (*Ur-Teil*) puis l'utilisation ou la gestion de la terre à des fins de « production ». Bref, conclut Schmitt :

« À chaque stade de la vie en commun des hommes, dans chaque organisation de l'économie et du travail, à chaque période de l'histoire du droit, on a pris, on a partagé et on a produit de telle ou telle manière. Avant d'examiner tout ordre juridique, économique et social



ainsi que les théories qui leur sont liées, il faut donc se poser la question simple : *Où et quand les choses sont-elles prises ? Où et quand les choses sont-elles partagées ? Où et quand sont-elles produites ?* » (ibid., p. 53-54).

Cette triple question semble pouvoir constituer une sorte d'algèbre ou de combinatoire permettant de caractériser à peu de frais tels mouvements géopolitiques dans l'histoire : l'impérialisme, par exemple, est redéfini comme « le primat de la prise sur le partage » (p. 60). Mais Schmitt s'interroge surtout, au moment de conclure sa brève méditation des trois sens du *nomos*, sur « l'état actuel de l'unité du monde » (p. 61). C'est-à-dire sur la mondialisation ou la globalisation lorsqu'elle atteint sa limite, sa fin :

« Les hommes ont-ils désormais vraiment “pris” leur terre, de sorte qu'il ne reste plus rien à prendre ? La prise a-t-elle déjà cessé, et le partage est-il vraiment tout ce qui reste ? Ou peut-être n'y a-t-il plus que la production ? » (p. 61-62).

La réponse à ces interrogations se trouve peut-être, comme nous le verrons, hors de l'espace terrien, hors de l'atmosphère terrestre.

Mais n'allons pas trop vite, ne nous précipitons pas, comme s'il ne s'agissait que d'un petit pas, du *nomos* de la Terre au *nomos* du cosmos. Car la prise, la saisie ou l'appropriation, dans la pensée de Schmitt, connaissent bien d'autres modalités et développements, sur lesquels nous devons nous arrêter.

Reprenons.



Outre les diverses prises de terres, dont certaines – et certaines seulement – sont fondatrices d'un ordre géopolitique nouveau<sup>3</sup>, il y a en effet d'autres prises, d'autres appropriations d'espaces.

D'abord la terre, puis la mer, ensuite l'air. Etc., et ainsi de suite, aimerait-on pouvoir dire tranquillement. Mais, d'une part, c'est précisément la limite ou la fin de cette suite qui sera notre question. Et, d'autre part, le *tellurique*, à l'origine de la série, gardera toujours chez Schmitt un privilège constant.

C'est ce que l'on entend, sur un ton presque naïf, dans une sorte de conte géopolitique que Schmitt, comme l'indique sa dédicace, avait « raconté à [s]a fille Anima<sup>4</sup> » :

« L'homme est un être terrestre (*Landwesen*), il foule la terre (*Landtreter*). Il se tient, il marche et se meut sur la terre ferme. Telle est sa stance, tel est son sol (*sein Standpunkt und sein Boden*) ; et c'est de là qu'il reçoit son point de vue (*Blickpunkt*), c'est ce qui détermine ses impressions et sa manière de voir le monde. [...] L'astre sur lequel il vit, il le nomme par conséquent la "Terre", bien que, on le sait, sa surface soit constituée de presque trois quarts d'eau et d'un quart seulement de terre, les plus vastes continents n'y étant que des sortes d'îles flottantes. Depuis que nous savons que cette Terre qui est la nôtre a la forme d'une sphère, nous parlons, comme s'il s'agissait de la plus grande évidence, du "globe terrestre" (*Erdball*), de la "sphère terrestre" (*Erdkugel*). Tu trouverais étrange de devoir te représenter un "globe marin" (*Seeball*), une "sphère maritime" (*Seekugel*). »

Contrairement à la terre, la mer, écrira Schmitt quelques années plus tard dans *Le Nomos de la Terre*, « ne connaît aucune unité évidente entre espace et droit, entre ordre et localisation<sup>5</sup> ». La mer est donc essentiellement « libre » (*frei*), parce qu'elle ne garde aucune « trace » (*Spur*) des passages de ceux qui la sillonnent, parce que rien ne s'y grave, ne s'y inscrit. Inappropriable en soi, la mer est d'abord « un libre champ de pillage libre » (*ein freies Feld freier Beute*), le règne de la piraterie et des brigandages en tout genre.

Et pourtant, avec la naissance des grands empires maritimes que Schmitt appelle des « thalassocraties », la mer devient elle aussi soumise à un ordre. Elle devient le théâtre de « prises de mer » (*Seenahmen*), c'est-à-dire qu'elle subit la domination de l'entité géopolitique qui en a la plus grande maîtrise technique, ce qui fut longtemps le cas, on le sait, de l'Angleterre. Toutefois, ces appropriations de l'élément marin sont d'une tout autre nature que celles de la terre ; et c'est pourquoi, d'ailleurs, les débats sur la législation marine ont pu inspirer le droit de l'espace extraterrestre, exactement comme le lexique de la navigation maritime fournit encore, dans le langage courant, les métaphores obligées, les catachrèses qui permettent de dire la circulation dans le cosmos<sup>6</sup>.

Schmitt considère donc la terre et la mer comme « deux mondes clairement séparés et différenciables<sup>7</sup> ». Deux mondes qui s'opposent à la surface de notre globe (ce *globus terraqueus*, comme l'écrivait Kant au § 62 de sa *Doctrine du droit*), deux éléments dont l'opposition a structuré le *nomos* européocentrique de notre planète jusqu'à son éclatement, peu avant l'époque où Schmitt, non sans une certaine nostalgie, écrit *Le Nomos de la Terre*.

Or, ce *nomos* – dont le fondement, ne l'oublions pas, était l'existence d'une réserve d'espaces libres et disponibles pour la conquête –, cet ordre géopolitique stable était également, pour Schmitt, un dispositif de limitation de la guerre. Une façon de la circonscrire ou de l'encadrer, dans la reconnaissance mutuelle des États belligérants. Nous aurons à y revenir au chapitre suivant, lorsque nous lirons la façon dont Schmitt analyse le pacifisme humanitaire. Toujours est-il que, comme si souvent chez Schmitt, ce sont ici les situations belliqueuses qui permettent de saisir l'articulation de la terre et de la mer, c'est-à-dire leur équilibre en tant que domaines limitrophes, avant qu'il ne soit remis en cause par les conflits aériens.

Ainsi, lors du blocus d'un port, ou lors du bombardement de villes côtières, la guerre peut agir « directement sur la terre à partir de la mer et avec les moyens spécifiques de la guerre maritime ». Mais cette « collision entre guerre sur mer et guerre sur terre » reste confinée « en marge » (*am Rande*) des deux domaines. Elle ne remet pas en cause ce qui les rend fondamentalement distincts l'un de l'autre, elle n'entame pas leur *pureté*<sup>8</sup>. Si bien que, au sein du *nomos* ainsi structuré, les confrontations, les conflits armés se déroulent selon ce que Schmitt décrit comme « un face-à-face spatial sur le *même plan* » : les adversaires sont *coprésents* sur un théâtre des opérations homogène, sur une même étendue qui les porte et les place *l'un devant l'autre*.

C'est la conquête de l'espace aérien par l'aviation, c'est la guerre aérienne qui, pour Schmitt, bouleverse radicalement ce « face-à-face horizontal » (p. 316). Elle le bouleverse de fond en comble car le conflit aérien n'a « plus de théâtre (*Schauplatz*) ni de spectateurs ». Ne se produisant plus sur une scène où les parties adverses peuvent *comparaître*, c'est-à-

dire apparaître et être présentes ensemble, l'affrontement n'a plus de *front*, pas plus qu'il n'a d'*horizon*<sup>2</sup>.

C'est sur cette abolition de la planéité de la guerre et de son ancrage au sol que s'achève le *Nomos de la Terre*, en 1950. Et l'on est en droit de se demander ce qui peut bien rester de la notion même de *nomos* lorsque se perd ainsi ce que Schmitt appelait le « fondement premier de nature tellurique où tout droit plonge ses racines » (p. 52).



De fait, dans ses textes ultérieurs, on assiste à un double geste : d'une part, la réaffirmation du lien tellurique fondateur, comme si l'imminence de sa rupture aiguillonnait le désir de s'y cramponner ; et, d'autre part, l'extension du triple sens du *nomos* (prise, partage et exploitation productive) à des éléments et à des milieux de plus en plus abstraits ou déterrianisés.

La *Théorie du partisan*, publiée en 1962, oscille ainsi, de manière frappante, entre ces deux pôles : d'un côté, une affirmation de la nature « spécifiquement terrien[ne] du combattant actif » ; et, de l'autre, des considérations sur la « motorisation » qui le « délocalise ». « Un partisan motorisé [...] perd son caractère tellurique », écrit Schmitt, « il perd son sol », lui qui est pourtant « l'un des derniers à monter la garde sur la terre ferme (*einer der letzten Posten der Erde*), cet élément de l'histoire universelle dont la destruction n'est pas encore achevée<sup>10</sup> ». Ce balancement à partir de la Terre – on s'y agrippe puis on la quitte, on s'en éloigne et on y revient –, ce mouvement pendulaire culmine, il trouve sa plus grande amplitude, entre terrianisation et déterrianisation, lorsque Schmitt envisage l'élargissement de la figure du partisan à une échelle cosmique. Car ce

*cosmopartisan*, parti si loin de sa planète-mère, est néanmoins encore en train de lutter *pour celle-ci* :

« Notre problème s'élargit [...] aux dimensions de la planète. Il dépasse même celle-ci pour pénétrer dans le supraplanétaire (*ins Über-Planetarische*). Dès lors qu'il rend possible le voyage dans les espaces cosmiques, le progrès technique propose aux conquêtes politiques des défis nouveaux et illimités. Car les espaces nouveaux peuvent et doivent être pris en possession (*genommen*) par des hommes. À l'occupation et à la conquête des terres libres et des mers (*Land- und Seenahmen*) du style de celles que l'histoire de l'humanité connaît jusqu'à ce jour succéderaient des conquêtes de l'espace (*Raumnahmen*) d'un nouveau style. [...] Seul, celui qui dominera cette Terre que l'on dit devenue minuscule saura occuper et exploiter (*nehmen und nutzen*) ces champs nouveaux. C'est pourquoi ces domaines illimités ne sont, eux aussi, que les espaces potentiels d'une lutte (*potentielle Kampf Räume*) dont l'enjeu sera la domination de la Terre. Les astronautes et cosmonautes célèbres, auxquels on n'a proposé jusqu'ici que des emplois de stars de la propagande dans les *mass media*, [...] auront alors la chance de se transformer en cosmopirates (*Kosmopiraten*) et peut-être même en cosmopartisans (*Kosmopartisanen*) » (p. 288-289).

En un geste dont on retrouvera l'analogie chez Kant, le plus grand éloignement depuis la planète Terre est ici immédiatement suivi d'un rapatriement, d'une reterrianisation : quelle que soit la distance sidérale qui les séparera de notre globe, semble dire Schmitt, les cosmocombattants en tout genre garderont comme enjeu les rapports de force terrestres.

Décidément, il semble que l'on ait du mal à lâcher prise, à partir dans l'apesanteur sans s'assurer d'une gravitation terrienne au moins symbolique. Quelle est ici la crainte de Schmitt – et, sans doute, de nous tous, Terriens, qui le lisons ? Peut-être tremblons-nous à l'idée qu'en quittant cette planète, nous puissions rompre aussi toute attache à la si haute valeur de présence : combien de films de science-fiction, depuis la célèbre *Odyssée de l'espace* de Kubrick jusqu'au *Solaris* d'Andreï Tarkovski ou de Steven Soderbergh, mettent en scène les confins du cosmos comme le lieu où l'on ne sait plus distinguer entre hier, aujourd'hui et demain<sup>11</sup> ?

Toujours est-il que, pour Schmitt, « la conquête du cosmos [...] est pur futur » (*pure Zukunft*), comme il l'écrit en 1962<sup>12</sup>. Autrement dit, elle reste *purement* à venir, elle s'oppose *purement* au présent – qu'elle installe dès lors dans sa présence stable –, de la même manière que pouvaient s'opposer, dans *Le Nomos de la Terre*, la guerre *purement terrestre* et la guerre *purement maritime*. La pureté de ces oppositions est sans doute ce qui, précisément, empêche de penser que le *nomos* du cosmos n'est pas seulement en attente dans le futur, mais qu'il est déjà là, qu'il afflue et reflue depuis le passé, en nous permettant de *nous* saisir en tant qu'humanité.

Acceptons néanmoins, en lisant Schmitt, acceptons provisoirement d'être ainsi reconduits à la terre, à la présence ou coprésence sur notre planète Terre, au terrien et au terrestre comme fondements et ancrages du droit, c'est-à-dire de toute possibilité durable de prise et de partage. Acceptons-le, car c'est précisément en nous accordant à ce mouvement de rapatriement terrianisant que nous pouvons voir la planète Terre s'épuiser, le *globus terraqueus* se

globaliser, jusqu'au point où il n'y reste « plus rien à prendre<sup>13</sup> ».

De fait, dans son tout dernier texte, datant de 1978, Schmitt procède à un saisissant raccourci historique, il livre une vertigineuse vision surplombante du passage de la prise de mer (*Seenahme*) à ce qu'il appelle les « prises d'industrie » (*Industrienahmen*). Qui, lorsqu'elles deviennent « planétaires », permettent la « prise de l'espace mondial » (*Weltraumnahme*<sup>14</sup>). Une dernière prise, donc, une ultime saisie ou appropriation – celle de la mondialisation même – qui signerait, aux yeux de Schmitt, la fin du politique, c'est-à-dire sa dissolution dans une police mondiale au service de l'économie<sup>15</sup>.



La question qui nous reste, à nous autres Terriens qui habitons encore ce *globus terraqueus*, la question qui nous hante *après* la globalisation (dans un *après* qui n'est précisément pas un pur futur, mais qui nous revient aussi *d'avant*), c'est donc celle d'un *nouvel* ordre spatial. Lequel, si l'on veut bien le voir venir, s'annonce sans doute quelque part depuis la revenance du passé. C'est-à-dire depuis la constitution de ce qui fut, selon la lecture schmittienne de l'histoire mondiale, le *nomos* de la Terre pendant quatre cents ans : un ordre géopolitique global, issu de « la circumnavigation de la Terre et [d]es grandes découvertes des <sup>xv</sup><sup>e</sup> et <sup>xvi</sup><sup>e</sup> siècles<sup>16</sup> ». Si nous voulons éventuellement entendre quelque chose à ce qui nous attend *après* sa dissolution – que cet *après* ait ou non la forme d'un autre *nomos* –, nous devons nous pencher sur les conditions de sa formation. C'est-à-dire sur ce qui, dans la logique schmittienne, permet à un *nomos* en général de se constituer.



Or, nous l'avions lu dans le *Glossarium* de Schmitt : il n'y a pas, pour lui, de droit « sans espace libre » ; il n'y a pas de « saisie et délimitation régulière » sans « un espace libre qui reste au-dehors, hors du droit ». Tel pourrait bien être le fondement premier de ce que Schmitt appelle un *nomos* : le partage entre une zone de droit et une zone de non-droit, entre son dedans et son dehors. En effet, comme il l'écrit dans *Le Nomos de la Terre* :

« [...] il y a deux genres de prises de terres (*Landnahmen*) : celles qui surviennent à l'intérieur d'un ordre international global préexistant et rencontrent de ce fait immédiatement la reconnaissance d'autres peuples, et d'autres qui font éclater un ordre spatial antérieur et fondent un nouveau *nomos* pour l'ensemble du domaine spatial où coexistent des peuples. Chaque mutation territoriale va de pair avec une prise de terres, mais toute prise de terres, toute modification de frontière ou même toute fondation d'une colonie n'en produit pas pour autant [...] la constitution d'un nouveau *nomos*. Il s'agit en particulier de savoir s'il existe une marge de manœuvre en fait de sol libre (*ob ein Spielraum freien Bodens vorhanden ist*) [...] » (p. 85).

Si tout *nomos*, en tant que prise, partage et exploitation d'un espace, est essentiellement l'équilibre d'un agencement spatial global, c'est-à-dire une structure géopolitique stable, on comprend que son instauration suppose une possibilité de mouvement qui ne soit pas déjà comprise, déjà incluse dans l'ordre préexistant. L'institution d'un nouveau *nomos* implique, comme le dit bien le terme allemand de *Spielraum*, un espace où il peut y avoir *du jeu*. Où ça peut bouger, trembler et se désarticuler.

C'est pourquoi, lorsqu'il tente d'analyser la naissance de l'ordre géopolitique qui s'est peu à peu installé à partir de la découverte de l'Amérique en 1492, Schmitt insiste sur ce qu'il appelle un « facteur essentiel et décisif pour les siècles suivants » : à savoir que « ce nouveau monde qui surgissait n'apparaissait pas comme un ennemi nouveau, mais comme un *espace libre*, comme un champ ouvert à l'occupation et à l'expansion européennes » (p. 88). On pourrait trouver d'innombrables autres formulations de cette même logique dans *Le Nomos de la Terre* : c'est l'existence d'un espace librement ouvert à l'appropriation qui permet l'instauration et la stabilité d'un ordre auquel cet espace reste extérieur<sup>17</sup>. Bref, pour qu'il y ait un *nomos*, il faut donc que subsiste un dehors *anomal*, mais qui fasse néanmoins partie, comme sa condition de possibilité, de ce *nomos* même.

Or, qu'est-ce qu'un tel espace *libre de droit*, dont l'existence ouvrirait la possibilité que surgisse un nouvel ordre mondial ? C'est fondamentalement un espace *vide*. Et, comme l'affirme Schmitt avec force dans la fable géopolitique qu'il racontait à sa fille, *il n'y pas toujours eu* d'espace vide (de même que, nous y reviendrons, il n'est pas dit qu'il y en ait encore) :

« Copernic fut le premier à démontrer scientifiquement que la Terre tourne autour du Soleil. [...] Son *De revolutionibus orbium coelestium* date de 1543. Il a bien transformé ainsi notre système solaire, mais il s'attachait encore à l'idée que l'univers (*Weltall*) dans son entier, que le cosmos est un espace limité (*begrenzt*). Le monde, au sens du grand cosmos, et donc la notion même d'espace n'étaient pas encore transformés. À peine quelques décennies plus tard, les frontières tombèrent. Dans le système philosophique de

Giordano Bruno, le système solaire, au sein duquel la Terre se meut en tant que planète autour du Soleil, n'est plus que l'un des nombreux systèmes solaires du firmament infini. À la suite des expériences scientifiques de Galilée, ces spéculations philosophiques devinrent une vérité mathématiquement démontrable. Kepler calcula les trajectoires des planètes, même si lui aussi frissonnait lorsqu'il se représentait l'infinité de tels espaces où les systèmes planétaires se meuvent sans frontières imaginables ni centre. Avec la théorie de Newton, la nouvelle conception de l'espace était établie à l'attention de toute l'Europe des Lumières. Les astres, masses de matière, se déplacent dans la mesure où des forces d'attraction et de répulsion s'équilibrent, selon les lois de la gravitation, dans un espace infini et vide. Les hommes pouvaient donc désormais se représenter un espace vide, ce qui n'était pas le cas auparavant [...] <sup>18</sup> »

Sans doute y a-t-il nombre de raccourcis dans ce récit aux allures de fable. Mais ce qui nous importe, c'est sa logique d'ensemble : à savoir la naissance de l'idée d'un espace cosmique vide, en Occident. Car tel est l'événement qui, pour Schmitt, rend possible ce qu'il appelle « la première révolution authentique de l'espace », celle qui pour la première fois mit entre les mains de l'homme « le véritable globe terrestre dans son entier, en tant que sphère » (p. 64-65) :

« Un tel bouleversement (*Veränderung*), contenu dans l'idée d'un espace vide et infini, ne peut être expliqué comme la simple conséquence d'une extension purement géographique de la Terre connue jusqu'alors. Il est si fondamental et si révolutionnaire que l'on peut

tout aussi bien dire, à l'inverse, que la découverte de nouveaux continents et la circumnavigation de la Terre n'ont été que des manifestations et des conséquences de mutations plus profondes. Telle est la seule raison pour laquelle le débarquement (*Landung*) sur une île inconnue a pu inaugurer toute l'ère des découvertes. Souvent, des hommes venus de l'Ouest ou de l'Est ont débarqué en Amérique. Les Vikings, on le sait, ont déjà trouvé (*gefunden*) l'Amérique du Nord en venant du Groenland, vers l'an 1000 [...]. Une révolution spatiale suppose davantage qu'un débarquement dans une contrée jusqu'alors inconnue. Elle suppose une transformation de la notion d'espace embrassant tous les niveaux et tous les domaines de l'existence humaine. »  
(p. 67-68)

C'est une sorte de révolution dans la révolution que Schmitt opère ici : la révolution spatiale issue de la découverte d'un nouveau continent, cette révolution n'en est une que sur fond d'une révolution cosmologique (celle du *De revolutionibus* de Copernic et de ses successeurs) qui la précède et la rend possible. Le cosmos, en tant que paradigme de l'espace vide, était donc déjà là, sa découverte précédait et conditionnait la révolution de l'espace terrestre, c'est-à-dire l'instauration du premier ordre véritablement global ou globalisé sur la Terre. L'invention du vide dans le cosmos aura ainsi permis, selon Schmitt, la découverte de l'espace libre qui, sur la planète Terre, aura à son tour rendu possible l'institution d'un *nomos*.



Qu'en est-il aujourd'hui ? Comment la conquête de l'espace, comment la guerre des étoiles pourrait-elle être le fond, l'arrière-plan depuis lequel se produirait l'invention

d'un nouvel ordre mondial, peut-être d'un nouveau *nomos*, dont Schmitt cherchait intensément à sonder la venue ?

Si nous n'avons pas de réponses simples à ces questions, c'est parce que, comme l'écrivait Schmitt dans un passage de sa préface au *Nomos de la Terre* que nous avons déjà cité, « la découverte [...] inattendue d'un nouveau monde » est « un événement historique qui ne peut se répéter » (p. 46). Entretemps, en effet, d'autres bouleversements ont eu lieu. La planéité du face-à-face qui pouvait exister sur la terre ou sur la mer a été irrémédiablement compliquée par la guerre sous-marine ou aérienne. Et cette disparition de l'espace plan de la coprésence s'est accompagnée d'un épuisement du globe, soumis à des prises d'industrie planétaires qui sont de véritables prises d'espace mondiales.

On peut dès lors se demander si un espace libre est encore possible, en tant que condition même de la prise et du partage *nomiques*, en tant que prélude à l'instauration d'une structure géopolitique nouvelle. L'espace vide, ce versant négatif, ce verso d'un recto qui se nommerait *présence*, est peut-être en crise, il est peut-être moribond, comme le serait aussi, par conséquent, la notion même de *nomos*. Non seulement parce qu'on peut soupçonner, avec Schmitt, que tout a déjà été approprié sur la Terre, si bien qu'il n'y aurait plus de *res nullius* sur notre planète, plus de domaine disponible pour une saisie à venir. Mais aussi parce que le champ libre par excellence – le cosmos, ce paradigme de tous les autres espaces ouverts à l'appropriation – a déjà été occupé, *préoccupé* par l'humanité comme telle.

Il est, disent les juristes, *res communis humanitatis*.

---

1. Das griechische Wort [...] für die erste Landnahme als erste Raum-Teilung und -Einteilung, für die Ur-Teilung und Ur-Verteilung ist : *Nomos*. (Op. cit., p. 70.)

2. « Prendre / partager / paître » (dans *La Guerre civile mondiale*, *op. cit.*, p. 52-53), que Schmitt lui-même présente comme « un septième corollaire du *Nomos de la Terre* » (p. 62).

3. Cf. *Le Nomos de la Terre*, *op. cit.*, p. 83 : « Bien entendu, toute invasion ou toute occupation passagère ne suffit pas pour qu'il y ait prise de terres fondant un ordre (*eine Ordnung begründende Landnahme*). L'histoire mondiale (*Weltgeschichte*) a connu bien assez d'actes de violence (*Gewaltakte*) qui se sont très vite détruits d'eux-mêmes. Toute conquête territoriale (*Wegnahme des Landes*) ne constitue donc pas nécessairement un *nomos*, mais la réciproque est en revanche vraie : le *nomos* au sens où nous l'entendons comporte toujours une localisation et un ordre qui ont trait au sol (*eine bodenbezogene Ortung und Ordnung*). »

4. Carl Schmitt, *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, Klett-Cotta, 2008 [première édition en 1942], p. 7. Il existe certes une traduction française de ce texte (par Jean-Louis Pesteil, *Le Labyrinthe*, 1985), mais j'ai préféré retraduire à partir de l'édition allemande.

5. ... *keine sinnfällige Einheit von Raum und Recht, von Ordnung und Ortung* (*op. cit.*, p. 48).

6. Sur le rôle de l'analogie maritime dans la constitution d'un droit de l'espace, cf. les remarques de Jill Stuart, « Unbundling sovereignty, territory and the state in outer space », dans *Securing Outer Space*, *op. cit.*, p. 11 et 21. Le vice-président du tribunal international pour le droit de la mer, le juge Helmut Tuerk, rappelait récemment que la solution juridique consistant à considérer l'espace interplanétaire comme *res communis humanitatis* (« chose commune de l'humanité ») s'est imposée à partir du modèle adopté pour les fonds marins situés hors des juridictions nationales (« The Negotiation of the "Moon Agreement" », communication au *Space Law Symposium* qui s'est tenu à Vienne, sous les auspices de l'UNOOSA, le 23 mars 2009, à l'occasion du trentième anniversaire du *Moon agreement*). – Sur la *nautique* de l'espace (celle des cosmonautes, de leurs vaisseaux ou *spaceships*), cf. les remarques de Caterina Resta dans son bel essai sur Schmitt (*Stato mondiale o nomos della terra. Carl Schmitt tra universo e pluriverso*, Antonio Pellicani Editore, 1999, p. 38) : « Le lexique "marin" persistera dans ces nouveaux espaces : celui de l'air et de l'espace interstellaire comme celui de l'éther et des télécommunications », à savoir chez les internautes *naviguant* sur Internet (où la figure maritime du pirate connaît également une belle postérité). Une conjonction qui n'aura pas échappé, on s'en souvient, aux néoconservateurs américains de l'organisation *Project for the New American Century* (cf. ci-dessus, note 5, p. 28).

7. *Le Nomos de la Terre*, *op. cit.*, p. 309.

8. « La guerre sur terre du droit des gens européen traditionnel était *purement terrestre*, la guerre sur mer, *purement maritime*. » (*Ibid.*, p. 308.)

2. « [...] on peut même plus généralement se demander dans quelle mesure il est encore possible de parler d'*horizon* dans la guerre aérienne. » (*Ibid.*, p. 318.) Mais cette disparition de l'*horizontalité* s'annonçait déjà, écrit Schmitt, « lorsque des sous-marins apparurent à grande échelle » (p. 311).

10. « Théorie du partisan », dans *La Notion de politique*, *op. cit.*, p. 224, p. 284 et p. 278 (où le partisan est d'abord rapproché du « corsaire de la guerre sur mer », avant d'être qualifié de représentant d'« une parcelle de vrai sol », *ein Stück echten Bodens*).

11. Comme l'écrit très justement Geoffrey Bennington dans ses *Frontières kantienne*s, en parlant de la frontière (*frontier*) au sens de « limite de la civilisation » (*op. cit.*, p. 12) : « Au-delà de la frontière, l'avenir est le passé. » Mais l'inspiration futuriste – celle de Kubrick, par exemple – puise aussi à la source nietzschéenne de l'éternel retour, voire à celle d'Auguste Blanqui, dont *L'Éternité par les astres* fait l'hypothèse que « le nombre de nos sosies est infini dans le temps et dans l'espace » (Librairie Germer Baillière, 1872, p. 74). Quoi qu'il en soit, il faudrait penser, à partir des remarques de Maurice Blanchot (« Le bon usage de la science-fiction », *Nouvelle revue française*, janvier 1959), la force de la science-fiction en tant qu'« expression remarquable de la fonction prophétique » ; car, comme l'écrit Blanchot, « les prophètes n'annoncent pas seulement l'avenir, ils sont la parole de ce qui ne peut pas être et cependant vient et, par cette venue, rend le présent impossible » (p. 94, je souligne).

12. « L'ordre du monde après la Deuxième Guerre mondiale », dans *La Guerre civile mondiale*, *op. cit.*, p. 70.

13. Comme l'écrivait Schmitt lui-même, on l'a lu, dans « Prendre / partager / paître » (*La Guerre civile mondiale*, p. 62).

14. « La révolution légale mondiale », dans *La Guerre civile mondiale*, p. 145.

15. *Ibid.* : « La *politique mondiale* (*Weltpolitik*) touche à sa fin et se transforme en *police mondiale* (*Weltpolizei*), ce qui représente un progrès contestable. »

16. *Le Nomos de la Terre*, *op. cit.*, p. 87.

17. Schmitt ne cesse de le dire et redire, de toutes les manières possibles : « L'apparition d'immenses espaces libres (*riesiger freier Räume*) et la prise territoriale (*Landnahme*) d'un nouveau monde rendent possible (*ermöglichen*) un nouveau droit des gens européen de structure interétatique (interstatale). L'époque interétatique du droit des gens, qu'il faut faire aller du XVI<sup>e</sup> siècle à la fin du XIX<sup>e</sup>, vit s'accomplir un véritable progrès, du fait que la guerre européenne fut limitée et circonscrite. Ce grand succès [...] ne put se réaliser que grâce à l'apparition d'un nouvel ordre spatial concret, un équilibre des États territoriaux du continent européen dans leur interaction avec l'Empire maritime britannique, sur l'arrière-plan (*auf dem Hintergrunde*) d'immenses espaces libres. » (p. 141, souligné par Schmitt) Ou encore : « [...] le nouvel ordre interétatique du continent européen [...] se met en place depuis la prise territoriale du nouveau

*monde par l'Europe* » (p. 142, je souligne). Ou enfin : « L'ordre spatial (*Raumordnung*) avec son idée d'équilibre (*Gleichgewichts-Vorstellung*) avait cependant *pour condition et fondement essentiels* le fait que les grandes puissances européennes de l'époque, du XVII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle, disposaient en pratique d'un espace ouvert à l'expansion coloniale (*ein freier Raum kolonialer Expansion*) sur toute la terre hors d'Europe. » (p. 161, je souligne)

18. *Land und Meer, op. cit.*, p. 65-66.



## L'HUMANITÉ LÈVE L'ANCRE

« Faire de la planète que nous habitons, faire de la Terre elle-même un vaisseau spatial », écrivait Schmitt en 1955, en parlant de l'expansion technique dans le cosmos<sup>1</sup>.

Prélevée hors de son contexte immédiat (un débat autour du livre alors récent d'Ernst Jünger, *Le Nœud gordien*), cette phrase offre certes une saisissante image, une puissante figuration de la puissance technique que Schmitt qualifie de « déchaînée », et qui pourrait bien permettre à l'homme de quitter son ancrage terrien, emportant ailleurs sa planète, ses conditions de vie et son atmosphère<sup>2</sup>. Mais cette phrase, en disant *nous*, pose aussi mieux que tant de discours la question : *qu'est-ce que l'humanité ?* Une question que sans doute, comme on le verra bientôt avec Kant, on ne peut poser en toute rigueur qu'en se détachant de la Terre. Ce n'est pas ici ou là, mais c'est *là-bas* que nous pouvons *nous* demander : qui sommes-nous ?

Toutefois, avant d'entreprendre avec Kant un voyage interstellaire qui, d'une certaine manière, a donc *déjà eu lieu* ; avant de nous transporter vers cette limite extraterrestre où l'humanité *aura fait question*, nous devons encore séjourner sur Terre. Pour assister à la destitution progressive d'un *nomos* qui, à mesure qu'il perd son attache tellurique fondatrice, semble précisément laisser surgir l'humanité en tant que nouveau sujet géopolitique.



Schmitt, dans *Le Nomos de la Terre*, consacre des pages importantes à la dissolution, entre 1890 et 1918, de l'ordre européocentrique qui avait réglé notre planète. Et c'est une dissolution qui conduit, dit-il, à une perte de substance de l'espace mondial. Ou plutôt, et plus exactement, à ce qu'il appelle « l'aspatialité d'un universel général<sup>3</sup> ». Curieusement, s'il y a là un non-espace, c'est à la fois parce qu'il est dépouillé de sa teneur et parce qu'il est trop rempli : il est en effet vidé de son contenu antérieur, puisque son émergence va de pair avec l'affirmation d'une « communauté internationale » qui, en principe ou en droit, tolère de moins en moins les frontières ; mais il est aussi saturé d'avance puisqu'il n'y subsiste pratiquement plus de « sol libre d'État (*staatsfreiem Boden*), non encore occupé effectivement » (p. 232).

L'abstraction de cet espace universel, qui signe la disparition de l'ancien *nomos* né de la découverte de l'Amérique tout en préparant le terrain pour l'entrée en scène de l'humanité comme sujet géopolitique, c'est donc aussi le moment où il n'y a plus de champ libre, disponible pour la prise de terres. Ce qui, comme l'écrit lucidement Schmitt, dans un passage qui n'a rien perdu de son tranchant aujourd'hui, signifie tout simplement que le régime de l'appropriation n'est plus tellurique, lié au sol, mais relève de ces prises d'industrie (*Industrienahmen*) qui, on s'en souvient, préparent à l'échelle planétaire la prise de l'espace mondial (*Weltraumnahme*) :

« À la conception régnante d'un universalisme global aspatial (*eines raumlos globalen Universalismus*), correspondait cependant bien une réalité dans le domaine de l'économie, distincte de l'État, à savoir un

commerce et un marché libres mondiaux (*ein freier Welthandel und Weltmarkt*), avec la libre circulation [...] du capital et du travail » (p. 233).

L'une des étapes historiques importantes dans l'évolution vers cet « espace vide ouvert aux processus socio-économiques », c'est, aux yeux de Schmitt, la naissance des « traités internationaux d'intervention », comme ceux que les États-Unis signèrent en 1903 avec Cuba et Panama. Car, avec ces traités, il ne s'agit plus de colonisation ou d'annexion territoriale :

« L'espace apparent, évidé, de la souveraineté territoriale (*der äussere, entleerte Raum der territorialen Souveränität*) reste intact, mais la teneur réelle de cette souveraineté est altérée... Le contrôle et la domination politiques reposent ici sur des interventions, tandis que le statu quo territorial reste garanti. L'État contrôlant a le droit d'intervenir dans les affaires de l'État contrôlé, pour protéger l'indépendance ou la propriété privée, pour maintenir l'ordre et la sécurité, pour garantir la légitimité ou la légalité d'un gouvernement ou pour toute autre raison dont il décide lui-même discrétionnairement » (p. 249-250).

Combien d'États, aujourd'hui, sont ainsi « contrôlés » tout en gardant un semblant de souveraineté qui, précisément, *semble* intacte ? De l'Irak à l'Afghanistan, les exemples ne manquent pas... Quoi qu'il en soit, la vacuité d'un tel espace est, pour Schmitt, d'une tout autre nature que celle du cosmos ou du nouveau monde découvert en 1492. Car il semble concevoir ces derniers comme des espaces *authentiquement* ou *naturellement* libres, tandis que Cuba et Panama sont, en 1903, *artificiellement vidés* de leur teneur,

leur territoire ne restant leur qu'en un sens purement formel ou formaliste de la propriété.

Quel que soit le crédit que l'on voudra accorder à une telle opposition, ce que Schmitt décrit ainsi, ce sont les prémisses de ce qu'on appelle confusément la mondialisation. Laquelle ne saurait être définie par une simple extension de l'espace terrestre connu, comme ce fut le cas dans l'après-coup des grandes circumnavigations, qui donnèrent naissance à une représentation géopolitique planétaire que Schmitt qualifie de « pensée par lignes globales<sup>4</sup> ». En ce sens, la mondialisation n'est pas une globalisation : elle serait plutôt l'indifférenciation ou l'évidement d'un espace global déjà pris et partagé.



Cette spatialité *cave*, pour ainsi dire, *se creuse encore*, dans le récit schmittien, par ce qu'il nomme « l'échec de la Ligue de Genève ». Telle est en effet l'appellation qu'il utilise pour désigner la Société des Nations, dans laquelle Kant, lui, voyait d'avance l'institution susceptible d'incarner l'« unification politique parfaite » de l'humanité. Nous y viendrons, il nous faudra lire et relire les textes que Kant a consacrés au cosmopolitisme et au projet d'une paix perpétuelle. Toujours est-il que, pour Schmitt, l'humanité, lorsqu'elle émerge en tant que catégorie du droit international, contribue à vider de toute substance « l'espace concret » : à mesure que le « principe universaliste » s'étend « à la Terre et à l'humanité entières », il conduit « à l'ingérence de tous en tout<sup>5</sup> ».

Certes, le recours à la notion d'humanité ne date pas de la Société des Nations, comme le rappelle Schmitt lui-même, notamment dans les pages du *Nomos de la Terre* où il retrace

les diverses formes de justification de la *conquista* du nouveau monde (p. 102 *sq.*). Mais l'humanitarisme moderne de la Société des Nations a ceci de singulier, aux yeux de Schmitt, qu'il conduit à transformer « la guerre elle-même », en en faisant « un crime dans l'acception pénale du mot<sup>6</sup> ». Alors que les distinctions médiévales entre la guerre juste et la guerre injuste ne mettaient pas hors la loi l'offensive ou l'agression comme telles, « la théorie actuelle de la guerre », écrit Schmitt, introduit une sorte de « *crime de l'attaque* » : « Celui qui tire le premier coup de feu [...] est l'auteur de ce nouveau délit », indépendamment de toute considération sur le caractère juste ou injuste de la cause (p. 123). En témoignent, pour Schmitt, le protocole de Genève du 2 octobre 1924, qui, avant d'être finalement rejeté par l'Angleterre, proposait une mise hors la loi de la guerre d'agression (*outlawry of aggressive war*) ; et le pacte Briand-Kellogg de 1928, avec sa « condamnation de la guerre » (p. 269 et p. 278).

Dès lors, comme ne cessera de le souligner Schmitt, la guerre se transforme en « une opération de police » (*Polizeiaktion*) aux dimensions planétaires, contre le risque d'une « guerre civile mondiale généralisée<sup>7</sup> ». Une guerre sans *front*, donc, où l'ennemi n'est plus clairement localisable, une guerre qui perd son statut traditionnel de guerre, ainsi que le droit international qui l'encadrerait, pour laisser place au terrorisme et au contreterrorisme, à la guérilla et autres formes de lutte diffuses. Telle est en effet l'issue, aux yeux de Schmitt, telle est la conséquence du pacifisme humanitaire lorsqu'il fait trembler l'existence même du politique comme tel. Car, d'une part, la « paix mondiale » ne peut qu'être équivalente à une « dépolitisation totale et définitive » ; et, d'autre part, « l'humanité n'est pas

un concept politique<sup>8</sup> ». Solidaires et renvoyant l'une à l'autre, l'humanité et la paix, ces deux mots que les hommes débarquant pour la première fois sur la Lune ont voulu y inscrire conjointement – qu'ils ont voulu y déposer sous la forme d'une marque ineffaçable, à la frontière de ce qu'ils croyaient être un nouveau nouveau monde –, ces deux notions semblent destinées à signer aussi, aux confins de l'espace connu, la fin du politique.

C'est ainsi que l'on peut entendre cette phrase qui revient plusieurs fois sous la plume de Schmitt, pour marquer une sorte de limite ultime, un *terminus ad quem* : « L'humanité en tant que telle ne peut pas faire la guerre, car elle n'a pas d'ennemi, du moins sur cette planète<sup>9</sup> ».



Pour nous, pour nous autres Terriens qui lisons Schmitt un quart de siècle après sa mort, cette même phrase pourrait bien devenir un *terminus a quo*, un point de départ.

Qu'est-ce à dire ?

Il est certes possible d'entendre l'énoncé de Schmitt comme annonçant la venue d'un ennemi depuis l'espace extraplanétaire qui nous entoure<sup>10</sup>. Ou mieux : comme configurant le cosmos extraterrestre en tant que lieu où subsisterait la *possibilité* d'une opposition entre l'ami et l'ennemi, c'est-à-dire *la possibilité du politique en tant que tel*, dans son acception schmittienne.

Entendons-nous bien : il ne s'agit évidemment pas de suggérer que *la* politique, que toute action ou tout agir politiques auraient disparu de la planète Terre pour ne survivre que dans le cosmos. Ce serait absurde et chaque minute terrienne témoigne dramatiquement du contraire. Ce qu'il faut sans doute penser, en revanche, c'est qu'une

certaine notion *du* politique, délimitée aux yeux de Schmitt par ce à quoi elle s'oppose et ce dont elle se distingue – à savoir, pêle-mêle, l'économique, l'éthique, l'esthétique... –, a bel et bien déserté notre globe, quoi qu'en aient ceux qui s'y accrochent<sup>11</sup>.

Mais si *le* politique, comme tel, semble donc de plus en plus introuvable ou imprésentable sur la Terre, on ne le trouvera pas plus dans un espace extraterrestre occupé d'avance par l'humanité. Non seulement parce que, *là-bas comme ici*, l'humanitarisme entre les hommes va de pair avec la dissolution du politique en police, c'est-à-dire en surveillance et maintien de l'ordre économique (on entrevoit déjà ce que pourront être des *prises d'industrie* cosmiques, c'est-à-dire l'extension du marché terrien et de sa libre circulation forcée à l'exploitation des ressources sur d'autres planètes). Mais aussi et surtout parce que les éventuels adversaires de l'humanité, ces extraterrestres à la rencontre desquels Kant nous guidera bientôt d'une tout autre manière, ne s'inscriraient pas dans la « polarité ami-ennemi » qui fonde pour Schmitt le pur concept du politique. Loin de « manifeste[r] cette possibilité de la distinction de l'ami et de l'ennemi<sup>12</sup> », une guerre contre *l'autre* de l'humanité – contre *l'alien*, cet autre qui n'est ni animal ni divin –, une telle guerre semblerait plutôt destinée à l'anéantir. Portant le conflit « au-delà du politique » (comme le dit Schmitt en parlant des opérations militaires qui, sur la Terre déjà, sont menées au nom de l'humanitarisme et se présentent chaque fois comme le dernier recours d'une « toute dernière guerre de l'humanité »), il deviendrait cet « ennemi absolu » qui, à la fin de la *Théorie du partisan*, remplace « l'ennemi réel<sup>13</sup> ».

À moins que – autre possibilité, autre éventualité –, l'*alien* ne fasse l'objet de mesures qui, en deçà du politique ou par-delà (ce qui revient peut-être au même), seraient d'ordre *sanitaire*. De fait, tout en ayant pu classiquement représenter le champ intergalactique comme celui d'une bataille au sens pleinement et schmittiennement politique du terme (par exemple dans la double trilogie de *Star Wars*, le *space opera* de George Lucas entrepris en 1977), la science-fiction témoigne aussi de la logique perverse de l'humanitarisme étendu au traitement des *aliens*. Ainsi, le récent *District 9* de Neill Blomkamp (2009) met en scène des extraterrestres dont le vaisseau spatial est en panne au-dessus de Johannesburg et dont la dérangeante présence – on craint des contaminations – est gérée par une multinationale chargée de les isoler dans des camps pour réfugiés cosmiques. Mais, avant même l'archicélèbre *Alien* de Ridley Scott (1979), le paradigme de la virulence virale extraterrestre s'installe déjà dans des films comme *Invasion of the Body Snatchers* (réalisé par Don Siegel en 1956), où des spores venues de l'espace envahissent la Terre et s'y reproduisent.

Nous reviendrons plus tard, avec un regard kantien, sur certaines de ces figurations des envahisseurs menaçant l'humanité. Toujours est-il que l'on pourrait d'ores et déjà trouver, dans notre histoire juridique récente et bien terrestre, des signes de leur caractère impolitique et d'une *médicalisation* de la menace cosmique<sup>14</sup>. On les trouverait par exemple dans des lois qui traitent de l'accueil terrien à réserver, sinon aux extraterrestres, du moins à ceux d'entre nous qui auraient été en contact avec eux. Et ces lois n'ont justement rien de politique, elles prévoient au contraire un traitement en termes d'*hygiène publique*. Ceux qui reviennent



de *là-bas*, ceux qui ont côtoyé l'ailleurs menaçant et ont frôlé ses éventuels habitants quels qu'ils soient (bactéries ou organismes supérieurs), ceux-là sont soumis à une *quarantaine* les assignant à un dehors qui s'enclave ici-même dans notre territoire terrien. Il y eut ainsi, sur le sol américain, une législation promulguée en 1969 (et abolie seulement en 1991), qui était conçue pour prévenir les dangers de contamination dont les astronautes auraient pu être porteurs, après avoir été « exposés » à des corps extraterrestres. Cette disposition fédérale, baptisée *Extraterrestrial Exposure Law*, aura permis d'isoler les membres de la mission Apollo 11 pendant vingt et un jours, à leur retour sur la planète Terre, de peur qu'ils aient été « touchés directement » ou qu'ils se soient trouvés « dans une proximité étroite avec [...] tout individu, objet, animal ou autre forme de vie ou de matière extraterrestres<sup>15</sup> ». Mais déjà, en 1967, l'*Outer Space Treaty* onusien – que nous avons lu en partie – comprenait lui aussi quelques précautions du même genre, comme celles de l'article neuvième :

« Les États parties au Traité effectueront l'étude de l'espace extra-atmosphérique, y compris la Lune et les autres corps célestes, et procéderont à leur exploration de manière à éviter les effets préjudiciables de leur contamination ainsi que les modifications nocives du milieu terrestre résultant de l'introduction de substances extraterrestres. »

Les revenants du cosmos (ces *returnees* que met en scène une série comme *Les 4400*, créée par Scott Peters et diffusée à partir de 2004) ont beau être des Terriens humains comme nous tous, ils sont porteurs d'une menace potentielle qui justifie leur isolement médicalisé. Eux qui ont pu côtoyer des formes de vie extraterrestre, ils sont ravalés au rang de

simple danger sanitaire, incarnant par métonymie – par contact ou par proximité – la dépolitisation hygiénisante de l'altérité de l'*alien*<sup>16</sup>.

Il est donc permis de douter que l'ennemi extraterrien puisse être un ennemi au sens schmittien du terme, c'est-à-dire en un sens *pleinement* politique, impliquant sa *présentabilité* dans un face-à-face belliqueux. Si bien que Schmitt aurait aussi bien pu renoncer à circonstancier son énoncé, il aurait pu le réduire à sa forme la plus simple : l'humanité, aurait-il pu écrire, *l'humanité comme telle n'a pas et n'aura pas d'ennemi*.

Ni sur cette planète, ni ailleurs.



Chaque fois que je me présente à la frontière des États-Unis, en faisant la queue pour me voir attribuer un visa d'entrée, je me souviens, ne sachant pas trop si je dois en sourire ou non, de ces enjeux cosmiques. Je m'en souviens lorsque je lis, sur les formulaires qu'il me faut remplir, le mot qui me qualifie, en tant que prétendant à l'hospitalité : *alien*, disent-ils, je suis un *non-resident alien*<sup>17</sup>. Et c'est en laissant résonner ce mot en moi que j'ai eu récemment une inoubliable conversation avec le chauffeur de la limousine qui était venue me chercher à mon arrivée à Newark : tout au long du trajet vers Princeton, nous parlions, pêle-mêle, des problèmes d'immigration, de mon projet de livre sur les extraterrestres – il me disait, quant à lui, qu'il les avait vus, ou du moins indirectement rencontrés, au cours de l'une de ses courses nocturnes – et, plus généralement, de questions de politique comparée entre la France de Sarkozy et l'Amérique de Bush. Ce fut pour moi, malgré tant de désaccords trop évidents, un grand moment de

cosmopolitologie, au milieu des paysages enneigés du New Jersey.

Mais, trêve de souvenirs, revenons à Schmitt.

Pourquoi dire que l'affirmation selon laquelle l'humanité n'a pas d'ennemi est pour nous un *terminus a quo*, un point de départ ?

Comme nous venons de le voir, ce qui est en jeu, ce n'est pas la venue d'un ennemi digne de ce nom depuis le cosmos. C'est plutôt la crise *cosmopolitique* de l'opposition même de l'ami et de l'ennemi, ainsi que la possibilité de leur comparution, *en présence*, au sein d'un espace – qu'il soit ou non terrestre – définissable comme théâtre des opérations pour une guerre authentique. Et dès lors, ce qui s'ouvre en effet à *partir* de la phrase de Schmitt, c'est l'idée que l'humanité, pour être *politiquement* pensée comme telle, doit l'être à *la limite même* où son ennemi constitutif apparaît en disparaissant : là où il *n'y a plus* d'ennemis présentables comme tels, c'est-à-dire aussi là où *il y a plus* d'ennemis, *toujours plus*, selon un tel *surplus* d'inimitié que la police cosmopolitique, au-delà du politique ou en deçà, ne peut qu'œuvrer à leur anéantissement.

L'humanité, nous y viendrons sans tarder avec Kant, doit être pensée depuis son autre, depuis son dehors, justement là où cet autre ou ce dehors n'a pas encore de figure, aucun visage, soustrait qu'il est à toutes nos figurations possibles. Bref, elle doit être pensée à partir du *tout autre*, dont l'altérité radicale n'est pas localisable dans un dehors circonscrit.

C'est ainsi que l'on pourrait entendre, au-delà de sa simple dimension factuelle, l'ensemble des événements juridiques qui ont transformé le cosmos en un espace *préoccupé* par l'humanité. D'une part, au sens où cet espace

cosmique n'abrite précisément pas une altérité simplement *externe*, assignable à un dehors d'où l'humanité serait absente (de fait, elle se permet de l'occuper d'avance). Et d'autre part, parce que c'est lui, c'est le cosmos qui, avec les *aliens* qui pourraient le peupler, *se préoccupe de l'humanité* : c'est lui qui a pour ainsi dire à cœur de la définir, c'est lui qui se charge de la comprendre.

Mais alors, si ce dehors n'est pas une simple extériorité, s'il n'a pas de délimitation pure, il ne saurait être non plus le lieu d'un futur – d'un « pur futur », comme l'écrivait Schmitt – qui s'opposerait à un passé ou un présent simples. Si bien que nous serons peut-être conduits à penser, par exemple avec Kant, un scénario que la science-fiction n'a pas manqué d'anticiper : à savoir qu'*ils sont déjà là*.

Ils – les autres, les *aliens* tout autres – pourraient bien être déjà arrivés, être déjà parmi nous, comme l'ont suggéré tant de mises en scène à l'écran, et notamment la fameuse série des *Envahisseurs* (créée par Larry Cohen pour être diffusée à partir de 1967). Ou comme se l'imaginent tant d'ufologues convaincus que, depuis longtemps (depuis l'affaire Roswell au moins), on ne nous dit pas tout<sup>18</sup>.

Bref, et sans vouloir entrer dans les innombrables théories du complot ou de la désinformation qui fleurissent dès que l'on songe aux extraterrestres, ce qui nous reste à penser, avec le plus grand sérieux philosophique, c'est qu'*ils auront toujours déjà été là*.



C'est ce que nous tenterons de faire maintenant, avec Kant. En lisant, en relisant quelques grands textes kantien – ainsi que quelques autres, moins connus et parfois considérés comme mineurs –, où bien des surprises nous

attendent. Mais, avant de remonter du futur au passé, des prophéties de Schmitt aux augures de Kant, quelques ultimes remarques sont nécessaires. Pour nous préparer à appareiller, à lever l'ancre.

Schmitt, il faut en effet le rappeler, cite plusieurs fois Kant, dans *Le Nomos de la Terre*, précisément pour justifier, pour étayer son attachement à la valeur de présence et à son fondement tellurique. Il cite d'abord – et de manière très libre – les *Principes métaphysiques de la doctrine du droit*, afin d'ancrer dans la terre et à la Terre toute possibilité de possession, puisque le sol est « la condition suprême pour que la propriété et tous les autres droits, tant publics que privés, deviennent possibles<sup>19</sup> ». Tout se passe donc comme si, pour Schmitt, l'ancrage tellurique de sa notion de *nomos* passait aussi par Kant, se renforçait d'une attache kantienne. Car Schmitt y insiste, dans ces pages introductives du *Nomos de la Terre* :

« Kant dit littéralement : “La première acquisition d'une chose ne peut être que celle du sol.” Cette “loi qui distribue le Tien et le Mien de chacun quant au sol” (*austeilende Gesetz des Mein und Dein eines jeden am Boden*), comme il l'appelle, n'est naturellement pas une loi positive au sens des codifications étatiques ultérieures ou du système de la légalité caractérisant une constitution étatique ultérieure ; elle est et reste le noyau effectif d'un événement tout à fait concret, historique et politique, à savoir la prise de terres (*der wirkliche Kern eines ganz konkreten, geschichtlichen und politischen Ereignisses, nämlich der Landnahme*) » (p. 53).

Schmitt cite donc Kant à nouveau<sup>20</sup>, comme pour mieux serrer le nœud qui noue à la terre et à la Terre le fondement

du droit, pour bien l'atteler à cet événement fondateur qu'est l'*appropriation* des terrains et territoires. Mais, tout en prélevant ainsi des fragments du texte de Kant, il omet le mouvement dans lequel s'inscrivent ces phrases, à savoir l'idée kantienne que « tous les hommes sont originairement en *possession collective* du sol de la Terre tout entière ». Soit, tout simplement, la notion juridique d'une *res communis humanitatis*, si importante, on l'a vu, dans l'histoire récente de la prise ou de la *préoccupation* du cosmos<sup>21</sup>.

Ce n'est certainement pas un hasard si Schmitt passe sous silence un tel contexte. Car, autant il semble vouloir mobiliser un héritage kantien lorsque celui-ci lui permet de consolider l'amarre terrienne et terrestre de tout appareil juridique, autant il s'écarte explicitement de Kant, comme on pouvait s'y attendre, lorsqu'il l'accuse d'une « confusion totale » (*völliger Verwirrung*) au sujet de la notion de « juste ennemi » (*des gerechten Feindes*, p. 168). Si Kant joue un rôle aussi contradictoire dans l'exposé de la pensée du *nomos* schmittien, s'il vient pour ainsi dire brouiller d'avance la définition claire et nette de l'ennemi qui fonde la pureté du politique, c'est donc précisément vers lui qu'il nous faut nous tourner maintenant pour déjouer la mainmise des oppositions métaphysiques qui, tout en permettant à Schmitt de produire l'un des diagnostics les plus lucides et les plus forts sur nos enjeux géopolitiques actuels – sur la mondialisation que nous vivons à *ses limites* –, lui barrent la voie d'une véritable problématique cosmopolitique : celle des habitants du cosmos.

De fait, lorsqu'il traite du juste ennemi, Schmitt, encore une fois, cite la *Doctrine du droit* kantienne de manière tronquée et lacunaire, comme pour l'arrêter et la figer dans des contradictions qui restent incompréhensibles sans le

mouvement qui les porte : « Un ennemi juste serait celui contre lequel résister équivaudrait de ma part à agir injustement, mais dans ce cas celui-ci ne serait pas non plus mon ennemi », écrit Kant (§ 60) ; et Schmitt a beau jeu d'ironiser en ajoutant qu'« il serait difficile de méconnaître plus gravement la notion de juste ennemi ». Or, ce qui, chez Kant, enchaîne immédiatement sur ces mots, c'est un paragraphe (§ 61) introduisant précisément la question de la paix perpétuelle. Laquelle, pour être « une idée irréalisable », conduit néanmoins à rapprocher les États au sein d'une « union universelle » (*allgemeinen Staatenverein*), également qualifiée de « congrès permanent » (*permanenten Staatencongress*), qui débouche sans attendre sur la troisième et dernière section du *Droit public* (§ 62), dédiée au « droit cosmopolitique ».

De cette cosmopolitique, Schmitt, dans *Le Nomos de la Terre*, ne parle presque pas, à l'exception d'une brève allusion à « l'époque hellénistique » : il ne dit rien du cosmopolitisme selon Kant, ici pas plus qu'ailleurs<sup>22</sup>. Certes, on le sait, Kant n'est pas l'inventeur du mot *cosmopolitisme*. Comme on peut le lire dans les *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres* de Diogène Laërce (VI, 63), déjà au quatrième siècle avant notre ère Diogène de Sinope (dit aussi Diogène le Cynique) se définissait comme *kosmopolitês*, « citoyen du monde ». Cette réplique a par la suite été souvent attribuée à Socrate ; ainsi Montaigne pouvait-il écrire (*Essais*, I, 26) :

« On demandoit à Socrates d'où il estoit. Il ne respondit pas : D'Athenes ; mais : Du monde. Luy, qui avoit son imagination plus plaine et plus estandue, embrassoit l'univers comme sa ville [...] »

Si l'idée d'un citoyen du monde n'est donc pas d'origine kantienne, c'est néanmoins Kant qui lui donne sa tournure moderne, en l'inscrivant dans l'horizon politique d'une paix mondiale et en envisageant l'institution d'une Société des Nations œuvrant à la réaliser pour le futur. De façon pour le moins ambivalente et indirecte, Schmitt, dans *Le Nomos de la Terre*, le reconnaît malgré tout et à contrecœur, en attribuant au cosmopolitisme kantien, sans le nommer comme tel, un « succès » d'autant plus grand qu'il est différé. « Le succès obtenu sur le terrain du droit des gens par l'homme qui clôt le XVIII<sup>e</sup> siècle philosophique, Emmanuel Kant, [...] ne survint qu'au XX<sup>e</sup> siècle », écrit-il (p. 168), avant d'ajouter, au moment même où il accuse le philosophe d'avoir gravement méconnu la notion de « juste ennemi » :

« Peut-être est-ce précisément cette méconnaissance (*Verkennung*) qui annonce l'élimination normativiste du droit des gens interétatique européen [Schmitt en traitera plus loin, de cette “dissolution” ou de ce “déclin” du *jus publicum europaeum* au profit d'un “universel général”, d'un “droit mondial indistinctement universel” qui, nous l'avons vu, détruit à ses yeux “l'ordre global existant de la Terre”], voire peut-être déjà le pressentiment d'un nouveau *nomos* de la Terre (*die Ahnung eines neuen Nomos der Erde*). »

C'est accorder beaucoup de poids et de crédit à ce qui était qualifié de simple confusion ou de simple brouillage (*Verwirrung*). De fait, dans les toutes dernières pages du livre, lorsque Schmitt envisage ce qu'il appelle « le problème du nouveau *nomos* de la Terre » – un problème qu'il laissera ouvert et béant comme un vaste point d'interrogation (p. 305 sq.) –, il revient sur l'idée du juste ennemi, du *justus hostis*, reconnu juridiquement<sup>23</sup>. Et s'il le fait, c'est, on s'en



souvent, pour annoncer sa disparition au profit d'une transformation de la guerre « en une opération de police contre des trublions [*Störenfriede*, littéralement : ceux qui dérangent la paix], des criminels (*Verbrecher*) ou des agents nuisibles [*Schädlinge*, littéralement : des parasites, des insectes nuisibles]<sup>24</sup> ».

Tout se passe donc comme si, aux yeux de Schmitt, et sans qu'il ne se l'avoue pleinement, Kant anticipait peut-être un au-delà du politique, du moins de *ce* politique tel qu'il a pu être fondé sur la pureté de l'opposition ami-ennemi et sur un « concept de guerre réciproque pensée sur le même plan » (*auf gleicher Ebene gedachte gegenseitige Kriegsbegriff*). Si l'horizon ou l'horizontalité, si le *sol* fait désormais défaut à un tel concept, alors ce n'est sans doute plus sur notre astre tellurique que la question d'un nouveau *nomos* doit être posée.

Bref, il faut se demander si l'humanité est prête à lever l'ancre de ce vaisseau spatial que tend à devenir, selon Schmitt lui-même, « la planète que nous habitons, [...] la Terre elle-même ».

À moins qu'elle ne l'ait *déjà fait* ? À moins que nous – nous les humains, nous les Terriens – nous ayons *toujours déjà* largué les amarres ?

---

1. « Die geschichtliche Struktur des Gegensatzes von Ost und West », dans *Staat, Grossraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, Duncker & Humblot, 1955, p. 544, ma traduction.

2. L'un des responsables de la NASA, Michael D. Griffin, n'hésitait pas à déclarer récemment, dans le très sérieux *Washington Post* (25 septembre 2005), que « les humains coloniseront le système solaire » (*Humans Will Colonize the Solar System*) : « [...] il y aura plus d'êtres humains vivant hors de la Terre que sur elle. Il pourrait y avoir des gens qui vivent sur la Lune. Il pourrait y avoir des gens vivant sur les lunes de Jupiter et d'autres planètes. Il pourrait y avoir des

gens construisant des habitats sur des astéroïdes. Il y a des endroits où les humains iront, certes pas de notre vivant, mais ils iront [...] ».

3. ... *die Raumlosigkeit eines allgemein Universalen* (*Le Nomos de la Terre*, *op. cit.*, p. 228).

4. *Globales Liniendenken* (*ibid.*, p. 89), terme qu'il préfère à d'autres désignations, comme « hologéique » ou « planétaire ».

5. « Grand espace contre universalisme » (1939), traduction française de Richard Kirchhof, dans Carl Schmitt, *Du Politique*, Pardès, 1990, p. 127.

6. *Le Nomos de la Terre*, *op. cit.*, p. 122. – Sur la critique schmittienne du fondement « humanitaire » de la Société des Nations, cf. *La Notion de politique*, *op. cit.*, p. 96 : « Le concept d'humanité est un instrument idéologique particulièrement utile aux expansions impérialistes, et sous sa forme éthique et humanitaire, il est un véhicule spécifique de l'impérialisme économique. » Et p. 99 : « Si la véritable notion d'humanité s'y incarne encore [dans la Société des Nations], c'est dans la mesure seulement où son activité proprement dite s'exerce dans le domaine humanitaire et non politique... » C'est pourquoi Schmitt peut écrire, à propos de la pratique de l'embargo, du blocus, des sanctions, bref, de la « police internationale » : « L'adversaire ne porte plus le nom d'ennemi, mais en revanche, il sera mis *hors la loi* et *hors l'humanité* pour avoir rompu et perturbé la paix, et une guerre menée aux fins de conserver et d'étendre des positions de force économiques aura à faire appel à une propagande qui la transformera en croisade ou en dernière guerre de l'humanité... » (p. 126) Sur l'histoire juridique du concept d'humanité, cf. Daniel Heller-Roazen, *L'Ennemi de tous. Le pirate contre les nations*, Le Seuil, 2010, p. 169-186.

7. *Le Nomos de la Terre*, *op. cit.*, p. 293 et p. 299. Sur la genèse de l'expression schmittienne de *Weltbürgerkrieg* et sur sa postérité, cf. l'excellente préface de Céline Jouin, « La guerre civile mondiale n'a pas eu lieu », dans *La Guerre civile mondiale*, *op. cit.*, p. 11 sq.

8. *La Notion de politique*, *op. cit.*, p. 96 et 97.

9. *Ibid.*, p. 96. – La même phrase, on s'en souvient, est reprise presque littéralement dans le dernier texte publié de Schmitt, « La révolution légale mondiale » (dans *La Guerre civile mondiale*, *op. cit.*, p. 156) : « L'humanité comme telle, prise dans sa totalité, n'a pas d'ennemi sur cette planète. »

10. En France, le rapport dit « Cometa », rédigé par une association réunissant des officiers et ingénieurs de l'armée française, remis à Jacques Chirac et Lionel Jospin en 1999, va dans ce sens ; dans son avant-propos, le général de l'Armée de l'air Denis Letty écrit : « Les OVNI font désormais partie de notre environnement médiatique ; les films, émissions de télévision, livres, publicités, etc., traitant des OVNI le démontrent amplement. Bien qu'aucune menace caractérisée n'ait été perçue à ce jour en France, il a semblé nécessaire à d'anciens auditeurs de l'Institut des Hautes Études de Défense nationale (IHEDN) de faire

le point sur le sujet. » (Cf. *Les OVNI et la Défense – Le rapport COMETA*, J'ai lu, 2006.)

11. Cf. *La Notion de politique*, op. cit., p. 64-66 : « La distinction spécifique du politique (*die spezifisch politische Unterscheidung*), à laquelle peuvent se ramener les actes et les mobiles politiques, c'est la discrimination de *l'ami* et de *l'ennemi* (*ist die Unterscheidung von Freund und Feind*). Elle fournit un principe d'identification [*Begriffsbestimmung*, à savoir une définition ou détermination conceptuelle] qui a valeur de critère (*Kriterium*) [...]. Dans la mesure où elle ne se déduit pas de quelque autre critère, elle correspond, dans l'ordre du politique (*für das Politische*), aux critères relativement autonomes de diverses autres oppositions : le bien et le mal en morale, le beau et le laid en esthétique, etc. Elle est en tout cas autonome... L'ennemi politique ne sera pas nécessairement mauvais dans l'ordre de la moralité ou laid dans l'ordre esthétique, il ne jouera pas forcément le rôle d'un concurrent au niveau de l'économie, il pourra même, à l'occasion, paraître avantageux de faire des affaires avec lui. [...] ce qui est moralement mauvais, laid dans l'ordre de l'esthétique ou économiquement nuisible n'est pas nécessairement ennemi pour autant ; ce qui est moralement bon, beau dans l'ordre de l'esthétique et utile dans le domaine de l'économie n'est pas pour autant ami au sens spécifique, c'est-à-dire politique, du terme. Le fait qu'une opposition aussi spécifique que l'opposition ami-ennemi puisse être isolée en regard d'autres distinctions et conçue comme un élément autonome démontre à lui seul la nature objective et l'autonomie intrinsèque du politique (*die seismässige Sachlichkeit und Selbständigkeit des Politischen zeigt sich schon in dieser Möglichkeit, einen derartig spezifischen Gegensatz wie Freund-Feind von anderen Unterscheidungen zu trennen und als etwas Selbständiges zu begreifen*). » – Jacques Derrida, dans *Politiques de l'amitié* (op. cit., p. 276-277), qualifie Schmitt de « dernier grand métaphysicien de la politique », de par son attachement à la pureté oppositionnelle, de par le crédit qu'il accorde à « l'oppositionnalité même, à l'adversité ontologique » (p. 279). N'est-ce pas en effet ce qui fait dire à Schmitt non seulement que le politique, comme tel, repose sur l'opposition ami *vs.* ennemi, mais aussi et surtout, dans la perspective qui nous intéresse ici, que tout ordre suppose son dehors, clairement délimité ? Et lorsque cette « oppositionnalité » entre en crise, ce n'est pas uniquement tel ou tel *nomos* séculaire qui se dissout, c'est bien plutôt la notion même de *nomos* qui s'en trouve radicalement déstabilisée. S'il est en outre vrai, comme je l'ai suggéré, que le discours schmittien, dans la trajectoire qui le conduit des prises de terres à la conquête de l'espace aérien puis cosmique, ne cesse de se réclamer d'un ancrage tellurique amarré à la valeur de présence, alors la question posée par Derrida touche au cœur même du concept du politique : « que veut dire “politiquement” “présent” ? » (*ibid.*, p. 156).

12. *La Notion du politique*, p. 74.

13. « *Der Krieg spielt sich dann in der Form des jeweils “endgültig letzten Krieges der Menschheit” ab [...] über das Politische hinausgehend [...]* » (*ibid.*) Quant à la dernière

section de la *Théorie du partisan* (*op. cit.*, p. 299 sq.), elle s'intitule : « De l'ennemi réel à l'ennemi absolu » (*Vom wirklichen zum absoluten Feind*).

14. On se souviendra ici des pages que Michel Foucault, en 1974, consacrait à la « médicalisation indéfinie » (« Crise de la médecine ou crise de l'antimédecine ? », *Dits et écrits*, II, Gallimard, 2001, p. 48). Que l'on veuille ou non inscrire cette généralisation sans limites de l'intervention médicale dans l'horizon d'une *biopolitique*, ce qui est sûr, c'est qu'elle est le symptôme, le signe que la pureté conceptuelle de la notion schmittienne du politique est devenue introuvable.

15. Je cite le texte du *Code of Federal Regulations*, titre 14, section 1211 : « “Extra-terrestrially exposed” means [...] touched directly or been in close proximity to (or been exposed indirectly to) any person, property, animal or other form of life or matter who or which has been extra-terrestrially exposed [...] » (On notera la circularité de la définition.)

16. Et infligeant aussi un flagrant démenti à l'optimisme œcuménique, au cosmochristianisme de certains militants de la foi (géo) chrétienne. Récemment, je suis ainsi tombé sur un article dans le journal du Vatican (Francesco M. Valiante, « L'extraterrestre è mio fratello » [L'extraterrestre est mon frère], *L'Osservatore romano*, 14 mars 2008), où le père jésuite José Gabriel Funes, avec son patronyme borgésien, déclarait : « Pour le dire avec saint François, si nous considérons les créatures terrestres comme “frères” et “sœurs”, pourquoi ne pourrions-nous pas parler aussi d'un “frère extraterrestre” (*di un “fratello extraterrestre”*) ? Il ferait de toute façon partie de la création. » La place des extraterrestres dans le christianisme mériterait une étude à part entière. Kant, dans sa *Théorie du ciel* que nous lirons plus loin, aborde ainsi « la question de savoir si le péché exerce sa domination également dans les autres globes de l'univers » (*Histoire générale de la nature et théorie du ciel*, traduction française de Pierre Kerszberg, Anne-Marie Roviello et Jean Seidengart, Vrin, 1984, p. 201). Et déjà, Tommaso Campanella affirmait dans son *Apologia pro Galileo*, en 1622, que « si les habitants des autres planètes sont des hommes, ils n'ont pas été créés par Adam et n'ont pas été infectés par son péché », si bien qu'ils n'ont « nul besoin de rédemption, sauf s'ils ont commis quelque autre péché » (cité par Michael Crowe, *The Extraterrestrial Life Debate*, *op. cit.*, p. 12-13).

17. C'est sur ce double sens du mot *alien* que joue aussi la première séquence d'un film sur lequel nous reviendrons : *Men in Black*. Parmi les immigrés latino-américains qui tentent de franchir la frontière au sud des États-Unis, il y en a un qui vient de beaucoup plus loin que le Mexique : du cosmos.

18. L'affaire Roswell, à savoir le *crash* supposé d'un objet non identifié près de Roswell, au Nouveau-Mexique, en juillet 1947, est probablement la plus célèbre parmi les histoires d'Ovnis (Ufo en anglais). Il y est amplement fait allusion dans *Independence Day*, le film réalisé par Roland Emmerich en 1996.

19. Comme le remarquent les traducteurs français du *Nomos de la Terre* (*op. cit.*, note 14, p. 328), « cette citation ne figure pas à l'endroit indiqué » par Schmitt dans la *Doctrine du droit* de Kant, « bien qu'elle en reproduise l'idée générale ». Kant écrit : « Puisque le sol (*Boden*) est la condition suprême (*oberste Bedingung*), la seule condition sous laquelle il est possible d'avoir comme propriété des choses extérieures (*äußere Sachen als das Seine zu haben*), dont la possession et l'usage éventuels constituent le premier droit qui puisse être acquis (*deren möglicher Besitz und Gebrauch das erste erwerbliche Recht ausmacht*), tout droit de ce type devra être dérivé du souverain en tant que seigneur de la terre, ou mieux, en tant que propriétaire suprême (*von dem Souverän, als Landesherren, besser als Obereigentümer*). » (Cf. la *Métaphysique des mœurs*, II, traduction française [modifiée] d'Alain Renaut, Flammarion, 1994, p. 141.)

20. *Métaphysique des mœurs*, II, *ibid.*, § 12 (p. 57) et § 16 (p. 65).

21. *Ibid.*, § 16 (p. 64) : *Alle Menschen sind ursprünglich in einem Gesamt-Besitz des Bodens der ganzen Erde...* Cf. aussi le § 13 (p. 59) : « La possession de tous les hommes sur la Terre, qui précède tout acte juridique émanant d'eux (elle est constituée par la nature elle-même), est une *possession collective originaire* [*ein ursprünglicher Gesamtbesitz*] (*communio possessionis originaria*), dont le concept n'est pas empirique ni dépendant de conditions temporelles, comme c'est le cas par exemple du concept fictif (*gedichtete*) mais à jamais indémontrable d'une *possession collective primitive* [*eines uranfänglichen Gesamtbesitzes*] (*communio primaeva*) : il s'agit au contraire d'un concept de la raison pratique (*ein praktischer Vernunftbegriff*) [...] »

22. Cf. *Le Nomos de la Terre*, *op. cit.*, p. 55 : « Pendant des millénaires, l'humanité avait certes une image mythique, mais aucune connaissance scientifique de la Terre dans son ensemble. Il n'y avait aucune représentation d'une planète saisie en termes de mensuration et de localisation (*Ortung*) humaines, commune à tous les hommes et à tous les peuples. Il manquait toute conscience qui fût globale en ce sens, et partant tout projet politique relatif à l'astre commun... Nous pouvons laisser de côté ici les généralisations philosophiques de l'époque hellénistique qui font de la *polis* une *kosmopolis* ; elles étaient dépourvues de *topos*, c'est-à-dire de localisation (*Ortung*) et donc d'ordre concret (*Ordnung*). » En parcourant les index des deux recueils monumentaux publiés par Günter Maschke et réunissant les travaux de Schmitt de 1916 à 1978 (*Staat, Grossraum, Nomos, op. cit.*, et *Frieden oder Pazifismus ? Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationalen Politik, 1924-1978*, Duncker & Humblot, 2005), on ne trouve qu'une seule occurrence du mot « cosmopolite », dans le second volume : « Un statut de citoyen du monde (cosmopolite), qui soit immédiat quant au droit des gens, n'a jusqu'à présent pas été créé, ni pour tous les hommes, ni pour des groupes déterminés, ni pour des individus isolés. » (*Ein völkerrechtsunmittelbarer Status eines Weltbürgers (Kosmopoliten) ist bisher noch nicht geschaffen worden, weder für alle Menschen, noch für bestimmte Gruppen, noch für einzelne Individuen*, p. 776, ma traduction). Un énoncé que Günter Maschke

commente ainsi : « On peut lire ceci comme une variante de l'énoncé schmittien fondamental (*des Schmittischen Grundsatzes*), selon lequel "l'humanité" n'est pas un concept politique (*kein politischer Begriff*), ou comme une allusion au "droit cosmopolitique" (*Weltbürgerrecht*) de Kant (*ius cosmopoliticum*), qui ne parvient à aucune dignité juridique (*das keine juristische Dignität erreicht*) [...] et reste simplement une suggestion idéologique » (note 82, p. 829). – Sur les liens du cosmopolitisme kantien avec l'antique tradition hellénistique à laquelle Schmitt fait brièvement référence dans *Le Nomos de la Terre*, cf. Martha Nussbaum, « Kant and Stoic Cosmopolitanism », dans *The Journal of Political Philosophy*, vol. 5, n° 1, 1997, p. 1-25.

23. Pour un aperçu général de l'usage schmittien de cette idée et de ses sources, cf. Nestor Capdevila, « L'impérialisme entre inclusion exclusive et exclusion inclusive : Schmitt lecteur de Vitoria », *Reconnaissance, identité et intégration sociale*, textes réunis par Christian Lazzeri et Soraya Nour, Presses universitaires de Paris Ouest, 2009.

24. *Le Nomos de la Terre*, p. 319.

# KANT CHEZ LES EXTRATERRESTRES

## POURQUOI PAS ? LA PHILOSOFICTION DU TOUT-AUTRE

Kant, comme de nombreux autres philosophes avant lui, a cru à l'existence d'une vie extraterrestre intelligente. À une forme de vie supérieure à celle que nous connaissons, nous les hommes, sur la Terre. Depuis l'un de ses premiers écrits (*l'Histoire générale de la nature et théorie du ciel*, rédigée en 1755, à l'âge de vingt et un ans) jusqu'à l'un des derniers (*l'Anthropologie du point de vue pragmatique*, parue en 1798, soit six ans avant sa mort), Kant, sans en faire apparemment un thème majeur de sa philosophie, aura régulièrement convoqué dans sa pensée, il aura invité et réinvité dans son discours les habitants d'autres planètes.

Dans la troisième partie de sa *Théorie du ciel*, il déclare ainsi<sup>1</sup> : « Je suis d'avis qu'il n'est pas nécessaire d'affirmer que toutes les planètes doivent être habitées, quoique ce soit une absurdité de nier ceci pour toutes ou même seulement pour la plupart. » Il s'agit ici d'une « conjecture » (c'est le mot de Kant) ; sans affirmer et sans non plus nier, le philosophe demande : *pourquoi* n'y aurait-il *pas* de vie intelligente ou raisonnable (douée de raison) ailleurs que sur la Terre ?

*Pourquoi pas ?*, telle était aussi la question qui donnait la tonalité fondamentale des célèbres *Entretiens sur la pluralité des mondes* de Fontenelle (dont la première édition avait paru en 1686, soit presque soixante ans avant la *Théorie du ciel* de Kant<sup>2</sup>). C'était en effet un mouvement d'enthousiasme en



forme de *pourquoi non ?* qui entraînait le narrateur du dialogue de Fontenelle dans une sorte d'élan de peuplement cosmique universel, face à la marquise, son interlocutrice un peu sceptique<sup>3</sup> :

« La Lune, selon toutes les apparences, est habitée, pourquoi Vénus ne le sera-t-elle pas aussi ? Mais, interrompit la Marquise, en disant toujours *pourquoi non ?* vous m'allez mettre des habitants dans toutes les planètes ? N'en doutez pas, répliquai-je, ce *pourquoi non ?* a une vertu qui peuplera tout. »

Et pourquoi pas, donc, et pourquoi non ?

Il faut bien l'entendre : ce qui se marque, ce qui se loge dans cette forme d'interrogation négative, c'est l'espace d'une *fiction* qui non seulement dicte le ton gracieux et badin de textes comme celui des *Entretiens*, mais qui vient aussi hanter les ouvrages philosophiques les plus rigoureux dans leur forme, ainsi qu'on le verra avec la *Critique de la faculté de juger* et d'autres écrits de Kant. Cet espace, c'est l'élément de ce que j'appellerai la *philosofiction* (comme on parle de science-fiction<sup>4</sup>).



Dans le dernier ouvrage que Kant, s'aidant de notes prises par les auditeurs de ses cours, rédigea et publia lui-même de son vivant, dans son *Anthropologie du point de vue pragmatique*, la question filosofictive de la vie extraterrestre fait retour, de manière saisissante et insistante. La seconde partie, consacrée à la *Caractéristique anthropologique*, c'est-à-dire à la « manière de connaître l'homme intérieur à partir de l'homme extérieur », traite en effet successivement des caractères de la « personne », du « sexe », du « peuple » et de la « race », pour finir avec le « caractère de l'espèce ». Or,

s'agissant de ce dernier, Kant avoue en quelque sorte l'impuissance de l'anthropologie en tant que discours sur l'homme : comment, dit-il en somme, comment pourrait-on connaître ce qui caractérise l'espèce humaine dans sa spécificité, c'est-à-dire ce par quoi elle se différencierait des autres espèces, si celles-ci restent inaccessibles à notre expérience, inconnaissables ? Parlant de l'« être *terrestre* raisonnable », Kant le déclare ainsi impossible à caractériser, condamné à rester indéfini ou indéterminé<sup>5</sup> :

« [...] nous ne pouvons [...] en désigner aucun caractère, parce que nous n'avons d'êtres raisonnables *non terrestres* nulle connaissance qui soit de nature à nous permettre d'indiquer leur propriété et ainsi de caractériser [l]es êtres terrestres parmi les êtres raisonnables en général. Le problème d'indiquer le caractère de l'espèce humaine semble donc être absolument insoluble, étant donné que la solution devrait être obtenue à travers la comparaison de deux *espèces* d'êtres raisonnables à l'aide de l'expérience, – ce dont cette dernière ne nous offre pas la possibilité. »

Les Terriens sont incomparables, en l'absence d'une expérience ou d'une connaissance possible de la vie extraterrestre. Et pourtant, ces mêmes Terriens, Kant en tête, ne cessent, lorsqu'ils voudraient se penser en tant qu'êtres raisonnables, d'en appeler à un terme comparant, aussi imprésentable soit-il.

Certes, à défaut d'une caractérisation comparative, à laquelle son anthropologie semble donc renoncer à contrecœur, Kant paraît d'abord se résigner à définir le « caractère de l'espèce » de façon intrinsèque ; c'est-à-dire

sans quitter la Terre, en se faisant une raison quant à la nécessité d'y demeurer, et d'y demeurer *ensemble* :

« Le caractère de l'espèce, tel qu'il est indiqué par l'expérience de tous les temps et dans tous les peuples, est le suivant : prise collectivement (comme une totalité du genre humain), elle constitue une masse de personnes se succédant ou coexistant qui ne peuvent *se passer* de vivre ensemble dans un état de paix et pourtant ne parviennent pas à *éviter* de continuellement se causer les uns aux autres du désagrément ; ces personnes, par conséquent, se sentent, du fait de la contrainte réciproque, destinées par la nature à former [...] une coalition constamment menacée de se désunir, mais progressant globalement en vue d'atteindre à une société de *citoyens du monde* (*cosmopolitisme*) [...] » (p. 322).

Ces cosmopolites, ces citoyens du cosmos que nous sommes resteront donc des Terriens, condamnés à se partager la Terre. Et c'est aussi sur la Terre qu'il faudra régler la question de savoir si l'espèce humaine, impossible à caractériser autrement qu'une masse de Terriens condamnés à coexister les uns avec les autres, « doit être considérée comme une bonne ou une mauvaise race » (p. 323).

Si Kant semble ainsi se résoudre à juger des Terriens que nous sommes de façon *intraterrestre*, il a néanmoins du mal, on dirait presque qu'il *ne peut pas* tout à fait renoncer à la comparaison *extraterrestre*, alors qu'il vient pourtant de la dire impossible. Déjà, lorsqu'il parle de l'espèce humaine comme d'une « race », il est contraint, structurellement, de la poser dans son rapport à une autre, même inconnue : « l'espèce humaine », écrit-il, « que l'on peut aussi désigner comme

une race, si on la conçoit comme une espèce d'*êtres terrestres* raisonnables, par comparaison avec ceux d'autres planètes [...] » (*ibid.*) La comparaison, qui avait dû être écartée quelques pages auparavant, fait donc presque aussitôt retour. Elle revient, envers et contre tout : les extraterrestres reviennent et reviendront encore.

Ils débarquent à nouveau, ces habitants des autres mondes, ils débarquent une dernière fois dans l'*Anthropologie* de Kant lorsqu'il s'agit, pour conclure, de considérer la « physionomie morale de notre espèce » (*ibid.*). Kant écrit – et ce sont presque les mots de la fin :

« [...] la manière dont tout homme prudent trouve nécessaire la dissimulation d'une bonne partie de ses pensées suffit déjà, à elle seule, pour faire voir clairement que, dans notre race, chacun estime à propos d'être sur ses gardes et de ne pas se laisser voir intégralement tel qu'il est, – ce qui trahit déjà le penchant de notre espèce à être mutuellement mal intentionné. Il pourrait se faire qu'il y eût, sur quelque autre planète, des êtres raisonnables ne sachant penser qu'à haute voix, c'est-à-dire incapables, en société ou seuls, d'avoir des pensées qu'ils n'*exprimeraient* pas aussitôt. En quoi le comportement des uns à l'égard des autres en serait-il rendu différent de celui de notre genre humain ? » (*ibid.*)

Dans ces ultimes pages de l'ultime ouvrage rédigé par Kant, le philosophe ne semble décidément pas pouvoir se passer, pour caractériser les Terriens, des seuls cosmopolites dignes de ce nom : des habitants du cosmos, qui sont donc destinés à retourner encore et encore, dès lors que l'on considère l'espèce humaine *d'un certain point de vue*.



Kant y croyait-il vraiment, aux extraterrestres ? Y croyait-il de la même manière que ceux qui, aujourd'hui, affirment avoir été témoins de manifestations censées annoncer la venue de ces habitants issus d'autres mondes ?

Kant n'a pas manqué de consigner ici ou là ses convictions<sup>6</sup>. Et l'on trouve aussi sous sa plume des passages qui, lus distraitemment, pourraient ressembler à l'amorce d'un scénario pour une science-fiction d'aujourd'hui ; par exemple celui-ci, dans la *Critique de la faculté de juger* :

« Si quelqu'un dans un pays lui semblant inhabité percevait une figure géométrique tracée sur le sable, comme par exemple un hexagone régulier, [...] il n'estimerait pas que le sable, la mer avoisinante, les vents ou bien les empreintes des animaux qu'il connaît, ou toute autre cause dépourvue de raison, puissent être le fondement de la possibilité d'une telle forme » (§ 64, p. 332-333).

En lisant ce paragraphe, on pourrait songer, par exemple, au film de Night Shyamalan, *Signs* (2003), où la venue des extraterrestres s'annonce d'abord par d'immenses figures géométriques tracées dans les champs agricoles d'une province peu habitée des États-Unis (Bucks County, en Pennsylvanie). De même que Kant, face à l'hypothétique hexagone régulier dessiné dans le désert, affirme qu'« aucune cause dans la nature [...] ne pourrait envelopper la causalité pour un tel effet », c'est-à-dire qu'il y a là le résultat d'un « concept que la raison seule peut donner », de même, les personnages de Shyamalan ne cessent d'écarter, l'une après l'autre, les éventuelles causes naturelles des improbables dessins qu'ils découvrent, tracés à grande échelle dans les

plantations de maïs : les enfants du pasteur Graham Hess (Mel Gibson), sa fille Bo et son fils Morgan, réveillés au petit matin par les aboiements des chiens, pensent d'emblée que « c'est Dieu qui l'a fait » (*God did it*), ce que leur père refuse de croire ; et pourtant, parlant avec la représentante de la police locale, qu'il vient d'appeler, il dit lui-même que « ça n'a pas pu être fait à la main, c'est trop parfait » (*can't be by hand, it's too perfect*). L'hypothèse d'un acte de délinquance est aussi écartée. Et le soupçon d'une cause extraterrestre devient lancinant lorsque la télévision transmet, du monde entier, des images semblables de signes géants gravés dans les champs de maïs (*crop signs*) sur toute la surface de la Terre.

Mais, au-delà de ce genre d'analogies superficielles entre Kant et la science-fiction contemporaine<sup>2</sup>, et au-delà des avis déclarés ou non du philosophe lui-même, ce qui nous attend, c'est une question autrement plus radicale : nous ne chercherons pas tant à savoir ce que Kant a bien pu croire, en son for intérieur, quant à l'existence d'une vie extraterrestre ; nous tenterons plutôt de dégager la nécessité d'un certain *pourquoi pas ?*, d'une dimension philosophique à laquelle la philosophie ne peut échapper, à laquelle elle doit s'exposer dès lors qu'elle veut juger et penser le jugement. Ou mieux : dès lors qu'elle est confrontée à ce qu'on appelle un *point de vue*.



Le narrateur des *Entretiens sur la pluralité des mondes* de Fontenelle annonçait explicitement qu'il y aura « du commerce entre la Terre et la Lune » (p. 95) : à la marquise toujours incrédule, il affirmait que « quelque jour on ira jusqu'à la Lune » (p. 97).

Kant, dans la conclusion de sa *Théorie du ciel*, envisageait quant à lui, sur un mode plus prudemment conjectural, sinon une époque à venir des voyages interstellaires<sup>8</sup>, du moins la possibilité de séjourner dans d'autres mondes après la mort :

« L'âme immortelle devrait-elle donc, dans toute l'infinité de sa durée future que la tombe même n'interrompt pas mais ne fait que transformer, demeurer toujours attachée à ce point de l'espace cosmique, à notre Terre ? [...] Qui sait, ne lui est-il pas réservé de devoir connaître un jour de près ces globes éloignés de l'univers [...] ? Peut-être quelques globes du système planétaire se forment-ils encore pour cette raison, pour nous préparer de nouveaux lieux d'habitation dans d'autres cieux, après que s'est écoulé le temps prescrit à notre séjour ici » (p. 202).

Qui sait, en effet ?

Pourquoi pas, pourquoi non ?

Et quelles surprises nous réserveraient dès lors les explorations interplanétaires, de notre vivant ou depuis la tombe ? Quelles formes de vie y rencontrerait-on, auxquelles on pourrait comparer une espèce humaine devenue enfin comparable ?

Si, dans ses écrits d'après le tournant critique, Kant s'interdira (non sans mal) de franchir le pas d'une libre spéculation comparative sur les habitants des divers mondes<sup>2</sup>, ici, dans ce texte dit de jeunesse ou précritique, il se lance dans une tentative raisonnée de classification des modes d'existence et de pensée extraterrestres :

« [...] le corps de l'habitant de Jupiter doit être constitué de matières bien plus légères et plus fluides, pour que la faible excitation par laquelle le Soleil peut agir à cette distance puisse mouvoir cette machine avec autant de force qu'elle le fait dans les régions inférieures. Et, pour tout rassembler en un seul concept général, je dirai que *la substance dont sont formés les habitants de différentes planètes [...] doit être [...] d'une sorte d'autant plus légère et fine [...] que ces planètes sont plus éloignées du Soleil... la vivacité des concepts qu'elles reçoivent d'impressions extérieures, ainsi que la faculté de les assembler, enfin l'agilité dans l'exercice réel, bref, toute l'étendue de leur perfection est soumise à une certaine règle selon laquelle ces créatures deviennent toujours plus excellentes et plus parfaites suivant le rapport de la distance de leur lieu d'habitation au Soleil... La perfection du monde des esprits aussi bien que du monde matériel dans les planètes, depuis Mercure jusqu'à Saturne, ou peut-être même au-delà (pour autant qu'il y ait encore d'autres planètes), croît et progresse en une suite précise de degrés d'après la proportion de leur distance au Soleil » (Théorie du ciel, p. 193-196 ; c'est Kant qui souligne).*

Kant, dans cette spéculation ethnocosmologique libre et sans bornes, ne semble pas encore se soucier outre mesure de réguler de manière critique la dimension fictionnelle inhérente à sa philosophie. Malgré l'avertissement qu'il place au début de cette troisième partie de sa *Théorie du ciel* (« je considère que c'est déshonorer le caractère de la philosophie que de s'en servir pour affirmer avec quelque vraisemblance, avec une sorte de légèreté, de libres divagations de l'esprit », p. 187), ce qui l'emporte, c'est ce qu'il nomme lui-même la « liberté d'imaginer » (*ibid.*). Et elle l'emporte au profit d'un



plaisir qui, comme l'affirme à demi-mot la conclusion, paraît être de nature esthétique :

« Il est permis, il est convenable de se divertir avec de telles représentations... De fait, lorsqu'on a empli l'esprit de telles considérations [...], la vue d'un ciel étoilé par une nuit sereine procure alors une sorte de plaisir que seules peuvent éprouver les âmes nobles. Dans le silence général de la nature, et dans le repos des sens, le pouvoir caché de connaissance de l'esprit immortel parle une langue sans nom et donne des concepts non encore éclos, que l'on peut bien ressentir mais qui ne se laissent pas décrire » (p. 202-203).

Ces lignes, qui viennent clore la *Théorie du ciel*, ne sont pas sans évoquer d'avance des passages de la *Critique de la faculté de juger*, sur lesquels nous reviendrons. Mais surtout, la spéculation fait comme si – oui, *comme si* – se trouvait projetée dans le cosmos et étendue à l'espace cosmique la perspective géographique ainsi que temporelle, en tout cas bien terrienne, du progrès de l'humanité. Car c'est le Terrien et sa Terre qui, dans l'échelle kantienne des vivants cosmiques, se retrouvent ainsi *au milieu*, au point moyen ou médian. Un point qui n'est certes plus le centre, comme dans les systèmes cosmologiques anciens d'avant Newton ou Copernic, mais qui en garde néanmoins quelques traits :

« La nature humaine qui, dans l'échelle des êtres, occupe pour ainsi dire l'échelon moyen, se voit placée à mi-distance [...] Si la représentation des classes les plus élevées des créatures raisonnables qui habitent Jupiter ou Saturne excite sa jalousie et l'humilie par la reconnaissance de sa propre bassesse, la considération des degrés inférieurs peut alors lui apporter à nouveau

satisfaction et l'apaiser, [en considérant] ces êtres inférieurs qui, sur les planètes Vénus et Mercure, sont abaissés bien au-dessous de la perfection de la nature humaine. Quelle vue admirable ! D'un côté nous voyons des créatures pensantes auprès desquelles un Groenlandais ou un Hottentot serait un Newton ; et de l'autre côté, d'autres qui regardent celui-ci comme un singe » (p. 195).

Ce qui importe ici, ce n'est pas tant la simple expansion ou amplification cosmique d'une anthropologie et d'une géographie géocentrées, qui font correspondre l'Europe de Newton à Jupiter et les ethnies primitives à Mercure. En ce sens, la fiction extraterrestre n'est pas exactement l'équivalent des *Lettres persanes* de Montesquieu, ou de tout autre recours à l'artifice de l'exotisme pour mieux parler, sous la couverture fictive d'un *là-bas*, de ce qui se passe *ici-bas*, chez nous. Car la philosophiction de la *Théorie du ciel* – qui, comme on le verra, survivra sous des formes atténuées dans les écrits ultérieurs de Kant – semble devoir nécessairement se porter au-delà de l'expérience possible : non pas simplement vers l'autre, mais plutôt vers le *tout-autre*<sup>10</sup>.



Cet anthropogéocentrisme qui, clandestinement, continue de régler le discours cosmologique de Kant, malgré la référence constante au système newtonien et malgré l'affirmation de la supériorité de la vie dans les planètes éloignées du Soleil ; ce privilège accordé malgré tout à la Terre et à ses Terriens au moment même où il s'agirait de s'en détacher, on le trouvait déjà chez Fontenelle. Dans les *Entretiens sur la pluralité des mondes*, en effet, c'était aussi un ethnocentrisme européen qui, élargi à la dimension de

l'univers, dictait la logique des spéculations sur les caractères des habitants des autres planètes. Ainsi la marquise pouvait-elle dire, en parlant des Vénusiens, plus proches du Soleil :

« Ils ressemblent aux Mores grenadins, un petit peuple noir, brûlé du soleil, plein d'esprit et de feu, toujours amoureux, faisant des vers, aimant la musique, inventant tous les jours des fêtes, des danses et des tournois » (p. 122).

Et le narrateur de renchérir :

« Permettez-moi de vous dire, Madame, répliquai-je, que vous ne connaissez guère bien les habitants de Vénus. Nos Mores grenadins n'auraient été auprès d'eux que des Lapons et des Groenlandais pour la froideur et la stupidité. Mais que sera-ce des habitants de Mercure ? Ils sont de deux fois plus proches du Soleil que nous. Il faut qu'ils soient fous à force de vivacité. Je crois qu'ils n'ont point de mémoire, non plus que la plupart des nègres, qu'ils ne font jamais de réflexion sur rien, qu'ils n'agissent qu'à l'aventure [...] » (p. 122-123).

Comme dans la *Théorie du ciel* de Kant, le système solaire est ici une sorte de miroir de la caractéristique ethnogéographique et raciale en vigueur sur la Terre. Si bien que, dans ces philosophictions cosmiques et souvent comiques (on est tenté de rire face à un tel racisme, sidérant et sidéral<sup>14</sup>), il semble que l'on assiste à un double mouvement : d'une part, comme on vient de le lire, l'extraterrestre, aussi excentré soit-il, ne saurait être figuré ou fictionné sans lien aucun avec une anthropologie terrienne ; mais d'autre part, comme nous l'avons entrevu, et comme nous le vérifierons encore sans attendre, les Terriens ne peuvent se voir *comme*

tels, en tant qu'espèce ou race raisonnable au sein de l'univers, qu'en se détachant de leur sol et socle planétaires pour se transporter, au moins en imagination, vers le point de vue du tout-autre.

---

1. *Théorie du ciel*, *op. cit.*, p. 188.

2. Le succès des *Entretiens* de Fontenelle fut tel que, à l'époque où Kant écrivait sa *Théorie du ciel*, ils avaient connu onze éditions françaises et trois traductions allemandes. Cf. Steven J. Dick, *op. cit.*, p. 192-193.

3. Bernard Le Bovier de Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes*, Garnier-Flammarion, 1998, p. 111-112.

4. Resterait à savoir où situer ladite *philosofiction* dans la cartographie complexe des rapports entre philosophie et fiction, à propos desquels Derrida n'hésitait pas à déclarer : « Non seulement on pourrait montrer que tout discours philosophique suppose une certaine fictionnalité, mais qu'il recourt régulièrement à de la fiction. On montrerait que tous les philosophes, à un moment donné, ont fait de la fiction une pierre de touche de leur discours : il y a un moment où la fiction, où l'exemple fictif est une épreuve du philosophique. Cela peut être le rêve chez Descartes. Chez Husserl, il y a une technique, une méthode de la fictionnalité : la fiction est l'instrument méthodique de la phénoménologie. C'est théorisé par Husserl [qui] dit encore que l'analyse phénoménologique des structures de la conscience peut survivre à l'anéantissement même du monde dans sa totalité. Cela veut dire que chaque fois que j'analyse les structures éidétiques de la conscience phénoménologique, je peux supposer que le monde n'existe pas. Ce n'est pas une fiction parmi d'autres : c'est la fiction de l'anéantissement total du monde. Et d'une certaine manière, cette fiction est présupposée comme l'élément même du discours philosophique. » (Jacques Derrida, « Scènes des différences » [1996], entretien avec Mireille Calle-Gruber, dans *Littérature*, n° 142, juin 2006, p. 27-28) Nous reviendrons *in fine* sur une certaine *philosofiction* husserlienne, lorsque nous lirons ses étonnantes spéculations cosmiques dans « L'arche-originare Terre ne se meut pas » (mai 1934, traduction française de Didier Franck : Edmund Husserl, *La Terre ne se meut pas*, Minuit, 1989).

5. *Anthropologie du point de vue pragmatique*, traduction française de Alain Renaut, Garnier-Flammarion, 1993, p. 309.

6. Par exemple dans la *Critique de la raison pure* : « S'il était possible de décider la chose par quelque expérience, je parierais bien toute ma fortune que quelqu'une au moins des planètes que nous voyons est habitée. Aussi n'est-ce pas simplement une opinion, mais une ferme foi (sur l'exactitude de laquelle je hasarderai beaucoup d'avantages de la vie), qui me fait dire qu'il y a aussi des habitants dans d'autres mondes. » (traduction française sous la direction de

Ferdinand Alquié, Gallimard, coll. « Folio Essais », 1980, p. 686) Outre ces lignes tirées de la troisième section du *Canon de la raison pure*, intitulée « De l'opinion, du savoir et de la foi », Kant écrit aussi, dans la sixième section de *L'Antinomie de la raison pure* : « Qu'il puisse y avoir des habitants dans la Lune, bien qu'aucun homme ne les ait jamais aperçus, on doit assurément l'accorder, mais cela signifie seulement qu'avec le progrès possible de l'expérience nous pourrions les atteindre » (*ibid.*, p. 445). Plus tard, dans sa *Critique de la faculté de juger* (§ 91), Kant parle plus prudemment d'« opinion » : « Admettre des habitants raisonnables (*vernünftige Bewohner*) dans d'autres planètes est une affaire d'opinion (*eine Sache der Meinung*) ; car, si nous pouvions nous en rapprocher, ce qui est en soi possible, nous pourrions décider par l'expérience s'ils existent ou non ; mais jamais nous ne nous en rapprocherons à ce point, et cela reste une affaire d'opinion (*so bleibt es beim Meinigen*) » (je citerai là aussi, en la modifiant parfois, la traduction française publiée sous la direction de Ferdinand Alquié, Gallimard, coll. « Folio Essais », 1985, p. 450).

7. De fait, Kant conclut le passage cité par un syntagme latin (*vestigium hominis video*, « je vois la trace de l'homme ») qui lève tous les doutes et met fin au *suspense*. Il s'agit d'une citation légèrement déformée d'un épisode relaté dans la préface au livre sixième du *De architectura* de Vitruve : le philosophe socratique Aristippe, ayant fait naufrage sur l'île de Rhodes, aperçut des figures géométriques tracées sur le sable, s'exclamant alors : « Ayons bon espoir, je vois des traces d'hommes » (*bene speremus, hominum enim vestigia video*). – Quant aux *crop signs* (agroglyphes en français), il s'agit d'une réalité sur laquelle de nombreux chercheurs se sont penchés, sans en percer l'énigme. En écrivant ces lignes, je tombe, dans le métro, sur un article du très sérieux *Courrier international* pour *Directmatin* (n° 331, 6 octobre 2008, p. 16), où je lis ceci, entre incrédulité et fascination : « Ce phénomène mystérieux, les scientifiques ont de plus en plus de mal à l'attribuer (pour nous rassurer) à quelques farceurs qui couperaient le blé, la nuit, avec une faucheuse... Si l'on observe les figures de près, sur le terrain, un certain nombre d'éléments demeurent inexplicables : les épis de blé (ou d'orge) ne sont pas coupés, mais pliés en forme de spirale, comme écrasés par un tourbillon. Les tiges présentent des malformations tout à fait étranges ; dans le champ, l'air est souvent ionisé. Enfin, sur le sol, on a retrouvé des microsphères de fer. Autour des “cercles”, on ne distingue aucune trace de piétinement. Il serait également impossible de dessiner des formes aussi compliquées, dans l'obscurité, en une seule nuit. Les figures les plus belles naissent tous les étés, en juin et en juillet, dans les sites les plus mystérieux d'Angleterre : Avebury, Silbury Hill, Stonehenge [...] »

8. « [...] la plupart des planètes sont certes habitées, et celles qui ne le sont pas le seront un jour », écrit-il toutefois (p. 190), laissant ainsi la porte ouverte à toutes les cosmocolonisations possibles.

2. Comme le suggère Michael Crowe (*The Extraterrestrial Life Debate*, *op. cit.*, p. 53), Kant semble avoir interdit la réédition, en 1791, des derniers chapitres de

sa *Théorie du ciel*, jugeant peut-être « qu'il avait laissé son imagination vagabonder trop loin » (*he has let his imagination roam too far*).

10. *Tout autre est tout autre* : cette phrase, dont la première ou la seconde moitié (c'est à voir et c'est selon) ne cessera de hanter les pages qui suivent, cette phrase revient plusieurs fois chez Jacques Derrida. Ainsi, dans le dernier chapitre de *Donner la mort* (Galilée, 1999, je souligne) : « L'autre, c'est Dieu *ou n'importe qui*, précisément, une singularité quelconque, dès lors que tout autre est tout autre ». S'il m'arrivera d'insister sur le caractère *non divin* des extraterrestres kantien, qui n'en gardent pas moins une altérité radicale les démarquant d'un simple *alter ego* terrien, ce sera pour tenter de dégager, malgré ou par-delà les projections trop humaines qu'on vient de lire (Newton, le Groenlandais, le Hottentot, le singe...), un rapport non pas vertical au tout-autre (l'homme, entre l'animal et le dieu), mais pour ainsi dire horizontal – ou cosmopolitique au sens que nous tenterons de donner à ce mot cher à Kant : ouvert à perte de vue sur le cosmos.

11. Là où il faudrait le prendre très au sérieux, comme l'a fait Raphaël Lagier dans *Les Races humaines selon Kant* (Presses universitaires de France, 2004). Gayatri Chakravorty Spivak (*A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Harvard University Press, 1999, p. 12-13) a montré quant à elle comment le sublime kantien, dont il sera longuement question plus loin, exclut explicitement *der rohe Mensch*, l'homme « primitif » (ou « cru »), celui qui est étranger à la culture (*alien to it*, justement).

## POINTS DE VUE (DE L'ÎLE DÉSERTE À L'UNIVERS)

La question du *point de vue*, même pour un simple regard ou coup d'œil extérieur et distant, apparaît comme omniprésente, partout posée dans l'œuvre de Kant. On l'entend déjà dans ces indices les plus visibles à l'œil nu que sont les titres : *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*... Et, si l'on va y voir d'un peu plus près que les titres, on s'aperçoit qu'elle ne cesse d'être convoquée et thématifiée dans les textes.

Deux exemples, parmi tant d'autres.

Dans l'introduction au traité de 1793 (longuement) intitulé *Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique, cela ne vaut rien*, on peut lire ainsi<sup>1</sup> :

« [...] au grand scandale de la philosophie, il n'est pas rare qu'on avance que ce qui en elle peut être juste est sans valeur pourtant en pratique : cela sur un ton hautain et méprisant, plein de prétention à vouloir réformer, à l'aide de l'expérience, la raison elle-même en ce dans quoi elle place son honneur suprême ; et à être capable de voir plus loin et plus sûrement avec une pseudo-sagesse et des yeux de taupe fixés sur l'expérience qu'avec les yeux attribués à un être qui était fait pour tenir debout et contempler le ciel. »

Entre expérience et raison, c'est donc une question de regard, de perspective : à la myopie de la première s'oppose la presbytie de la seconde, tournée vers les régions célestes, vers le cosmos.

C'est également un certain refus de la courte vue de l'expérience qui se marque dans tel passage de la deuxième section du *Conflit des facultés*, où il y va du progrès de l'espèce humaine<sup>2</sup> :

« Même si on arrivait à constater que le genre humain, considéré dans son ensemble, a marché en avant et qu'il a été en progressant pendant un certain laps de temps aussi long que l'on voudra, personne ne peut toutefois garantir que maintenant, juste en ce moment, par suite de dispositions physiques de notre espèce, n'apparaisse pas l'époque de la régression ; et inversement, si l'on recule, et que, dans une chute accélérée, on aille vers le pire, on ne doit pas désespérer de trouver le point de conversion [...], à partir duquel grâce aux dispositions morales de notre espèce la marche de celle-ci se tourne de nouveau vers le mieux... Peut-être aussi que, si le cours des choses humaines nous paraît insensé, cela tient au mauvais choix du point de vue sous lequel nous le considérons. Les planètes, vues de la Terre, tantôt vont en arrière, tantôt s'arrêtent et tantôt vont en avant. Mais si le point de vue est pris du soleil, ce que la raison seule peut faire, elles suivent, selon l'hypothèse de Copernic, régulièrement leur cours. »

Kant semble donc suggérer qu'il y aurait, pour juger du cours des affaires terriennes, un point de vue qui les ferait apparaître comme réglées plutôt que chaotiques. Et ce point



de vue, qui serait celui de la raison au-delà de l'expérience, est décrit par une analogie astronomique ou cosmologique : comme s'il s'agissait d'adopter la perspective héliocentrique de Copernic pour comprendre la marche de l'humanité.

*Comme si*, oui, et *seulement comme si* ; car Kant enchaîne aussitôt :

« Mais – et c'est précisément ce qu'il y a de malheureux – nous ne pouvons nous placer à ce point de vue quand il s'agit de la prévision d'actions libres. Car ce serait le point de vue de la *Providencia*, qui se situe au-delà de toute sagesse humaine, et qui s'étend aussi aux *libres* actions de l'homme que celui-ci peut sans doute *voir* mais non *prévoir* avec certitude... » (*ibid.*)

Au moment même où il en appelle à un point de vue supérieur qu'il décrit en termes cosmologiques ; alors même que, en nommant Copernic, il convoque une perspective déliée de tout géocentrisme comme étant la seule à pouvoir caractériser analogiquement le juste regard requis pour juger des affaires terriennes, Kant, du même geste, l'interdit.

De fait, ici aussi, ici comme ailleurs, il semble avoir besoin de la philosophiction extraterrestre pour pouvoir penser ou juger en retour l'humanité de l'homme et son éventuel progrès ; mais, en même temps, il la sait et la déclare impossible ou intenable.

Bref, *il faut la philosophiction qu'il n'y a pas.*



Mais revenons un instant sur Terre, et vers les Terriens. Car la nécessité d'adopter le point de vue de l'autre, voire du tout-autre, commence aussi ici-bas, comme en témoigne encore l'*Anthropologie* de Kant.

Lui qui, sa vie durant, n'a jamais quitté son Königsberg natal, il se demande en effet dans la préface, juste après avoir annoncé qu'il recherchera « une connaissance de l'homme en tant que *citoyen du monde* » (p. 42), comment faire pour étendre le point de vue anthropologique au « reste des hommes » (*ibid.*). Et sa réponse est double : d'une part, dit-il, on convoquera des fictions, des voyages fictifs ; mais d'autre part, il y faudra une connaissance *a priori*, que l'on devra acquérir chez soi, avant de se rendre en imagination chez l'autre. Pour le voyageur philosophique, voici donc comment le monde pourra grandir :

« Parmi les moyens d'élargir l'extension de l'anthropologie, il y a le recours aux voyages, ne serait-ce même que sous la forme d'une lecture des récits proposés par les voyageurs. Mais il faut cependant s'être acquis auparavant chez soi, par la fréquentation de ses concitoyens ou de ses compatriotes, une connaissance de l'homme, si l'on veut savoir où l'on devrait chercher, à l'extérieur, pour élargir le champ de cette discipline. Sans un tel plan (qui présuppose déjà une connaissance de l'homme), le citoyen du monde reste, du point de vue de son anthropologie, toujours très borné... [P]our l'anthropologie, il n'y a pas à vrai dire, en toute rigueur, de sources, mais il se trouve cependant des instruments pouvant servir de substituts : histoire universelle, biographies, et même pièces de théâtre et romans. À l'évidence en effet, ces deux derniers auxiliaires ne reposent pas proprement sur l'expérience et la vérité, mais seulement sur l'invention poétique, – et il est ici permis de rechercher, comme dans les rêves, l'excès des caractères et des situations dans lesquelles l'homme est placé : en conséquence, ce type d'écrits semblent

n'apporter aucun enseignement qui soit utile à la connaissance de l'homme, et pourtant [...], certes exagérés quant au degré, ils doivent cependant, pour la qualité, concorder avec la nature humaine » (*Anthropologie*, p. 43-44).

S'il est vrai que la quête du jugement impartial a été la grande affaire de Kant – lui qui n'a cessé de vouloir penser la faculté de juger comme adoption du regard de l'autre, voire de tout autre comme étant chaque fois le tout-autre<sup>3</sup> –, c'est sans doute pour cette raison même qu'il s'est trouvé confronté à la question du *comme si*, de la fiction ou de la fictionnalité, en tant que seul accès possible à cet horizon élargi. Kant, comme le rappelait Hannah Arendt, était « un lecteur passionné de toutes sortes de récits de voyages<sup>4</sup> ». Et, ajoutait-elle, « lui qui n'a jamais quitté Königsberg », il aurait « trouvé son chemin aussi bien à Londres qu'en Italie ». C'est même, à en croire Arendt, parce qu'il avait « le désir d'en savoir autant sur un grand nombre de pays » que Kant, au bout du compte, « n'avait pas le temps de voyager » (*ibid.*). Ayant donc choisi de voyager par fiction ou récit interposé, en raison du cosmopolitisme même qui le poussait vers *tous les autres* citoyens du monde, Kant semblait être voué à la philosophiction, comme ouverture et comme limite à la fois. Comme accès imaginaire à l'autre, mais sans l'expérience de l'autre.

On ne s'étonnera donc pas si, jusque dans ses ouvrages les plus rigoureusement philosophiques, et donc apparemment les moins entachés de fiction, comme la *Critique de la faculté de juger*, l'un des lieux communs de la littérature voyageuse fait plusieurs apparitions : à savoir ce que Kant lui-même appelle des « robinsonades » (p. 222).

Le motif robinsonien de l'île déserte apparaît en effet à diverses reprises dans la troisième *Critique* (qui date de 1790). Et déjà, presque au début, dans le célèbre et important paragraphe (§ 2) qui définit le jugement de goût portant sur le beau comme désintéressé :

« On appelle intérêt la satisfaction qui est liée pour nous à la représentation de l'existence d'un objet... Mais quand la question est de savoir si une chose est belle, ce que l'on veut savoir, ce n'est pas si l'existence de cette chose a ou pourrait avoir quelque importance pour nous-mêmes ou pour quiconque, mais comment nous en jugeons quand nous nous contentons de la considérer... Si quelqu'un me demande si je trouve beau le palais que j'ai devant les yeux, je peux toujours répondre [...] comme ce sachem iroquois, qui n'appréciait rien à Paris autant que les rôtisseries ; ou bien, [...] que si je me trouvais dans une île déserte, sans espoir de revenir jamais parmi les hommes, et si j'avais le pouvoir de faire apparaître par magie, par le simple fait de ma volonté, un édifice si somptueux, je ne prendrais même pas cette peine dès lors que je disposerais déjà d'une cabane qui serait assez confortable pour moi... Mais là n'est pas le problème. En posant ladite question, on veut seulement savoir si cette pure et simple représentation de l'objet s'accompagne en moi de satisfaction, quelle que puisse être mon indifférence concernant l'existence de l'objet de cette représentation... Chacun devra admettre que le jugement sur la beauté au sein duquel se mêle le moindre intérêt est tout à fait de parti pris et ne constitue nullement un jugement de goût qui soit pur » (*Critique de la faculté de juger*, p. 130-131).

Avant de pouvoir déclarer le jugement de goût désintéressé, Kant semble vouloir parcourir ici brièvement diverses formes anthropologiques de l'intérêt ou du désir, en suivant un élargissement, une abstraction croissante du point de vue : celui, exotique, du sachem (qu'il emprunte d'ailleurs à un récit de voyage<sup>5</sup>) ; et celui, fictif, d'un hypothétique Robinson, isolé de l'humanité. De l'un à l'autre, du sachem à Robinson, il y a une progression vers l'universel : si le sachem est censé faire sourire par l'idiotisme de son goût un peu trop goulu, l'homme de l'île déserte est en revanche déjà une approximation de l'homme en général, de l'homme comme tel, indépendamment du contexte dans lequel il se trouve. C'est l'homme universel, car, paradoxalement, il est isolé dans son île de tout particularisme.



La figure robinsonienne de l'île déserte<sup>6</sup> revient dans un paragraphe ultérieur de la *Critique de la faculté de juger* (§ 41), qui accomplit en quelque sorte le mouvement inverse. Après avoir établi, en effet, que le jugement de goût pur devait être indépendant de tout intérêt pour l'objet – qu'il devait être une sorte d'île où la faculté de juger s'isole ou s'insularise, en tant qu'esthétique, au regard de la faculté de désirer ou de vouloir (§ 2 à 5) –, Kant avait avancé une première définition du beau :

« Le GOÛT est la faculté de juger et d'apprécier un objet ou un mode de représentation par une satisfaction ou un déplaisir, *indépendamment de tout intérêt*. On appelle *beau* l'objet d'une telle satisfaction » (p. 139).

Une fois cette définition acquise, Kant peut revenir en arrière. Et c'est à nouveau la robinsonade qui lui permet de

concéder que, *après coup*, quelque intérêt empirique puisse venir s'associer au pur jugement esthétique :

« On a suffisamment montré plus haut qu'aucun intérêt ne devait être un *principe déterminant* du jugement de goût qui déclare belle une chose. Mais il ne s'ensuit pas qu'*après avoir été donné comme jugement esthétique pur* [je souligne], aucun intérêt ne puisse lui être lié... Le beau ne suscite un intérêt empirique *que dans la société*... Un homme abandonné sur une île déserte n'irait pas pour lui seul faire le grand ménage de sa hutte ni se mettre en frais de toilette, pas plus qu'il n'ira cueillir des fleurs, encore moins les planter pour s'en parer ; c'est seulement en société qu'il aura l'idée d'être non pas simplement un homme, mais un homme policé (le début de la civilisation) ; on tiendra en effet pour tel celui qui est apte et incline à communiquer aux autres son plaisir, et qu'un objet ne satisfait pas s'il ne peut partager cette satisfaction dans la société d'autrui [...] » (§ 41, p. 248-249).

Dans son îlot isolé, Robinson ne saurait donc avoir de pulsion *cosmétique*, dans la mesure où son insularité radicale le coupe de toute perspective *cosmopolitique*. Le motif robinsonien joue ainsi un double rôle. D'une part, lorsqu'il s'agit encore de s'assurer de la pureté désintéressée du jugement de goût, il est la bascule, il est la charnière qui fait passer de l'homme particularisé par son contexte à l'homme en général, à l'être humain que son insularité réduit à la pure humanité qu'il porte par nature. Et d'autre part, une fois que ladite pureté est déjà acquise, Robinson devient la fiction d'un homme incapable de mettre son jugement esthétique (trop) pur au service d'un intérêt *supérieur*, à savoir sa communicabilité, en tant que trait humain par excellence.

Autrement dit : le moment du jugement de goût sur le beau, en tant que pur, doit être robinsonien, certes ; mais il doit être aussi sociable, c'est-à-dire orienté par la perspective de son partage universel, au regard duquel Robinson est très en deçà de l'Iroquois. En termes de point de vue, *du point de vue du point de vue* adopté dans le jugement de goût, celui-ci devrait être à la fois absolument singulier (isolé, insularisé dans cet îlot de singularité qu'est le sujet jugeant) et parfaitement universalisable.

Robinson, on l'aura compris, est un moment au sein d'une série qui fait varier le point de vue. Il est un point sur la ligne des points de vue qui va du sachem iroquois à la raison copernicienne, des rôtisseries parisiennes jusqu'au Soleil. Mais, interrompant la continuité de cette ligne, Robinson est aussi, sans doute, une sorte d'extraterrestre sur la Terre : il est une philosophiction nécessaire, un être philosophictif qu'il faut pour penser, en les isolant, certains traits de l'espèce humaine.

---

1. *Théorie et pratique...*, traduction française de Françoise Proust, Garnier-Flammarion, 1994, p. 13.

2. Traduction française de Stéphane Piobetta, dans Emmanuel Kant, *Opuscules sur l'histoire*, Garnier-Flammarion, 1990, p. 208-209 (§ IV : « On ne peut immédiatement résoudre le problème du progrès par l'expérience »).

3. Cf. notamment ses lettres à Marcus Herz du 7 juin 1771 et du 21 février 1772 : Kant y affirmait nourrir « l'espoir qu'en considérant [...] mes jugements du point de vue des autres je parviendrai à un troisième aperçu qui améliorera ma perspective antérieure » ; et il disait vouloir « élargir son horizon depuis une observation microscopique jusqu'à une vue générale, afin d'adopter tous les points de vue concevables, de telle sorte que d'une manière réciproque se *vérifie* à un point de vue le jugement porté dans la perspective d'un autre ». Ces lettres sont citées par Hannah Arendt dans *Juger*, *op. cit.*, p. 71-72.

4. *Ibid.*, p. 74.

5. Une note de l'édition allemande procurée par Heiner Klemme (Emmanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Felix Meiner Verlag, 2001, p. 435) précise que Kant a trouvé l'histoire de ce sachem iroquois dans l'ouvrage de François-Xavier de

Charlevoix, *Histoire et description générale de la Nouvelle-France, avec le Journal historique d'un voyage fait par ordre du Roi dans l'Amérique Septentrionale*, Paris, 1744. Dans l'une des lettres à la Duchesse de Lesdiguières qui composent le troisième volume (lettre d'août 1721, p. 322), on peut lire en effet : « Des Iroquois, qui en 1666 allèrent à Paris, & à qui on fit voir toutes les Maisons Royales, & toutes les beautés de cette grande Ville, n'y admirèrent rien, & auroient préféré leurs Villages à la Capitale du plus florissant Royaume de l'Europe, s'ils n'avoient pas vû la Ruë de la Huchette, où les Boutiques des Rotisseurs, qu'ils trouvoient toujours garnies de Viandes de toutes les sortes, les charmerent beaucoup. »

6. Une figure que, comme le rappelle Simone Regazzoni (*La filosofia di Lost*, Ponte alle Grazie, 2009, p. 29), Jacques Derrida avait interrogée dans son séminaire de l'année 2002-2003 dédié à une lecture croisée de *Robinson Crusoe* et de Heidegger (*La Bête et le souverain*, II, Galilée, 2010). Regazzoni note que Derrida, tout en posant la question : « Qu'est-ce qu'une île ? », n'y a jamais répondu, se limitant à dire : « Il n'y a pas de monde, il n'y a que des îles. » Comme si, commente justement Regazzoni, « comme si une pensée de l'île [...] nous portait inévitablement à repenser le monde, à discuter l'idée qu'il y a un monde, là-bas, dehors : un monde unique, vrai, stable, dont nous faisons l'expérience. » (*ibid.*) Quelques pages plus loin (p. 35-36), dans le sillage de l'avant-propos de Deleuze à *Différence et répétition* (« [...] un livre de philosophie doit être [...] une sorte de science-fiction [...] »), Regazzoni envisage ce qu'il nomme dans sa langue une *fantafilosofia*. C'est-à-dire ce que j'appelle ici, après en avoir esquissé l'idée dans le numéro spécial déjà cité de la revue *Vertigo* (n° 32, 2007, p. 6), une *philosofiction*.



## L'ORIENT DU JUGEMENT

Il est sans doute temps de la lire, cette troisième *Critique*, qui prépare depuis l'expérience esthétique l'élargissement du point de vue du sujet jugeant vers une dimension cosmopolitique.

Il est temps de la lire comme il se doit, depuis le début, c'est-à-dire depuis le bon angle et dans la bonne perspective, plutôt qu'en étant trop loin ou trop près, en se contentant d'allusions trop générales ou en plongeant dans les détails, comme nous l'avons fait jusqu'ici.

Comment s'orienter, donc, dans la *Critique de la faculté de juger* ? Comme se situer face à elle, pour l'embrasser du regard, pour en avoir une vue à vol d'oiseau, avant de frayer en elle des sentiers qui nous y feront débusquer la place virtuelle du tout-autre ? Quelles directions prendre et vers quels horizons ?

Ces questions ne sont pas des métaphores abusives, s'agissant de l'orientation au sein d'un discours signé du nom de Kant. Car c'est Kant lui-même qui, dans un texte de 1786, propose un « concept élargi [...] du *s'orienter* ». Dans cet essai intitulé *Que signifie s'orienter dans la pensée ?*, Kant écrit, comme s'il parlait des antiques astrolabes qui précéderent nos actuels GPS<sup>1</sup> :

« S'orienter signifie au sens propre du mot : à partir d'une région donnée du ciel [...] trouver les autres,

notamment le *levant*. Si je vois le soleil dans le ciel et si je sais qu'il est à présent midi, je sais trouver le sud, l'ouest, le nord et l'est [...] Je peux [...] élargir [...] ce concept puisqu'il consiste en la faculté de s'orienter non seulement dans l'espace, c'est-à-dire mathématiquement, mais, de manière générale, *dans la pensée, c'est-à-dire logiquement*. On peut facilement deviner par analogie que guider son propre usage sera une fonction de la pure raison, si, partant des objets connus (de l'expérience), elle entreprend de s'étendre par-delà toutes les limites de l'expérience [...] » (p. 57-59).

Ce que Kant appelle, quelques pages plus loin, le « poteau indicateur » ou la « boussole » de la pensée, ce sera donc « une pure croyance de la raison » lui permettant de « s'orienter lors de ses incursions rationnelles dans le champ des objets suprasensibles » (p. 66).

À ce titre, on pourrait se demander (et nous y viendrons *in fine*) si les hypothèses extraterrestres, si ces philosophictions ne sont pas de tels instruments pour *faire le point* : comme les sextants des navigateurs, elles serviraient à ancrer le point de vue de l'observateur voyageur *quelque part*.



Mais, nous apprêtant à lire, notre question était : comment s'orienter dans la *Critique de la faculté de juger*, dans cet ouvrage qui, pour la première fois dans l'histoire de la philosophie, entend fonder le domaine de l'esthétique dans son autonomie, c'est-à-dire en faire un champ isolé, une sorte d'île<sup>2</sup> ?

Kant lui-même, comme pour aider le lecteur navigateur sur le point de s'embarquer vers ce territoire jusqu'alors

inconnu, donne à la fin de l'introduction non seulement le plan ou la carte de sa trajectoire de pensée (*Division de l'ensemble de l'ouvrage*, p. 128), mais aussi un « tableau » des facultés qui situe la faculté de juger par rapport à l'entendement et à la raison, dans une « vue d'ensemble » (*Übersicht*, p. 127).

C'est à partir de ce coup d'œil panoramique, de cette saisie d'en haut (sorte d'*overview effect*), que l'on est censé pratiquer le *zoom* vertigineux du commencement véritable, au moment de lever l'ancre, d'appareiller pour la lecture :

*Première partie*

CRITIQUE DE LA FACULTÉ DE JUGER ESTHÉTIQUE

*Première section*

ANALYTIQUE DE LA FACULTÉ DE JUGER ESTHÉTIQUE

*Livre I*

ANALYTIQUE DU BEAU

*Premier moment*

DU JUGEMENT DE GOÛT, CONSIDÉRÉ SELON LA QUALITÉ

§1

LE JUGEMENT DE GOÛT EST ESTHÉTIQUE

Venus de très loin vers la frontière de cette contrée nouvelle, nous voici donc sur le seuil du texte, avec la sensation d'avoir troqué la vue à vol d'oiseau contre des yeux de taupe, prêts à nous perdre dans les galeries du texte.

De si près, que distingue-t-on ?

« Pour distinguer (*unterscheiden*) si quelque chose est beau ou non, nous ne rapportons pas, par

l'entendement, la représentation à l'objet en vue d'une connaissance, mais nous la rapportons [...] au sujet et au sentiment de plaisir ou de déplaisir de ce dernier. Le jugement de goût n'est donc pas un jugement de connaissance, ce n'est donc pas un jugement logique, mais esthétique, c'est-à-dire un jugement dont le principe déterminant ne peut être *rien d'autre* que *subjectif* » (§ 1, p. 129-130).

Or, ce point de vue subjectif, qui distingue le jugement de goût du jugement de connaissance, est aussi, on l'a vu, un point de vue désintéressé, dans lequel « il ne faut pas se soucier le moins du monde de l'existence de la chose » (§ 2, p. 131). Il ne saurait donc être question ici de l'agréable, ni de ce qui est bon ou bien – autant de perspectives que Kant élimine soigneusement, une à une (§ 3 à 5<sup>2</sup>).

Mais c'est précisément *parce que* le point de vue esthétique est à la fois *subjectif et désintéressé* – sans « parti pris » – qu'il peut, voire qu'il doit prétendre à une *universalité*. Qui n'est pas l'universalité objective du jugement de connaissance, mais ce que Kant nomme, d'une tournure apparemment paradoxale, *l'universalité subjective* de la satisfaction éprouvée devant le beau :

« Dans la mesure, en effet, où cette satisfaction ne se fonde pas sur une inclination quelconque (ni sur quelque autre intérêt réfléchi), mais où, au contraire, celui qui porte un tel jugement se sent entièrement *libre* quant à la satisfaction qu'il attribue à l'objet, il ne peut dégager au principe de ladite satisfaction aucune condition d'ordre personnel et privé, dont le sujet qu'il est serait seul à dépendre ; et il doit donc nécessairement regarder cette satisfaction comme

fondée sur ce qu'il peut supposer exister en chacun (*jedem anderen*) ; par voie de conséquence, il devra se croire nécessairement fondé à attendre que tous (*jedermann*) éprouvent une satisfaction semblable. Il parlera donc du beau comme si la beauté était une propriété de l'objet et comme si le jugement était un jugement logique (comme s'il en constituait une connaissance [...]), alors qu'en fait ce jugement n'est qu'un jugement esthétique [...] ; et ce, parce que ledit jugement présente quand même avec le jugement logique cette ressemblance, à savoir qu'on peut le supposer valable pour tous (*jedermann*)... Il faut par conséquent que soit attachée au jugement de goût, avec la conscience qu'il y a en lui d'être dégagé de tout intérêt, une prétention à la validité pour tous (*jedermann*), sans universalité fondée objectivement, c'est-à-dire en somme qu'une prétention à l'universalité subjective (*subjektive Allgemeinheit*) est nécessairement liée à ce jugement de goût » (§ 6, p. 139-140).

Puisque mon jugement est censé être délié de tout ce qui pourrait m'ancrer dans un contexte particulier tissé par le réseau de mes intérêts, il pourrait être celui de tous. *Comme si*, mais *seulement comme si*, il était un jugement objectif partagé par tous. Ou plus exactement par *tout un chacun* (Kant écrit *jedermann* et non *alle*).

Mais qui est-ce, ce *tout un chacun* qui, sans la garantie d'aucune objectivité, semble d'emblée inclus dans mon point de vue esthétique pur ? Et que veut dire cette pureté insulaire de l'esthétique, si *chaque un*, d'emblée, occupe ainsi virtuellement le point de vue de cet un parmi d'autres que je suis ?

Ce point de vue de *jedermann*, de chacun ou de chaque un, Kant le nommera plus loin, dans un paragraphe important qui nous attend encore (§ 40), le lieu ou la place (*Stelle*) de « chaque autre » (*jedes andern*). Et nous nous demanderons alors, en le lisant, jusqu'où s'étend, dans son élargissement inclusif, l'ouverture du point de vue esthétique ? Autrement dit : quels sont ces autres qui peuvent répondre à la distributivité impliquée par l'adjectif *chaque* (*jeder*) ? Jusqu'à quel point sont-ils autres, voire tout autres ?



Reprenons.

Si le jugement de goût, comme on l'a vu, n'est véritablement désintéressé qu'à être formulé sur une sorte d'île déserte, s'il est chaque fois robinsonien en tant qu'il doit être isolé des partis pris par une insularisation radicale, ce jugement esthétique pur pourrait bien ressembler à celui d'un extraterrestre tombé sur Terre : face à l'objet que je dis beau, et pour pouvoir le dire tel, je me retrouve à adopter un point de vue qui non seulement *pourrait* être, mais qui *devrait* être comme celui d'un habitant d'une autre planète. Il y aurait toujours, en ce sens, quelque chose de martien – de saturnien, de vénusien, etc. – dans la beauté. *Comme si* elle n'était pas terrienne ou terrestre de part en part, sans pour autant devoir être divine.

Mais ce Robinson, cet extraterrestre terrien que je suis, chaque fois que je juge du beau dans un isolement insulaire et désintéressé, est aussi orienté *par* ou *vers* le point de vue universel de tout un chacun.

*Par* ou *vers* ?, telle est en effet la question que pose Kant : est-ce la satisfaction suscitée par l'objet beau, se demande-t-il, qui précède la communicabilité universelle, pour ensuite

se tourner *vers* elle ? Ou bien, au contraire, est-ce celle-ci qui, venant avant le plaisir pris à la représentation de l'objet, provoque en quelque sorte ce plaisir comme son effet, comme sa conséquence ? Est-ce donc *par* la communicabilité universelle que le jugement est orienté ?

Ce problème est en fait « la clé de la critique du goût », précise Kant. Si bien qu'il « mérite à ce titre toute l'attention », insiste-t-il, avant de trancher résolument en faveur de la seconde hypothèse :

« Si c'était le plaisir relatif à l'objet donné qui précédait, [...] une telle démarche serait en contradiction avec elle-même. Car un tel plaisir ne serait pas autre chose que le pur et simple agrément dans la sensation et il ne pourrait donc avoir, de par sa nature, qu'une validité individuelle et privée... C'est donc la capacité de communication universelle de l'état d'âme [...] qui [...] doit nécessairement être au fondement [du jugement de goût] et avoir le plaisir relatif à l'objet comme conséquence » (§ 9, p. 146-148).

Nous reviendrons sur la teneur ou la structure de cet état d'âme (*Gemütszustand*) qui, dans le jugement esthétique, est universellement communicable (littéralement : partageable avec, *mitteilbar*, *mitteilungsfähig*). Ce qui nous importe ici, pour l'instant, c'est que ladite communicabilité vient donc *avant* le plaisir (*Lust*), qui semble ainsi *en découler*.

Or, avec qui partage-t-on virtuellement cet état d'âme, à qui est-il susceptible d'être communiqué ou adressé d'avance, avant même et pour qu'il fasse plaisir<sup>4</sup> ?

À tout un chacun, disait Kant (*jedermann*, § 6) ; c'est-à-dire aussi, dit-il plus loin, à chaque autre, à chaque un qui est autre, à tout autre (*jedes andern*, § 40). Kant suggère en

effet qu'on pourrait même « définir le goût par la faculté de juger de ce qui rend *universellement communicable* [...] le sentiment que nous procure une représentation donnée » (*ibid.*). Et que, en ce sens, on pourrait également donner à la faculté de juger le nom ou le surnom de « sens commun » (*gemeinschaftlichen Sinnes*). Ce baptême est d'ailleurs le prétexte de ce que Kant lui-même appelle une « digression », au cours de laquelle il énumère trois « maximes » dudit sens commun qui, si elles n'appartiennent pas strictement à la critique du goût, peuvent toutefois servir à en éclairer les principes :

« Voici quelles sont ces maximes : 1. penser par soi-même (*Selbstdenken*) ; 2. penser en se mettant à la place de tout autre (*an der Stelle jedes andern*) ; 3. penser toujours en accord avec soi-même (*mit sich selbst einstimmig*) » (p. 245).

Encadrée par les deux autres qui renvoient au même, au soi-même (*selbst*), la maxime centrale, la seconde, est la seule dont Kant, à la fin de sa digression, dit qu'elle est « celle de la faculté de juger » (p. 246). Tandis que la première et la dernière se rapportent à l'entendement et à la raison, celle-ci, qui concerne proprement le jugement, relève de ce que Kant appelle une « forme de pensée élargie » (*erweiterter Denkungsart*, que la traduction française rend par « ouverture d'esprit »), lorsque l'homme

« est à même de s'élever au-delà des conditions subjectives, d'ordre privé, du jugement, dont restent en quelque sorte prisonniers tant d'autres, et lorsqu'il réfléchit sur son propre jugement à partir d'un point de vue universel (qu'il ne peut déterminer qu'en se plaçant au point de vue des autres). » (*ibid.*)



Ce point de vue, en allemand, c'est littéralement le point où l'on se tient, où l'on est debout pour voir (*Standpunkt*<sup>2</sup>). Or, pour qu'il puisse être dit universel (*allgemein*), il ne suffit pas qu'il vienne se situer à la place de tel ou tel autre (qui d'ailleurs est lui-même le plus souvent enfermé dans sa subjectivité) ; il ne suffit pas qu'il vienne occuper le lieu même du point de vue également captif de l'autre. Il faut plutôt, comme le disait Kant avant cette parenthèse consacrée aux trois maximes, il faut que ce point de vue adopte celui de tous les autres. Ou, plus précisément, celui de *chaque autre* : telle est l'idée d'une faculté de juger

« [...] qui dans sa réflexion tient compte (*Rücksicht nimmt*), lorsqu'elle pense (*a priori*), du mode de représentation de chaque autre (*auf die Vorstellungsart jedes andern*) afin d'étayer son jugement *pour ainsi dire* (*gleichsam*) de la raison humaine dans son entier, et ainsi d'échapper à l'illusion qui, produite par des conditions subjectives de l'ordre du particulier, exercerait sur le jugement une influence néfaste. C'est ce qui se produit lorsqu'on étaye son jugement grâce aux jugements des autres – en s'appuyant moins sur leurs jugements réels que sur leurs jugements simplement virtuels (*bloss mögliche*) – et lorsqu'on se met à la place de chaque autre (*in die Stelle jedes andern*) [...] » (p. 244-245).

Difficile de rendre ici toutes les nuances et les résonances de l'allemand de Kant, qui pourtant nous importent. Lorsqu'il parle de « tenir compte » de la vision de l'autre, de chaque autre, Kant dit : *Rücksicht nehmen auf*. Comme si, littéralement, il fallait doubler son propre regard d'un *coup d'œil en arrière vers l'autre*, vers chaque autre, pour que ce regard soit aussi un *égard pour* lui. Si la traduction française ne peut évidemment pas rendre cette circulation complexe des

regards propre à l'allemand, si le lexique français pèche ici structurellement par défaut, on se demande en revanche pourquoi, lorsque Kant parle de « la place de chaque autre » (*die Stelle jedes andern*), les traducteurs croient devoir préciser, en péchant cette fois volontairement par excès, qu'il s'agit de « tout autre être humain ».

Cette pulsion ou compulsion à restreindre à l'humain l'ensemble ouvert et indéterminé de « chaque autre » (*jedes andern*), c'est de fait toute la question. Car, d'une part, rien ne dit que chaque autre, avec les autres, fasse un tout, se rassemble avec eux en un collectif qui puisse être désigné comme « l'humanité » dans son entier. Et, d'autre part, lorsque Kant parle d'étayer le jugement « pour ainsi dire » (*gleichsam*) sur la « raison humaine dans son entier » (*die gesamte Menschenvernunft*), on peut se demander – un peu comme il le fera du reste lui-même, dans l'*Anthropologie*, à propos de l'espèce humaine et de ses caractéristiques – s'il est possible de penser une chose pareille, la raison-humaine-dans-son-entier, sans une comparaison, aussi virtuelle ou philosophique soit-elle, avec une raison non humaine.

Kant ne le dit évidemment pas ainsi, du moins pas dans ces pages. Mais ces pages de la *Critique de la faculté de juger* ne sont pas, pas plus que d'autres, isolables de l'ensemble du discours kantien. Lequel, on l'a vu, doit convoquer le tout-autre, ni humain ni terrien, mais ni divin ni animal non plus, pour penser dans son identité différentielle ou comparative la raison de ces êtres raisonnables que nous sommes.

Ceci dit, la précision restrictive que les traducteurs français ont cru devoir ajouter concorde et consonne avec ce dont nous devons maintenant prendre la mesure : il se pourrait bien, en effet, qu'il y ait chez Kant lui-même comme un refoulement ou une dénégation de la possibilité

d'une raison extraterrestre. Non pas au sens où son existence – qui reste hors de portée de l'expérience *jusqu'à aujourd'hui*, mais non *a priori et pour toujours* – serait attestée puis niée. Mais au sens où sa convocation philosophique, pour nécessaire qu'elle soit, et selon une nécessité qui laisse des traces dans tant de textes de Kant, est néanmoins régulièrement masquée au profit d'une humanisation ou d'un rapatriement sur terre du jugement.

Il n'empêche que la question insiste et persiste : pour penser, pour prendre en compte *chaque autre*, voire *tout autre*, ne faut-il pas en passer, de façon explicite ou implicite, de manière déclarée ou cachée, par la philosophique *du tout-autre* ?

---

1. Traduction de Jean-François Poirier et Françoise Proust, dans Emmanuel Kant, *Vers la paix perpétuelle, Que signifie s'orienter dans la pensée ?, Qu'est-ce que les Lumières ?*, Garnier-Flammarion, 1991, p. 57 sq.

2. De la faculté de juger, Kant dit en effet qu'elle « fait preuve d'autonomie » (p. 54). Mais il précise aussitôt que cette autonomie est plus précisément une *héautonomie* (du grec *heauton*, « soi-même ») : « On devrait proprement [la] nommer *héautonomie* [...], attendu que la faculté de juger ne donne la loi ni à la nature ni à la liberté, mais simplement à elle-même [...] » (*ibid.*) L'insularité autonome ou héautonome de la faculté de juger au sein de l'entreprise critique (par rapport à la connaissance et à la raison), c'est ce qui distingue l'esthétique de Kant de celle d'Alexander Gottlieb Baumgarten (*Aesthetica*, 1750). Si ce dernier peut être considéré comme l'inventeur du mot *aesthetica*, il pense encore l'esthétique, en tant que territoire philosophique, comme une sorte de péninsule de la connaissance : une connaissance affaiblie car sensible, moins rigoureuse ou raisonnée que la connaissance logique.

3. « La satisfaction relative à l'agréable est liée à un intérêt » (§ 3, p. 132). « La satisfaction relative au bien est liée à un intérêt. Est bon ce qui plaît grâce à la raison, de par le seul concept. Nous disons *bon à quelque chose* (l'utile) ce qui plaît comme moyen ; mais nous disons *bon en soi* ce qui plaît par soi-même. Dans l'un comme dans l'autre, il y a toujours le concept d'une fin, donc le rapport de la raison au vouloir [...], et par conséquent une satisfaction relative à l'existence d'un objet ou d'une action, c'est-à-dire un intérêt quelconque » (§ 4, p. 134).

4. J'avais tenté, dans *Écoute, une histoire de nos oreilles* (Minuit, 2001), d'explorer les conséquences de cette « structure d'adresse » pour l'écoute musicale.

5. Dans d'autres contextes, Kant parle aussi, en allemand, de *Hinsicht*, *Aussichtspunkt*, *Gesichtspunkt*. Voir par exemple, dans la troisième *Critique*, p. 201 (§ 27) et p. 257 (§ 43). – Schmitt, on s'en souvient, parlait quant à lui du *Standpunkt* de cet être terrestre (*Landwesen*) qu'est l'homme. Et ce *Standpunkt*, que nous avons traduit par « stance », lui donnait son *Blickpunkt*, son « point de vue ». Cf. ci-dessus, p. 34.

## RAPATRIEMENT SUR TERRE (LES EXTRATERRESTRES EN BAS DE PAGE)

Dans la *Théorie du ciel*, Kant, on s'en souvient, concluait son long passage en revue des modes d'existence extraterrestres par ces mots : « Lorsqu'on a rempli l'esprit de telles considérations » – à savoir lorsqu'on a embrassé du regard et parcouru, comme Kant venait de le faire au fil des pages précédentes, le vaste système hiérarchisé que pourraient former « les habitants de[s] corps célestes éloignés » –, « la vue d'un ciel étoilé par une nuit sereine procure alors (*so*) une sorte de plaisir que seules peuvent éprouver les âmes nobles. »

Tout se passe comme si, dans cet écrit de 1755, les spéculations exobiologiques<sup>1</sup> devaient en quelque sorte *préparer* l'esprit à la satisfaction éprouvée devant le spectacle du ciel rempli d'étoiles. Car, dans la syntaxe allemande de cette phrase (*wenn... so*), il semble bien y avoir un rapport de cause à effet, ou du moins de consécution, entre lesdites spéculations et ladite satisfaction.

Dans la *Critique de la faculté de juger*, trente-cinq ans plus tard, le même spectacle céleste donne lieu à des considérations d'un tout autre ordre. Après le tournant critique, en effet, l'esthétique, avec ses jugements de goût purs, doit être insularisée ou isolée dans sa pureté, elle doit être détachée de tout lien de dépendance avec une quelconque conceptualité spéculative et raisonnée. Si bien

que l'hypothèse de la vie extraterrestre doit être mise hors jeu, elle doit être exclue de l'expérience esthétique :

« [...] lorsqu'on dit *sublime* le spectacle du ciel étoilé, il est impossible de fonder ce jugement sur les *concepts* des mondes habités par des êtres doués de raison, et d'y faire intervenir l'idée que les points lumineux, dont nous voyons rempli l'espace au-dessus de nous, seraient leurs soleils décrivant des cercles disposés par rapport à eux en fonction d'une finalité bien précise, mais il faut simplement considérer le ciel comme on le voit [...] ; et c'est seulement par cette représentation que nous devons établir le caractère sublime attribué à cet objet par un jugement esthétique pur » (*Remarque générale sur l'exposition des jugements réfléchissants*, p. 214).

Les extraterrestres ont disparu, ils ont été refoulés hors du sublime terrien, ils ont dû retourner chez eux pour ne pas déranger l'exigence rigoureuse de l'isolement critique des facultés, pour ne pas risquer que la raison et le goût empiètent l'un sur l'autre. Tout se passe donc comme si Kant, depuis ses écrits de jeunesse (qu'il ne signait pas toujours de son nom, comme ce fut le cas de la *Théorie du ciel*, qui parut sans mention d'auteur), avait dû reterritorialiser sur la Terre et parmi les hommes l'expérience esthétique.

À comparer des écrits aussi éloignés et aussi différents que la *Théorie du ciel* et la *Critique de la faculté de juger*, on pourrait penser que, si les habitants des autres mondes n'ont plus de place dans cette dernière, c'est parce qu'ils étaient une simple fantaisie ou naïveté de jeunesse, à laquelle le Kant de la maturité critique a renoncé, qu'il a oubliée, voire désavouée ou refoulée.

Or, la persistance de ce motif extraterrestre jusqu'au dernier ouvrage de Kant (l'*Anthropologie*), sa résurgence régulière sous diverses formes (certes moins littérales que dans la *Théorie de ciel*) interdit de penser qu'il s'agissait d'une simple rêverie à laquelle Kant se serait une fois laissé aller. De plus, comme nous l'avons vu au cours de notre lecture de la troisième *Critique*, la question du point de vue universel ne se laisse pas aisément contenir ou confiner sur la Terre. Ou du moins, on peut légitimement s'interroger sur la frontière, sur la limite qui arrêterait l'élargissement de la perspective, qui mettrait fin à l'expansion du jugement vers une « façon de penser élargie » : (ne) faudrait-il (pas) y inclure, au-delà de l'autre comme *alter ego*, le *tout-autre* ?

Même si l'on pensait pouvoir borner la critique du jugement à la Terre et à ses Terriens, elle tendrait structurellement à s'en échapper, comme cette humanité qui, dans l'*Anthropologie*, ne pourra être caractérisée qu'en ayant recours à un comparant extraterrien. Et de fait, c'est cette même nécessité de la déterrianisation comparative que nous allons retrouver maintenant, dans d'autres textes de Kant où il y va du *point de vue cosmopolitique*.



Dans un essai à peine antérieur à la troisième *Critique*, puisqu'il date de 1784, dans l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*<sup>2</sup>, la question de Kant porte en effet sur le point de vue à adopter pour pouvoir embrasser du regard le déroulement des actions humaines, en tant qu'elles sont le produit d'une volonté libre : « en considérant *globalement* le jeu de la liberté du vouloir humain », l'histoire, le récit historique qui en raconterait les manifestations est-il en mesure d'y « découvrir un cours régulier » (p. 477) ? Peut-on se situer dans une perspective telle que, en

dépassant « ce qui chez les sujets particuliers paraît confus et irrégulier », apparaisse « au niveau de l'espèce entière » quelque chose comme « un développement constant, bien que lent, de ses dispositions » (*ibid.*) ?

Il y va donc, encore une fois, de l'espèce humaine, c'est-à-dire du point de vue global ou surplombant susceptible de la considérer comme telle, dans son déploiement historique. Et il revient au philosophe d'interroger la *possibilité* d'un tel point de vue, d'une pareille vue à vol d'oiseau, que d'autres pourraient dès lors adopter :

« On ne peut se défendre d'une certaine humeur lorsqu'on voit exposés [les] faits et gestes [des hommes] sur la grande scène du monde et que, à côté de quelques manifestations de sagesse ici ou là pour certains cas particuliers, on ne trouve pourtant dans l'ensemble, en dernière analyse, qu'un tissu de folie, de vanité infantile, souvent même de méchanceté et de soif de destruction puériles : de sorte qu'à la fin on ne sait plus quel concept on doit se faire de notre espèce si imbuë de sa supériorité. Le philosophe ne peut tirer de là aucun autre enseignement que le suivant : étant donné qu'il ne peut supposer dans l'ensemble chez les hommes et dans leur jeu aucun *dessein personnel* raisonnable, il lui faut chercher s'il ne peut découvrir dans la marche absurde des choses humaines un *dessein de la nature* à partir duquel serait du moins possible, à propos de créatures qui procèdent sans plan personnel, une histoire selon un plan déterminé de la nature. Nous voulons examiner s'il nous sera possible de trouver un fil conducteur pour une telle histoire ; nous laisserons ensuite à la nature le soin de produire l'homme capable de rédiger l'histoire selon ce fil conducteur. N'a-t-elle



pas produit un Kepler, qui soumit d'une façon inattendue les orbites excentriques des planètes à des lois déterminées, et un Newton qui expliqua ces lois en vertu d'une cause naturelle universelle ? » (p. 478-479)

La position du philosophe n'est pas exactement située *au point même* de ce point de vue englobant ou panoramique. Elle consiste plutôt à en interroger le principe. Autrement dit, pour filer la métaphore astronomique que Kant prépare ici et qu'il développera plus loin, le philosophe n'est pas à la place d'un Kepler ou d'un Newton de l'histoire humaine : il questionne plutôt leur possibilité de naître et de voir.

Or, cette vue ou ce point de vue, aux yeux de Kant, est possible : oui, dit-il, on peut penser, et sans doute *doit-on* même penser que l'humanité se développe au cours de son histoire vers une « unification politique parfaite » (*Neuvième proposition*, p. 492) ; que tel est pour elle « le plan de la nature », à savoir la fondation d'une législation cosmopolitique « dans laquelle chaque État, même le plus petit, pourrait attendre sa sécurité et ses droits, non de sa propre force ou de sa propre appréciation du droit, mais uniquement de cette grande Société des Nations » (*Septième proposition*, p. 487). On dirait peut-être, dans notre lexique d'aujourd'hui, que ce que Kant tente d'envisager ainsi, c'est une mondialisation juste et fondée sur des institutions universellement justes.

Mais ce devenir-monde du monde, son unification en un monde qui soit un et qui soit juste (qui soit *justement un*), Kant ne peut le penser sans avoir recours, presque malgré lui, à de la fiction en général, et à la philosophiction des *autres mondes* en particulier. Juste après avoir affirmé, au début de la *Neuvième proposition*, qu'il était possible de penser l'histoire

humaine comme la visée de l'unification politique de et dans l'espèce, Kant enchaîne en effet :

« C'est sans doute un projet étrange, et selon l'apparence, absurde, que de vouloir composer une *histoire* d'après une Idée du cours que le monde devrait suivre s'il était adapté à certains buts raisonnables ; il semble qu'avec une telle intention on ne puisse aboutir qu'à un *roman*. Toutefois, s'il nous est permis d'admettre que la nature, même dans le jeu de la liberté humaine, ne procède pas sans plan ni dessein final, cette Idée pourrait bien devenir utilisable. Et, bien que nous ayons une vue trop courte pour pénétrer le mécanisme secret de son organisation, cette Idée pourrait cependant nous servir de fil conducteur pour présenter, du moins dans l'ensemble, comme un *système*, ce qui sans cela resterait un *agrégat* d'actions humaines dépourvu de plan » (p. 493).

Le point de vue cosmopolitique permettant d'ordonner de façon systématique le récit du progrès de l'humanité vers une Société des Nations, ce point de vue à la fois élargi au regard des actions individuelles et néanmoins trop myope pour percer le secret de leur régulation collective, cette visée ou cette vision, bref, cette *Idée* est une fiction. Un roman utile, utilisable. C'est un *comme si*, un *pourquoi pas* qui, de façon performative, produira *effectivement* la possibilité de ce point de vue nécessaire<sup>3</sup>. C'est ce que dit explicitement Kant au début de sa *Huitième proposition* : l'idée fictionnelle du « plan caché », destinée à s'accomplir dans un cosmopolitisme achevé et planétaire, cette vision, digne d'une « prophétie politique » (p. 494) ou d'un « millénarisme » philosophique, contribue elle-même, en étant énoncée, à sa propre réalisation. Il y a là ce qu'on

pourrait décrire comme une boucle *effective* de la fiction idéale ou idéale :

« On peut considérer l'histoire de l'espèce humaine dans son ensemble comme l'accomplissement d'un plan caché de la nature pour produire une constitution politique parfaite [...], une telle constitution réalisant l'unique situation dans laquelle la nature peut développer complètement dans l'humanité toutes ses dispositions. Cette proposition est une conséquence de ce qui précède [Kant vient en effet, dans la *Septième proposition*, d'émettre l'hypothèse que même les guerres et autres maux de l'humanité la forcent malgré tout à progresser vers le cosmopolitisme]. On le voit, la philosophie pourrait bien avoir aussi son *millénarisme*, mais un millénarisme tel que l'idée qu'elle s'en fait peut elle-même favoriser, encore que de très loin seulement, son avènement... » (p. 490)

Un tel point de vue millénariste, prophétique ou simplement fictif, œuvre donc en boucle, et certes discrètement, à l'effectivité de sa propre fiction.

Mais l'efficace de ce *comme si*, son *efffiction* passe aussi par la philosophiction des autres mondes et de la vie extraterrestre. Déjà, lorsqu'il enchaîne en se demandant « si l'expérience nous dévoile quelque chose d'un semblable processus du dessein de la nature », Kant répond en convoquant à nouveau une analogie cosmologique : celle de la rotation cyclique des planètes. Tout se passe donc comme si, selon une nécessité du discours kantien qui se vérifie sans cesse, le cosmopolitique appelait le cosmologique :

« [...] ce cycle [celui d'un éventuel progrès] semble exiger tellement de temps pour s'achever qu'à partir de la petite partie déjà parcourue par l'humanité à cet égard

il semble tout aussi impossible de déterminer avec certitude la forme de sa trajectoire, et la relation des parties au tout, que de déterminer à partir des observations du ciel faites jusqu'à présent la course qu'accomplit notre soleil avec tout le cortège de ses satellites dans le grand système des planètes, quoique, à partir du fondement universel de la constitution systématique de l'édifice du monde, et avec le peu que l'on a observé, nous ayons toutefois assez de certitudes pour conclure à la réalité d'un tel cycle » (p. 490).

Nous verrons bientôt que cette cyclicité des affaires humaines, comme figure de leur régularité visible seulement de très loin, accompagnera aussi les pages que Kant, dans la deuxième section du *Conflit des facultés* (1797), consacrera à la Révolution française. Mais, dans les pages que nous sommes en train de lire, dans cet essai de 1784 sur l'*Idée d'une histoire universelle*, c'est au bout du compte le problème du droit universel et de la justice sur Terre qui, pour pouvoir être pensé comme tel, doit être situé, aussi fictivement que ce soit, par rapport à et dans l'horizon de l'hypothèse d'une vie extraterrestre. En effet, dans une note, Kant, encore une fois, fait explicitement appel à la philosophiction exobiologique ; lisons, en prenant le temps de laisser venir, depuis le texte principal, la surprenante remarque en pied de page :

« [...] l'homme est un animal qui, lorsqu'il vit parmi d'autres individus de son espèce, a besoin d'un maître. Car il abuse à coup sûr de sa liberté à l'égard de ses semblables ; et même s'il souhaite, en tant que créature raisonnable, une loi qui mette des bornes à la liberté de tous, son inclination animale et égoïste le conduit cependant à s'en excepter lui-même lorsqu'il le peut. Il

a donc besoin d'un *maître* qui brise sa volonté particulière et le force à obéir à une volonté universellement valable, afin que chacun puisse être libre. Mais où prend-il ce maître ? Nulle part ailleurs que dans l'espèce humaine. Mais ce maître est, tout comme lui, un animal qui a besoin d'un maître. De quelque façon qu'il s'y prenne, on ne voit pas comment il peut se procurer un chef de la justice publique qui soit juste lui-même, qu'il le cherche dans une personne individuelle ou dans une société de plusieurs personnes sélectionnées à cet effet. Car chacune d'elles abusera toujours de sa liberté si elle n'a personne au-dessus d'elle pour exercer à son égard une puissance légale. Mais le chef suprême doit être juste *par lui-même*, et cependant être un homme. Cette tâche est donc la plus difficile de toutes ; à vrai dire, sa solution parfaite est impossible : le bois dont l'homme est fait est si courbe qu'on ne peut rien y tailler de bien droit. La nature nous contraint à ne faire que nous approcher de cette Idée ★.

★ Le rôle de l'homme est donc très difficile. Ce qu'il en est des habitants d'autres planètes et de leur nature, nous l'ignorons ; mais si nous menons à bien cette mission de la nature, nous pourrions certes nous flatter d'avoir droit à un rang peu négligeable parmi nos voisins dans l'édifice du monde. Peut-être chaque individu peut-il, chez ceux-ci, atteindre pleinement sa destination (*Bestimmung*) au cours de sa vie. Il en va autrement pour nous : seule l'espèce peut nourrir cette espérance » (p. 485)

Étrange passage que celui-ci, qui voit débarquer les extraterrestres à l'improviste. Car, du texte principal à la

note sur les habitants d'autres planètes, il y a apparemment un saut.

D'où viennent-ils, ces vivants venus des autres mondes, et pourquoi choisissent-ils d'arriver ici et maintenant dans ces lignes ? On a d'abord l'impression que le discours de Kant franchit tout à coup et arbitrairement une distance abyssale, comme s'il passait, d'un jet ou d'un bond intergalactique, d'un univers à un autre. Mais ces années-lumière qui éloignent la note satellitaire de son centre de gravitation textuel, cet éloignement qui paraît infini s'amenuise si l'on prête l'oreille à ce qui, dans le texte principal, appelle déjà, quoique discrètement et comme en contrebande, les êtres raisonnables des autres mondes : le chef, le maître, le souverain terrien, dit Kant, doit être un homme ; celui qui devrait pouvoir surplomber l'humanité des hommes pour les conduire vers leur objectif qu'ils ignorent, celui-là doit lui-même être pris et compris dans l'espèce humaine. Tel est l'impossible auquel les Terriens sont condamnés, si bien qu'ils n'atteindront leur destination ou leur définition (*Bestimmung* veut dire en allemand les deux) qu'à la limite de leur devenir infiniment différé. Tandis que les extraterrestres, eux, incarnent la possibilité, l'instance d'une coïncidence avec soi qui n'attend pas l'horizon fuyant des générations, dans les siècles des siècles.

Un peu comme dans l'*Anthropologie* de Kant, où se fera jour l'exigence impossible d'un comparant permettant de caractériser l'espèce humaine, ici, l'être raisonnable non terrestre, l'*alien* apparaît comme la frontière, comme la tangente vers laquelle l'humanité tend, asymptotiquement, pour se trouver. C'est dans ou depuis l'extraterrestre qu'elle pourrait prendre corps, se définir comme telle, arriver au terme du voyage qui l'emporte sur ce vaisseau spatial qu'est

sa planète Terre, selon le mot de Carl Schmitt que nous avons longuement commenté.

On le comprend maintenant : la référence aux extraterrestres n'est plus aussi météorique, dans son surgissement, qu'il y semblait à la première lecture. Elle n'est pas isolée et arbitraire, elle correspond au contraire à une profonde logique qui parcourt l'œuvre de Kant, quoique de manière souterraine (on aimerait dire : *souterrestre*). Dans l'ouverture de l'écart entre un texte principal et un satellite de bas de page qui gravite autour, ce qui s'annonce, c'est en effet *la nécessité de penser l'humanité depuis sa limite extraterrestre*.

Certes, par rapport à la *Théorie du ciel*, cette nécessité a désormais du mal à trouver sa place dans le discours kantien : les extraterrestres sont ici refoulés, ils sont contenus et confinés dans l'espace réduit d'une étrange note de bas de page satellitaire. Mais leur retour n'en prend que mieux valeur de symptôme. Et leur nécessité n'en apparaît que plus intraitable.



En quoi, donc, *en vue de quoi* sont-ils nécessaires, ces *aliens* kantien ?

*En vue d'une certaine vue* : en vue de ce regard cosmopolitique dont Kant a dû entrevoir la condition de possibilité déterrianisée dès sa *Théorie du ciel* et qu'il n'a cessé, jusqu'à l'*Anthropologie*, d'interroger à mi-voix, en marge de ses écrits majeurs. De fait, à dénicher les pages où un tel regard se cherche, se marque et s'inscrit, nous n'avons pas seulement commencé à parcourir à grands pas l'ensemble de l'œuvre kantien, de l'un des premiers à l'un des derniers opus. Nous avons aussi et surtout, en suivant une voie en

partie frayée par Hannah Arendt, esquissé un passage de l'esthétique au politique à travers la cosmologie spéculative : tout se passe comme si, en remontant à rebours le temps d'une chronologie classique de la lecture, l'articulation, le lien, la charnière entre l'universalité subjective de la *Critique de la faculté de juger* et le cosmopolitisme des *Idée d'une histoire universelle* résidait dans la vision cosmique de la *Théorie du ciel*. Comme si le *tout-un-chacun* sur lequel s'oriente le jugement de goût ne pouvait inclure l'humanité comme telle qu'à la faveur d'un détour cosmothéorique par le *tout-autre* qui habite les globes extraterrestres.

Après ce détour, qu'il nous reste à achever, nous devons nous ressouvenir de nos considérations géostratégiques guidées par une lecture de Carl Schmitt. Et ce qui s'annoncera ou s'ouvrira à nous, dès lors, ce sera, à l'intersection de l'esthétique et du politique – ou mieux : du *cosmétique* et du *cosmopolitique* –, le terrain où se livre une guerre dont les enjeux sont une véritable *géopolitique du sensible*.

---

1. Tel est le terme scientifique aujourd'hui consacré pour qualifier les recherches sur les formes de vie dans d'autres mondes.

2. Traduction française de Luc Ferry, dans Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, *op. cit.*

3. Sur l'*effiction*, je me permets de renvoyer à mes *Membres fantômes* (Minuit, 2002, p. 21 *sq.*).



# COSMÉTIQUE ET COSMOPOLITIQUE

## LE REGARD MÊME DE L'AUTRE

Où en sommes-nous ?

D'où venons-nous et où allons-nous ?

Nous en avons parcouru, du chemin, depuis la découverte d'un nouveau monde terrien telle que la décrivait Carl Schmitt jusqu'à la cosmopolitique kantienne vue depuis le point de vue extraterrestre des habitants de ces autres nouveaux mondes que sont les astres encore inexplorés du cosmos qui nous entoure. Ou plutôt qui nous *détoure*, comme on dit dans le lexique du traitement numérique de l'image, pour nommer l'opération consistant à délimiter et à circonscrire un détail – ce détail que nous sommes, selon Nietzsche, « en quelque coin reculé de l'univers éparpillé dans les scintillements d'innombrables systèmes solaires...<sup>1</sup> »

J'aimerais profiter du sentiment d'apesanteur qui commence sans doute à nous gagner pour *suspendre* un instant notre trajectoire. Pour la laisser flotter, le temps d'une parenthèse, pour la laisser dériver vers les territoires de la science-fiction. Nous devrions en revenir avec un regard mieux aiguisé, plus attentif à *notre vue*, à ce qui constitue nos points de vue.



Le récit de Jack Finley, *L'Invasion des profanateurs*<sup>2</sup>, a connu plusieurs adaptations à l'écran, notamment celles de Don Siegel et de Abel Ferrara. Les envahisseurs, ici, ce sont des

« spores de l'espace », ainsi qu'on peut le lire dans le roman, des spores contenues dans des enveloppes végétales tombées du ciel et ressemblant « à des cosses de petits pois ou de haricots, mais d'une taille démesurée » (p. 167). Lesdites spores ont la faculté de dupliquer parfaitement, « cellule pour cellule », toute forme de vie qu'elles rencontrent dans le milieu où elles tombent. À savoir, par exemple, les hommes, les Terriens. C'est ce qu'explique le botaniste et biologiste Bernard Budlong qui, comme tant d'autres, a été la victime de cette *transformation à l'identique*, si l'on peut dire. Et son explication est aussi un jugement sur les limites de notre imagination, qui nous condamne à ne voir partout que nous-mêmes :

« “Bien sûr, dans un sens, nous pouvons considérer ces cosses comme des parasites, reprit Budlong [dont le nom évoque lui aussi quelque chose comme un bourgeon, *bud*]. Mais il s'agit d'un parasite supérieur, qui ne se contente pas de s'accrocher à son hôte comme la puce sur un chien. [Les cosses] ont la faculté de [...] se reconstituer par duplication parfaite, cellule pour cellule, de toute forme vivante qu'elles peuvent trouver dans n'importe quel milieu adapté...” Budlong leva une main. “Je sais, vous croyez que je vaticine, que je suis devenu complètement fou, et c'est bien naturel, car nous sommes victimes de nos propres concepts, [...] prisonniers de notre mode de pensée et de nos notions élémentaires et limitées du phénomène de la vie. De ce fait, il nous est presque impossible de concevoir tout ce qui diffère par trop de nous-mêmes... La preuve en est que lorsque des hommes veulent décrire, dans leurs romans de science-fiction ou leurs bandes dessinées, des Martiens ou des Sélénites [c'est-à-dire des habitants

de la Lune], ils ressemblent toujours à des versions caricaturales de nous-mêmes ! Nous ne pouvons rien imaginer d'autre ! On leur attribuera six jambes, trois bras, une petite antenne sur la tête, on les peint en vert, mais ce sont toujours de petits hommes !” Il leva un index, comme pour réprimander un cancre » (p. 195-196).

Pareil discours peut paraître surprenant dans la bouche de ce personnage d'un roman de science-fiction qui se distingue des autres non pas en renchérissant sur les différences des extraterrestres, mais en mettant en avant, au contraire, leur faculté de devenir absolument indistincts de nous. On comprend, toutefois, que l'enjeu de la *métamorphose sans changement* que subissent les humains dupliqués par les spores, ce sont les limites de l'humanité. C'est-à-dire ses caractéristiques, ses contours, donnés à voir depuis leur reproduction à l'identique. Comme si nous ne pouvions nous observer et nous définir, tels que nous sommes, que depuis cet exercice de clonage en miroir, tout en étant dès lors condamnés à rechercher dans le clone ce qui diffère. C'est-à-dire, apparemment, *rien*.

Le héros et narrateur, un médecin du nom de Miles Bennell, finit pourtant par comprendre, pense-t-il, ce qui distingue les hommes de ces duplicatas qui les remplacent : l'émotion. Oui, l'expression des passions ou des affects, voilà ce qui manquerait à ces humanoïdes reproduits. Si bien que, pour tenter d'échapper à la métamorphose végétale qui les menace, Miles et sa compagne, Becky Driscoll, devront *cacher* leurs sentiments ; dans leur fuite hors d'une ville assiégée de l'intérieur par cette étrange mutation qui laisse chacun inchangé, ils devront feindre l'indifférence pour s'indifférencier parmi les clones menaçants qu'ils croisent :

« Quelques pas plus loin, un homme descendit d'une voiture à l'arrêt et s'immobilisa pour nous attendre. Il portait un uniforme de policier et s'appelait Sam Pink. Becky marqua un temps d'arrêt, mais je l'entraînai et, du même pas régulier, nous le rejoignîmes, nous arrêtant à sa hauteur. "Eh bien, Sam, dis-je pâteusement, nous voilà enfin de votre côté, et après tout, ce n'est pas si désagréable." [...] Il continua de me regarder, tournant et retournant dans sa tête ce que je venais de lui dire. J'attendis patiemment, *avec une parfaite indifférence* [...] » (p. 228-229, je souligne).

Tel est, lorsque l'on passe du roman à l'écran, le beau défi de cette intrigue, de cette critique de la science-fiction par la science-fiction : comment montrer dans l'image, comment *faire remarquer l'indifférence ou l'indifférenciation* ?

Certes, beaucoup de films américains réalisés dans le contexte de la guerre froide présentent ces regards éteints, cette absence d'émotions chez des individus manipulés par une puissance extraterrestre dont on aura vite compris qu'elle est une allégorie transparente du totalitarisme soviétique. Pensons à *Invaders from Mars* (William Cameron Menzies, 1953) ou à *Earth vs. The Flying Saucers* (Fred F. Sears, 1956). Face à ces films de série B, ce qui fait la force et l'originalité de *Invasion of the Body Snatchers*, réalisé par Don Siegel en 1956, c'est la difficulté des protagonistes, Miles (Kevin McCarthy) et Becky (Dana Wynter), à jouer, c'est-à-dire à *donner à voir l'indifférence*. Ainsi – et c'est là un détail que le scénariste ou le réalisateur a *du* ajouter par rapport au roman de Finley –, lorsque la jeune femme voit un chien sur le point de se faire écraser par un camion qui passe, elle ne peut s'empêcher de crier. La caméra montre alors trois fois, avec insistance, le *regard* du flic cloné à l'identique qui

dévisage le couple des fuyards. Comme si l'objectif du cinéaste tentait désespérément de saisir cette insaisissable différence entre la différence et l'indifférence, cette indistincte distinction qui ne se voit pas mais qui, bien plutôt, *nous regarde*.

De fait, dès le début de l'intrigue, c'est, dans le roman déjà, une question de regard. Lorsque Miles et Becky rendent visite à Wilma qui, sans rien savoir encore, soupçonne son oncle Ira de n'être plus son oncle, l'invisible et indifférente différence se loge dans les yeux ; en effet, Wilma déclare :

« Oncle Ira a été un père pour moi depuis ma petite enfance, et quand il parlait de cette époque, Miles, il y avait toujours une lueur particulière dans ses yeux... Eh bien, Miles, c'est ce regard-là qui a disparu ! » (p. 25)

Comment, donc, donner à voir la différence dans la façon de voir ? Comment donner à voir un point de vue, celui de cet autre ou de ce tout-autre qui se confond avec nous et depuis lequel *nous* sommes caractérisés dans *notre* différence ?

Dans *Body Snatchers* (1993), Abel Ferrara finit quant à lui par se détourner, de façon magistrale, du registre de la vue. Non sans avoir insisté sur les regards, à tel point que rarement un film m'aura autant poussé, en tant que spectateur, à essayer de regarder les acteurs les yeux dans les yeux. Mais en me faisant sentir, en même temps, que c'était peine perdue ; que, en effet, il n'y avait là, sous mes yeux et dans les leurs, *visiblement* aucune différence.

Chez Ferrara, ce ne sont plus Becky et Miles, mais Marti (Gabrielle Anwar) et Tim (Billy Wirth) qui tentent de fuir un camp militaire envahi par les spores devenues humanoïdes. Marti est détenue à l'hôpital militaire, elle est

en voie de transformation, sa duplication est presque achevée lorsque Tim vient la libérer *in extremis*. Ils s'apprêtent à rejoindre l'hélicoptère de Tim et feignent eux aussi l'indifférence pour passer inaperçus, tandis qu'un officier donne des ordres, le regard inexpressif. Le couple de fuyards croise cette fois Jenn, l'amie de Marti, qui lui dit que son petit frère, Andy, la cherche. Longuement, Marti et Jenn se regardent, *visiblement indifférentes*, avant de poursuivre leur chemin. Mais Marti se retourne, elle ne parvient pas à retenir une question : où est-il, où est Andy, *where* ?

C'est alors que, renonçant à donner à *voir* la différence – l'insaisissable différence entre différence et indifférence –, Abel Ferrara choisit de la laisser résonner sous la forme d'un cri terrifiant. Un cri *insensé*, qui ne dit ni n'énonce rien, qui ne fait que déchirer la bande-son et semble lacérer l'image tandis que tournent, telles des lames, les pales de l'hélicoptère au bout du doigt pointé de Jenn qui crie. Un cri insupportable, qui désigne, qui *signe* ce que l'on ne saurait voir sans que le regard lui-même ne se déchire : à savoir nous-mêmes, nous les hommes, dans notre différence retracée depuis le tout-autre, si semblable.

À moins que ce ne soit aussi ce regard déchiré, traversé par notre introuvable différence en tant qu'hommes, qui précisément nous permet de voir. D'avoir un point de vue.



On ne saurait voir ce qui déchire le regard. Mais sans doute ne saurait-on voir sans cette déchirure qui habite le regard, qui le constitue.

Un certain cinéma de science-fiction est exemplairement aux prises avec cette aporie telle que nous avons commencé à la lire chez Kant : si le point de vue esthétique implique

son universalisation, et si cette visée universalisante implique à son tour une cosmopolitique déterminée par la philosophiction du tout-autre, alors ces implications se replient aussi *dans le regard*, pour le compliquer en y marquant le pli d'une différence interne qui ne devient visible *qu'à la limite*.

C'est une telle limite qu'explore le film de John Carpenter, *They Live*, en 1988. La limite d'un strabisme, si l'on peut dire, inhérent au regard. Et qui en fait d'emblée le terrain d'un enjeu cosmopolitique.

Le protagoniste, un certain John Nada (Roddy Piper), débarque à Los Angeles, où règnent le chômage et la misère. Il trouve un travail provisoire sur un chantier de construction et il passe ses nuits sur un terrain vague où des sans-abris tentent de survivre tant bien que mal. Bientôt, il s'aperçoit que, dans la petite chapelle voisine, quelque chose d'étrange se trame. Sous prétexte de faire répéter un chœur, qui n'est en réalité qu'une bande magnétique enregistrée, des hommes préparent un soulèvement contre « eux » (*they*), ceux qui détiennent le pouvoir. Et qui, en envoyant aux Terriens que nous sommes des messages subliminaux – cachés sous les affiches publicitaires, les livres, les journaux ou les émissions télévisées –, ne cessent de nous rappeler à l'ordre ; leurs injonctions, que nous lisons et voyons partout sans le savoir, ce sont : « obéissez », « consommez », « ne pensez pas »...

Au sein d'une boîte qu'il a découverte dans la petite chapelle, John trouve des lunettes noires. Et, lorsqu'il les chausse, non seulement les messages subliminaux lui apparaissent noir sur blanc, mais le monde, devenu lui-même noir et blanc, se partage en ceux qui ne changent pas de visage – les humains, les Terriens – et en extraterrestres à



la face osseuse, tels des squelettes radiographiés. Ainsi, une vieille dame élégante, qui fait ses courses en manteau de fourrure, se révèle être, aux yeux nouvellement appareillés de John, l'une de ces créatures qui gouvernent notre monde en lui imposant la loi de la consommation soumise. Quand John se met à l'injurier, les autres envahisseurs présents dans le magasin comprennent : il voit, il voit vraiment. Il est dangereux.

John est donc découvert. Il est désormais un homme traqué : les extraterrestres signalent sa présence avec leurs montres-radios ou tentent de le repérer au moyen de petits objets volants, des *drones*, munis d'un œil artificiel<sup>2</sup>. « Que veulent ces choses ? », demande l'un des acolytes de John qui, comme lui, a rejoint la résistance terrienne clandestine. Et un autre de lui répondre : « Ce sont des entrepreneurs (*free-enterprisers*). La Terre, c'est juste une autre planète en développement. C'est leur tiers-monde. »

La science-fiction est ici la projection extraterrestre de la politique humaine et terrienne : ces envahisseurs, c'est nous-mêmes, c'est notre société capitaliste de consommation ; c'est, selon un scénario classique, notre aliénation qu'incarnent les *aliens*. Mais, au-delà de ce geste futuriste traditionnel, si l'on peut dire, *They Live* radicalise surtout la mise en scène du point de vue extraterrestre, qui *partage* littéralement le regard des Terriens : tantôt il l'habite et se confond avec lui, tantôt il le divise. Si bien que le regard, tel qu'il se construit dans le film, est affecté d'une sorte de strabisme constitutif. Au sein d'une même séquence, entre les plans en noir et blanc et ceux en couleur, les vues terriennes sont sans cesse redoublées ou dédoublées par la vision qui s'ouvre depuis le point de vue de l'autre.

Tout se passe donc comme si un regard, pour être tel, devait nécessairement être au moins double, c'est-à-dire marqué de quelque manière par la perspective des autres. Comme s'il devait se laisser entamer par le regard de l'autre, par un *échange de vues* qui doit habiter toute vue afin de la rendre possible, afin de la constituer en point de vue. Bref, comme si un point de vue ne pouvait s'instituer et tenir qu'à inclure aussi en lui une certaine *réflexion* du tout-autre.

Tel est également, nous y venons, le nœud de l'intrigue philosophique que nous nous apprêtons à déchiffrer encore une fois chez Kant. Un récit – presque un feuilleton ou une série – dont il nous faudra reconstituer les épisodes, puisqu'ils se distribuent entre plusieurs volumes, de la *Théorie du ciel* au *Conflit des facultés*, en passant ou repassant par la *Critique de la faculté de juger* et l'« esquisse philosophique » intitulée *Vers la paix perpétuelle*.

---

1. *Cinq préfaces à cinq livres qui n'ont pas été écrits*, traduction de Michel Haar et Marc de Launay, dans Nietzsche, *Œuvres*, I, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2000, p. 293.

2. Paru en 1955. Je cite la traduction française de Michel Lebrun, Denoël, 1994, rééditée dans la collection « Folio S.F. ».

3. Ils ressemblent fort, ces *drones* fictifs de 1988, à ceux que la police française envisage d'utiliser dans les banlieues dites « à risque ». Cf. Isabelle Mandraud, « Des drones pour surveiller banlieues et manifestations », dans *Le Monde*, 12 octobre 2007.

## DE LA PLURALITÉ DES MONDES À LA RÉVOLUTION

La tradition dans laquelle s'inscrit Kant, avec sa *Théorie du ciel* puis avec les arrivées inopinées mais récurrentes des extraterrestres dans ses textes ultérieurs, cette tradition est complexe, ramifiée, sinueuse. Elle se maintient, par-delà les ruptures qui l'affectent, au moins depuis Épicure et jusqu'à Kepler (qui parlait des habitants de la Lune, des « Endymionides »), en passant par Plutarque, Nicolas de Cuse et tant d'autres<sup>1</sup>. Avant de connaître, avec Fontenelle, ce qui est sans doute son zénith.

C'est de façon très explicite que l'appendice de la *Théorie du ciel* de Kant, consacré aux « habitants des astres », convoque cette tradition. Kant y cite d'emblée Christian Huygens, l'auteur du *Kosmotheoros*, ce « spectateur de l'univers » paru à La Haye en 1698, lequel cite lui-même Fontenelle. Kant écrit :

« On ne peut faire autrement qu'approuver la représentation satirique de cet esprit piquant de La Haye<sup>2</sup> qui [...] savait présenter dans son côté risible l'image du nécessaire peuplement de tous les corps célestes : “Ces créatures, dit-il, qui habitant les forêts sur la tête d'un mendiant, avaient depuis longtemps déjà considéré leur séjour comme un globe immense, et elles-mêmes comme le chef-d'œuvre de la création, lorsque l'une d'entre elles que le ciel avait douée d'une

âme plus fine, un petit Fontenelle de sa race, aperçut inopinément la tête d'un noble. Elle convoque aussitôt toutes les têtes pensantes de son quartier et leur dit avec ravissement : nous ne sommes pas les seuls êtres animés de toute la nature ; vous voyez ici un nouveau pays, *ici habitent davantage de poux.*” [...] Jugeons sans préjugé. Cet insecte qui exprime très bien, tant par sa manière de vivre que par son indignité, la condition de la plupart des hommes, peut être utilisé à bon droit pour une telle comparaison. En effet, dans son imagination, son existence est d'une importance infiniment grande pour la nature : il tient pour vain tout le reste de la création qui ne comporte pas une visée précise concernant son espèce comme centre de ses fins » (*op. cit.*, p. 189).

*Jugeons sans préjugé*, conclut donc Kant, juste après avoir nommé ou cité deux éminents représentants de cette tradition que l'on pourrait qualifier de *plurimondialiste*. C'est dire si, dès la *Théorie du ciel*, le jugement est l'un des grands motifs que le plurimondialisme semble être appelé à nourrir chez Kant. Si bien que les passages que nous avons lus de ses écrits ultérieurs, depuis l'*Idée d'une histoire universelle* jusqu'à l'*Anthropologie*, pourraient tous être placés sous le signe de cette réplique du narrateur des *Entretiens* de Fontenelle à la marquise :

« Nous voulons juger de tout, et nous sommes toujours dans un mauvais point de vue. Nous voulons juger de nous, nous en sommes trop près ; nous voulons juger des autres, nous en sommes trop loin. Qui serait entre la Lune et la Terre, ce serait la vraie place pour les bien voir. Il faudrait être simplement spectateur du monde, et non pas habitant » (*op. cit.*, p. 84).

On est saisi, au détour de telle ou telle formulation, de voir à quel point Fontenelle paraît anticiper les grands thèmes kantien liés à la pluralité des mondes habités : non seulement le jugement, mais aussi l'interaction de l'imagination et de la raison, ces deux facultés qui, comme nous le verrons, sont dites jouer librement dans l'expérience du sublime telle que la décrira la *Critique de la faculté de juger*. On a l'impression d'être en effet face à une ébauche ou une esquisse du discours kantien sur le sublime en lisant ce dialogue entre le narrateur et la marquise :

« Ma raison est assez bien convaincue, dit la Marquise, mais mon imagination est accablée de la multitude infinie des habitants de toutes ces planètes, et embarrassée de la diversité qu'il faut établir entre eux ; car je vois bien que la nature [...] les aura tous faits différents ; mais comment se représenter tout cela ? Ce n'est pas à l'imagination à prétendre se le représenter, répondis-je, elle ne peut aller plus loin que les yeux. On peut seulement apercevoir d'une certaine vue universelle la diversité que la nature doit avoir mise entre tous ces mondes » (p. 114).

Nous reviendrons donc sur le jeu de la raison et de l'imagination dans la constitution kantienne de cette même « vue universelle ». Quant au jugement, quant à cette maxime qui énonce : *jugeons sans préjugé* – jugeons à la façon d'un spectateur de l'univers, d'un *kosmotheoros* plutôt que d'un habitant du monde –, c'est, on l'a vu, la grande affaire de la critique du goût. Mais une telle perspective *cosmothéorique* pour le jugement (qui doit être désintéressé et susceptible d'adopter le point de vue de tout autre, sinon du tout-autre), Kant la revendiquera aussi dans le *Conflit des facultés*, à partir de l'exemple de la Révolution française. Il

s'agira alors de penser la posture d'un spectateur qui n'est pas engagé dans le cours du monde, qui en ce sens ne l'habite pas. Seul cet observateur détaché, cet *inhabitant du monde* pourra le voir selon le juste point de vue.



La deuxième section du *Conflit des facultés* s'ouvre sur la question suivante : « *Le genre humain est-il en progrès constant ?* », qui fait écho à celle de l'*Idée d'une histoire universelle*. Mais, se demande Kant en relançant la question par une autre : « que cherche-t-on à savoir par là ? » Peut-être tout simplement à prophétiser, à deviner ce qui attend l'humanité : « On voudrait un fragment de l'histoire humaine et, à vrai dire, tiré de l'avenir, non du passé, c'est-à-dire une histoire *qui prédise* » (p. 203).

Or, puisque l'expérience ne peut fournir un tel fragment d'histoire à venir, et puisqu'il n'y a pas non plus de point de vue de la raison qui puisse surplomber des actions libres futures (ce serait, dit Kant dans un passage que nous avons déjà lu, « le point de vue de la *Providence*, qui se situe au-delà de toute sagesse humaine », une sorte de « point de vue pris du soleil » pour pouvoir discerner la régularité de la course de ces planètes apparemment folles que nous sommes), puisqu'il n'y a donc rien qui permette de lire d'avance ce récit historique non écrit, le seul élément de réponse qui reste est le suivant :

« Il doit se produire dans l'espèce humaine quelque expérience qui, en tant qu'événement, indique son aptitude et son pouvoir à être *cause* de son progrès, et (puisque ce doit être l'acte d'un être doué de liberté) à en être *l'auteur* [...] » (p. 209).

Quel sera cet événement qui puisse être vu comme une « indication », un « *signe historique* » permettant de conclure au progrès comme « *tendance* du genre humain considéré en sa *totalité* » (p. 210) ?

L'événement en question, c'est la Révolution française<sup>3</sup>. Ou plutôt, ce n'est pas la Révolution elle-même, en elle-même, mais son *spectacle*. Ou mieux, et plus exactement encore, l'événement, c'est le *point de vue* de ses spectateurs, sympathisant avec elle de loin et exprimant publiquement leur sympathie.

Bref, cet événement, pourrait-on dire, est un événement *esthétique*. Non pas, bien sûr, au sens où la Révolution serait belle ou laide (il ne s'agit certainement pas chez Kant, pour reprendre une formule célèbre de Benjamin, d'esthétiser le politique) ; mais au sens où la portée cosmopolitique de la Révolution et sa signification quant au progrès du genre humain dépendent essentiellement d'une perspective désintéressée et universellement communicable, c'est-à-dire d'un jugement pour lequel la critique du goût constitue en quelque sorte une propédeutique :

« N'attendez pas que cet événement consiste en hauts gestes ou forfaits importants commis par les hommes, à la suite de quoi ce qui était grand parmi les hommes est rendu petit, ou ce qui était petit rendu grand ; ni en d'antiques et brillants édifices politiques qui disparaissent comme par magie, pendant qu'à leur place d'autres surgissent en quelque sorte des profondeurs de la terre. Non, rien de tout cela. Il s'agit seulement de la manière de penser des spectateurs qui se trahit *publiquement* dans ce jeu de grandes révolutions et qui, même au prix du danger que pourrait leur attirer une telle partialité, manifeste néanmoins un intérêt

universel, qui n'est cependant pas égoïste, pour les joueurs d'un parti contre ceux de l'autre, démontrant ainsi (à cause de l'universalité) un caractère du genre humain dans sa totalité et en même temps (à cause du désintéressement), un caractère moral de cette humanité... Peu importe si la révolution d'un peuple plein d'esprit, que nous avons vue s'effectuer de nos jours, réussit ou échoue ; peu importe si elle accumule misère et atrocités au point qu'un homme sensé, qui pourrait espérer la mener à bien en l'entreprenant à nouveau, ne se résoudrait jamais néanmoins à tenter l'expérience à ce prix, – cette révolution, dis-je, trouve quand même dans les esprits de tous les spectateurs (qui ne sont pas eux-mêmes engagés dans ce jeu) une *sympathie* d'aspiration qui frise l'enthousiasme et dont la manifestation même comportait un danger ; cette sympathie par conséquent ne peut avoir d'autre cause qu'une disposition morale du genre humain » (p. 210-211).

L'événement, ce n'est donc pas l'événement lui-même, mais son caractère *public* : son lieu, ce n'est pas la scène de l'action, mais la *publicité* de ce « public qui du dehors [y] assistait en spectateur, sans la moindre intention de s'y associer effectivement » (p. 213). C'est là que quelque chose a eu lieu, un phénomène qui « *ne s'oublie plus* » (p. 214), même si le but de la Révolution elle-même « n'était pas encore aujourd'hui atteint », même si elle avait « finalement échoué », même si « tout retombait dans l'ornière précédente » (p. 215).

C'est ainsi la dimension esthétique de la Révolution – au sens précis que nous indiquions – qui permet à Kant de conclure :



« [...] le genre humain a toujours été en progrès et continuera toujours de l'être à l'avenir ; ce qui, si l'on ne considère pas seulement l'événement qui peut se produire chez un peuple quelconque, mais encore l'extension à tous les peuples de la Terre, qui peu à peu pourraient y participer, ouvre une perspective à perte de vue dans le temps [...] »

Interrompons ici un instant la phrase kantienne. Suspendons-la, le temps de souligner que c'est donc à la faveur d'un regard qui s'est forgé dans le désintéressement et la visée universalisante du jugement de goût, c'est à la faveur de ce point de vue esthétique que peut être envisagé ou visionné d'avance le mouvement d'expansion mondial d'une révolution. Ici comme ailleurs, l'esthétique fait signe vers le politique, mais en convoquant également, presque aussitôt, l'hypothèse philosophique qui nous est désormais familière ; Kant poursuit en effet (je rembobine un peu pour relire) :

« [...] une perspective à perte de vue dans le temps ; à moins que [je souligne] ne succède à la première époque d'une révolution naturelle qui [...] ensevelit le règne animal et le règne végétal, avant même l'apparition de l'homme, une deuxième époque qui réserve le même sort au genre humain pour permettre l'entrée en scène d'autres créatures (*andere Geschöpfe*) [...] » (p. 215-216).

On le voit, on le vérifie à nouveau : si elle est en quelque sorte préparée, rendue possible par le point de vue esthétique forgé dans la critique du goût, la dimension cosmopolitique de la Révolution (son « extension à tous les peuples de la terre ») n'apparaît qu'en impliquant immédiatement la perspective d'un tout-autre à venir. Ce que Kant semble *devoir* envisager ici, *pour* pouvoir regarder la

Révolution avec les yeux d'un spectateur cosmothéorique inhabitant le monde, c'est la venue d'une espèce inconnue qui prendrait la place des actuels Terriens. Par exemple à la suite d'un changement climatique (une *Naturrevolution*, dit-il), qu'il n'est pas loin de décrire – comme s'il ventriloquait d'avance un Al Gore d'aujourd'hui – dans les termes d'une menace extraterrestre *intrinsèque*<sup>4</sup>.

Ils pourraient donc bien revenir encore une fois, les *aliens*, sous la forme de ces « autres créatures » qui supplanteraient le genre humain, à la faveur d'un bouleversement mondial comparable aux grandes métamorphoses climatologiques de l'histoire naturelle datant d'avant l'hominisation. Ils pourraient bien débarquer à nouveau, à la faveur d'un *à moins que* qui, comme tous les *comme si* et autres *pourquoi pas*, ne cesse de marquer philosophiquement le regard du jugement kantien, lorsqu'il y va de perspectives « à perte de vue ».

Comme si – oui, *comme si* – l'ouverture de ces perspectives, indissociablement cosmologiques, cosmothéoriques et cosmopolitiques, avait besoin de la présence virtuelle de ces extraterrestres, de leur regard effectif en tant que garant de cette ouverture même.



Pareille ouverture se confond peut-être avec l'espace même des Lumières. Qui est précisément l'espace d'une transparence publique, d'une publicité lumineuse et partout éclairée, dissipant les ténèbres de la superstition (c'est « l'usage *public* de notre raison », dit Kant, qui seul peut « apporter les Lumières parmi les hommes<sup>5</sup> »).

Or, les extraterrestres kantien *ne sont pas* une superstition, pas plus qu'ils ne sont divinisés. Ils incarnent plutôt,

exemplairement, une sorte d'au-delà nécessaire de la raison humaine, afin que celle-ci puisse être pensée dans sa lumière et comme lumière, toujours et encore à venir. Et c'est pourquoi ils figurent aussi, dans leur filosofiction récurrente, une certaine idée éclairée de la justice.

Sans « *la forme de la publicité* », écrit en effet Kant dans le second appendice de son « esquisse philosophique » intitulée *Vers la paix perpétuelle* (1795<sup>6</sup>), « il n'y aurait aucune justice ». Car on ne peut penser la justice « que comme susceptible d'être *rendue publiquement* ». C'est pourquoi la formule transcendantale du droit public s'énonce ainsi :

« “Toute action [...] dont la maxime n'est pas compatible avec la publicité, n'est pas de droit.” [...] Une maxime, en effet, que je ne peux pas *divulguer* sans faire échouer par là mon propre dessein, une maxime qu'il faut absolument garder *secrète* pour qu'elle réussisse et que je ne peux pas *avouer publiquement* sans susciter par là, immanquablement, la résistance de tous à mon propre projet, ne peut devoir cette opposition de tous contre moi [...] qu'au tort dont elle menace chacun » (*ibid.*).

Or, les seuls êtres qui, de ce point de vue, seraient justes ou droits de part en part, ce seraient ces « êtres raisonnables » dont parle l'*Anthropologie* : ces créatures qui, on s'en souvient, pourraient habiter « quelque autre planète » où elles ne penseraient « qu'à haute voix », incapables qu'elles seraient « d'avoir des pensées qu'[elles] n'exprimeraient pas aussitôt ».

Des êtres, donc, incapables de garder un secret, d'avoir des desseins obscurs et non illuminés. Des êtres qui, en outre, pourraient bien se regarder et s'observer les uns les

autres, de planète en planète, comme l'envisage non sans plaisir la marquise des *Entretiens* de Fontenelle :

« [...] je me représenterais avec plaisir ces lunettes de Jupiter dressées vers nous, comme les nôtres le sont vers lui, et cette curiosité mutuelle avec laquelle les planètes s'entre-considèrent et demandent l'une de l'autre : *Quel monde est-ce là ? Quelles gens l'habitent ?* » (p. 134)



Comme la marquise, l'un des personnages du premier film muet de science-fiction soviétique – *Aelita*, réalisé par Iakov Protazanov en 1924 – rêve de voir les autres mondes. C'est un rêve d'abord secret, mais appelé à devenir public à la faveur d'une révolution cosmopolitique.

Sur Mars, dans des décors et des costumes constructivistes, la reine Aelita se rend en effet, *en cachette*, vers le télescope que Gor, le « gardien de l'énergie de la planète », a fabriqué. Avec cet appareil, dont l'existence doit rester secrète, on peut « observer la vie sur les autres planètes », explique un carton. En proie à la même curiosité que la marquise, son ancêtre terrienne à l'aube des Lumières, la reine Aelita supplie Gor : « Montre-moi les autres mondes », implore-t-elle, « personne n'en saura rien ». Et elle finit par obtenir ce qu'elle désire.

Un soir, à la dérobée, la reine martienne regarde ainsi la Terre. Et ce que nous voyons à travers son regard, ce sont des films d'archives montrant nos rues, le trafic dans l'une de nos métropoles, l'un de nos ports où sont amarrés des navires de guerre. Puis, pour finir, un plan rapproché sur un Terrien comme nous, un certain Los, qui retrouve son épouse sur un pont, à Moscou. Aelita est visiblement fascinée par le baiser qu'ils échangent. Et elle demande à Gor

de poser ses lèvres sur les siennes, « comme les humains, là-bas, sur la Terre ».

C'est inouï, un baiser vu de Mars. Vu à travers les yeux tout autres de la reine de là-bas, depuis son point de vue incomparable, il nous apparaît incroyable, ici-même, ici-bas. Jamais un baiser ne nous était apparu ainsi.

Los, quant à lui, est sur Terre un ingénieur qui dirige la station de radio de Moscou. Il vient de recevoir un étrange message, dont la teneur reste indéchiffrable. Los, qui travaille secrètement à l'organisation d'un voyage sur Mars, songe à une possible communication venue de l'espace. Souvent, dit un carton, « son imagination lui suggérait des images ».

Le Terrien, donc, pense à Mars ; et la Martienne, à la Terre. Ils pensent chacun l'un à l'autre, secrètement, sans le savoir, dans l'ordre d'un secret qui est même secret pour eux-mêmes. Mais en même temps, dans ce champ et contrechamp interplanétaires qui les dévoilent tour à tour, leurs secrets ne sont plus secrets. Ils s'inscrivent dans l'espace d'une publicité cosmothéorique où la symétrie entre leurs regards et leurs aspirations se redouble bientôt d'un parallèle implicite entre la politique extraterrestre et celle de l'Union soviétique des années vingt. Sur Mars règne un régime totalitaire où les ouvriers sont exploités : ils ne quittent éventuellement les sous-sols où ils travaillent comme des esclaves que pour être de temps à autre congelés, afin de les préserver en vue de tâches futures. Sur Terre, en revanche, à Moscou, de longues séquences insistent sur les difficultés économiques et le rationnement, sur les détournements de vivres ainsi que les profits qui fleurissent au marché noir.

Lorsque, un jour où tout Moscou fête la révolution, Los finit par s'envoler vers Mars, comme s'il voulait échapper aux commémorations de la mémoire terrienne, il va donc, en réalité, à la rencontre d'une répétition de l'histoire récente de sa planète. Avec l'aide d'Aelita, il rééditera là-bas ce qui a déjà eu lieu sur Terre : « Suivez notre exemple, camarades », lance-t-il aux prolétaires du système solaire, « et fondez l'union des républiques socialistes de Mars ! »

Dans la publicité de l'espace interplanétaire ainsi illuminé, grâce à l'événement d'une révolution qui non seulement ne s'oublie pas mais s'étend au-delà même de tous les « peuples de la Terre », c'est un certain esprit des Lumières kantienues qui paraît vouloir se perpétuer outre lui-même. Un triomphe de la raison, semble-t-il, dans son émancipation par-delà ses limites terriennes.

---

1. Cf. Steven J. Dick, *La Pluralité des mondes*, op. cit., passim. – Kant fait explicitement référence à l'épicurisme au cours de la *Septième proposition* de son *Idée d'une histoire universelle...* : « Faut-il [...] attendre d'un concours épicurien de causes efficientes que les États, semblables aux atomes de matière, essaient en s'entrechoquant au hasard toutes sortes de configurations qui sont à leur tour détruites par de nouveaux chocs jusqu'à ce que, par hasard, une des ces configurations qui peut se maintenir dans sa forme réussisse finalement (heureux hasard dont l'éventualité semble bien difficile !) ? Ou bien doit-on plutôt admettre que la nature suit ici un cours régulier pour conduire peu à peu notre espèce du plus bas degré d'animalité jusqu'au degré suprême d'humanité [...] ? Ou bien préférera-t-on penser que, de ces actions et réactions des hommes, il ne résulte dans l'ensemble jamais rien, du moins rien de sage, que tout restera comme il a toujours été et que, par suite, on ne peut prévoir si la discorde, qui est si naturelle à notre espèce, ne nous préparera pas finalement un enfer de maux, si avancé que soit alors l'état des mœurs, en anéantissant peut-être à nouveau par une destruction barbare cet état d'avancement lui-même, ainsi que tous les progrès antérieurs de la culture [...] ? » (p. 487-488) En se référant à la doctrine atomiste d'Épicure, Kant joue ici – si tant est que l'on puisse parler de jeu face à ces questions graves et tout sauf datées – avec une antique tradition matérialiste pour laquelle *il existe bel et bien* une infinité d'autres mondes habités. On peut en effet lire, dans l'exposé poétique de l'épicurisme que donne Lucrèce avec son *De rerum natura*, « qu'autre part il existe / d'autres terres, portant diverses

souches d'hommes / et, de même, diverses races d'animaux » (*De la nature des choses*, II, 1074-1076, traduction française de Bernard Pautrat, Le Livre de Poche, 2002, p. 255). – Quant aux Endymionides de Kepler, ils sont ainsi nommés d'après Endymion qui, dans la mythologie grecque, était un jeune homme aimé de Séléné (la Lune). Dans *Le Songe ou Astronomie lunaire* (publié de façon posthume en 1634, traduction française de Michèle Ducos, Presses universitaires de Nancy, 1984), il est en effet question des « villes de la Lune » : « Les cavités de la Lune, que Galilée fut le premier à remarquer, ont le plus souvent l'apparence des taches ; ce sont, comme je le démontre, des dépressions dans la surface plane du sol, comme les mers chez nous. Mais d'après la forme des cavités, je conclus que ce sont plutôt des zones marécageuses. C'est là que les Endymionides fixent en général l'emplacement de leurs villes [...] »

2. Comme l'indique Jean Seidengart en note dans la traduction française, il s'agit bien là d'une référence à Huygens, même si le passage cité par Kant ne se trouve nulle part dans le *Kosmotheoros*.

3. Il faudrait ici rappeler l'histoire du mot *révolution* lui-même, dont l'origine est astronomique (le *De revolutionibus orbium coelestium* de Copernic, 1543), comme l'a bien montré Hannah Arendt (*On Revolution*, Penguin Books, 1990 ; *Essai sur la Révolution*, traduction française de Michel Chrestien, Gallimard, coll. « Tel », 1985). Les analogies kantienne entre les cycles des planètes et le cours des affaires humaines, que nous avons lues notamment dans l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, s'inscrivent dans cette histoire du mot.

4. Peter Fenves, dans *Late Kant. Towards Another Law of the Earth* (Routledge, 2003), consacre de remarquables analyses aux révolutions naturelles (*terrestrial revolutions*) envisagées par Kant et à leurs causes ou signes avant-coureurs (tremblement de terre, électricité atmosphérique, refroidissement du climat...). En partant du bel ouvrage de Fenves – que ces pages croisent sur tant de points –, on pourrait dégager quelque chose comme une pensée kantienne de l'écologie avant la lettre.

5. *Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières*, traduction française de Françoise Proust, *op. cit.*, p. 45. – L'*Aufklärung*, écrit Kant au § 40 de la troisième *Critique*, « c'est se libérer de la superstition » (*op. cit.*, p. 245-246).

6. Traduction française de Françoise Proust, *op. cit.*, p. 125-126.

## LEURS SUBLIMES SOLEILS (L'HUMANITÉ LÈVE L'ANCRE, *BIS*)

Ce n'est pourtant pas si simple. Car les habitants des autres planètes ne sont pas tout bonnement des relais ou des représentants de la raison humaine et terrienne, permettant d'en projeter les lumières toujours plus loin dans la nuit du cosmos. Ou plutôt, s'ils le sont, c'est aussi en tant qu'êtres fictifs, en tant que produits de l'imagination philosophique.

Le véritable lieu, le site kantien de la question extraterrestre pourrait donc se trouver plutôt quelque part entre imagination et raison. Et si c'est là, entre ces deux facultés, que nous devons nous rendre pour y débusquer des *aliens* kantien qui s'y cachent encore, alors, à leur tour, ils pourraient bien éclairer en retour, d'un jour nouveau, l'expérience du sublime, que Kant définissait précisément comme un jeu entre la raison et l'imagination.

Certes, on s'en souvient, si dans la *Théorie du ciel* l'hypothèse extraterrestre participait au plaisir noble pris à la contemplation du ciel étoilé, dans la troisième *Critique*, en revanche, les extraterrestres étaient refoulés hors de l'expérience du sublime, ils en étaient expulsés en quelques phrases expéditives, qui les renvoyaient chez eux :

« ... lorsqu'on dit *sublime* le spectacle du ciel étoilé, il est impossible de fonder ce jugement sur les *concepts* des mondes habités par des êtres doués de raison, et d'y



faire intervenir l'idée que les points lumineux, dont nous voyons rempli l'espace au-dessus de nous, seraient leurs soleils décrivant des cercles disposés par rapport à eux en fonction d'une finalité bien précise, mais il faut simplement considérer le ciel comme on le voit... » (*Remarque générale sur l'exposition des jugements réfléchissants*, p. 214).

Et pourtant, ne serait-ce que sous la forme de leur refoulement ou de leur absence remarquée, les extraterrestres seront passés dans ce texte aussi, comme dans tant d'autres. Ils y auront laissé des traces, plus profondes qu'on ne le croirait.

Pour être à même de déchiffrer leurs empreintes, il nous faut remonter vers les prémisses du discours kantien sur le sublime.



Presque trente ans avant la troisième *Critique*, Kant avait traité du sublime dans ses *Observations sur le sentiment du beau et du sublime* de 1764. Et son point de vue y était assez singulier, puisqu'il déclarait d'entrée de jeu<sup>1</sup> : « J'aurai plus l'œil d'un observateur que celui d'un philosophe ». Il faudrait interroger longuement cette distinction, qui n'est assurément pas étrangère à l'attitude de Kant à l'égard des extraterrestres et au rôle philosophique d'*inhabitants du monde* qu'il leur fait jouer dans la constitution d'une certaine perspective cosmothéorique ou cosmopolitique. Mais venons-en plutôt, et sans attendre, aux exemples que donne Kant afin de distinguer le beau et le sublime ; ils font écho à la fin de la *Théorie du ciel* et annoncent plus d'un passage de la troisième *Critique* :

« La nuit est sublime, le jour est beau. Les âmes qui ont le sens du sublime sont progressivement amenées aux plus hautes sensations [...] d'éternité, par le silence immobile d'un soir d'été, quand la lumière tremblante des étoiles perce l'ombre brune de la nuit et que la lune solitaire se tient à l'horizon... Une longue durée est sublime ; porte-t-elle sur le passé, elle est noble ; la considère-t-on dans un avenir imprévisible, elle a quelque chose de terrifiant... La description de Haller [il s'agit d'Albrecht von Haller (1708-1777), philosophe et savant suisse, auteur d'un *Poème inachevé sur l'éternité*, sorte de manifeste plurimondialiste que Kant avait déjà cité dans sa *Théorie du ciel*] concernant l'éternité à venir fait naître une douce horreur, celle de l'éternité passée une admiration figée » (p. 82-85).

Le sublime, dont Kant dit qu'il « touche » alors que le beau « charme », est donc le sentiment qui semble être destiné à accompagner les philosophictions sur la pluralité des mondes ainsi que les contemplations cosmothéoriques des planètes, des astres, des galaxies et de leur éternité. Car, comme le répétera Kant bien des années plus tard, dans son *Anthropologie*, « le sublime est la grandeur qui suscite le respect », un mélange de séduction et d'effroi ; s'il n'est pas « l'opposé » du beau, il en est le « contrepoids », lui qui ne relève plus tout à fait du goût, lui qui flirte même avec l'horreur, sinon avec le dégoût (p. 204-205). C'est ce rapport entre le beau et le sublime que la troisième *Critique* précise, quelques trente années après les *Observations* de 1764, en des termes plus généraux et en suivant une argumentation plus formelle.

Le sublime, écrit Kant, partage l'essentiel des traits qui avaient été dégagés précédemment dans l'*Analytique du beau* :

« Le beau et le sublime ont ceci en commun qu'ils plaisent par eux-mêmes. De plus, ils ne présupposent l'un et l'autre ni jugement des sens, ni jugement logique déterminant [...] ; par conséquent, la satisfaction ne dépend pas d'une sensation, comme celle provoquée par ce qui est agréable, ni d'un concept déterminé, comme c'est le cas pour la satisfaction que procure le bien... » (*Critique de la faculté de juger*, § 23, p. 181).

De même, si « le jugement portant sur le beau et le jugement portant sur le sublime sont *particuliers* », s'ils sont subjectifs, ils sont tous deux essentiellement portés par ce mouvement d'universalisation qui est leur structure même : ils « revendiquent d'être universels lorsqu'ils visent chaque sujet [*in Ansehung jedes Subjekts*, eu égard à, ou au regard de, chaque sujet], bien qu'ils ne prétendent à aucune connaissance de l'objet et considèrent comme de leur ressort le simple sentiment de plaisir » (p. 181-182).

Après avoir rappelé ces traits généraux communs, l'*Analytique du sublime* met toutefois très vite l'accent sur les différences d'avec le beau. Ainsi la beauté, pour Kant, a-t-elle trait à la *forme* de l'objet, là où le sublime peut naître aussi bien – voire peut-être mieux – face à un objet *informe*. Et la satisfaction que procure le beau va de pair avec la représentation de la *qualité*, tandis que celle du sublime – nous y reviendrons – implique la *quantité*. Mais surtout :

« Il existe également une différence spécifique entre ces deux satisfactions, dans la mesure où la première (le beau) s'accompagne directement d'un sentiment d'élévation de la vie et peut donc s'adjoindre un attrait et un jeu de l'imagination, tandis que la seconde (le

sentiment du sublime) est un plaisir qui ne surgit que de manière indirecte, c'est-à-dire qu'il est produit par le sentiment d'un soudain blocage des forces vitales, suivi aussitôt d'un épanchement d'autant plus puissant de celles-ci ; en tant qu'émotion, le sentiment du sublime ne semble pas être un jeu mais une activité sérieuse de l'imagination. C'est aussi pourquoi il est inconciliable avec l'attrait ; et puisque l'esprit est toujours alternativement attiré et repoussé par l'objet, la satisfaction que procure le sublime recèle moins de plaisir positif que d'admiration ou de respect, il vaut donc mieux la qualifier de plaisir négatif » (p. 182).

Avec le sublime, donc, on ne joue plus. Ou, si l'on joue, il s'agit d'un jeu sérieux, grave, d'un jeu qui est loin de produire un plaisir univoque. C'est pourquoi, comme l'affirme l'*Anthropologie*, le sublime ne relève plus tout à fait du goût ; et dans la *Critique de la faculté de juger*, sa théorie est considérée comme « un simple appendice au jugement esthétique » (p. 184).

Simple appendice (*blossen Anhang*) ? Pourtant, c'est dans ce supplément apparemment secondaire que pourrait bien s'ouvrir l'accès au véritable enjeu de la question du point de vue dans le jugement esthétique en général. Car, dans l'expérience du sublime, il ne s'agit plus seulement, comme avec le beau, d'une universalisation possible du point de vue du sujet jugeant. Il n'est plus seulement question du passage d'un point de vue singulier à celui de tout un chacun (*jedermann*) ; il y va plutôt de la condition même de cette universalisation, de ce qui pourrait la rendre possible ou impossible, de ce qui pourrait lui donner sa chance ou de ce qui pourrait la menacer radicalement : en effet, le passage à l'universalité suppose que soit d'abord déstabilisé ou

désarrimé le point de vue particulier ou individuel – et de fait, avec le sublime, c'est bien la stabilité ou la tenue d'un point de vue qui va se mettre à trembler. En ce sens, et comme nous nous apprêtons à le lire, la perte d'ancrage, la déstabilisation du point de vue qui se produit dans le sublime précéderait en droit toute perspective d'universalisation, pour en annoncer la fragile (voire impossible) possibilité.

Bref, le sublime, ce serait peut-être, dans le regard même, dans la stance où se tient le *Standpunkt*, le moment de l'appareillage, la levée de l'ancre tellurique et terrienne à laquelle Schmitt, on l'a lu, voulait tant nous *faire tenir*<sup>2</sup>. Autrement dit, le sublime serait le moment du décollage qui, avec ses turbulences, *prépare* la possibilité de l'élargissement cosmopolitique dans l'expérience du beau.



Mais qu'est-ce donc que le sublime ?

Kant en donne une définition minimale (si l'on peut dire, pour ce qui a justement trait à un certain maximum) : « Nous nommons *sublime* ce qui est *purement et simplement grand* » (§ 25, p. 186). Ou encore, plus loin dans ce même paragraphe : « On peut également formuler ainsi la définition précédente : *est sublime ce en comparaison de quoi tout le reste est petit* » (p. 189).

Or, cette comparaison n'est plus celle d'une mesure visible, elle va au-delà de l'expérience sensible. Elle engage en effet, comme l'explique Kant, un jeu des dimensions qui fait trembler toutes les perspectives dans leur rapport les unes aux autres :

« Il est aisé de constater qu'il n'y aurait ainsi rien dans la nature, quelque grand que nous le jugions, qui ne pût être rabaissé à l'infiniment petit dès lors qu'il serait considéré sous un autre rapport (*in einem andern Verhältnisse betrachtet*), de même qu'à l'inverse rien n'y serait si petit qui ne se laissât étendre aux dimensions d'un monde (*bis zu einer Weltgrösse*), pourvu que notre imagination le mesure à des critères encore plus petits. Pour la première observation, les télescopes ont mis à notre disposition une ample matière ; les microscopes, pour la seconde. De ce point de vue (*auf diesen Fuss betrachtet*), rien de ce qui peut être objet des sens n'est donc à qualifier de sublime (*nichts also, was Gegenstand der Sinnen sein kann, ist... erhaben zu nennen*) » (p. 189).

Les mondes, semble dire Kant, et les dimensions des mondes (*Weltgrösse*), sont infiniment relatifs : il y a toujours, à la faveur d'un télescope, un monde plus grand pour juger d'un autre, plus petit ; et l'infime, vu au microscope, peut toujours se gonfler à la taille d'un univers. Mais l'expérience du sublime, tout en étant l'expérience même de cette vacillation dimensionnelle, fait aussi signe vers un autre ordre, comme si elle devait à la fin radicaliser ce relativisme comparatif de la pluralité des mondes : elle commence là où il y a de l'incommensurable, c'est-à-dire là où la tenue de tout point de vue (*Standpunkt*) tremble ; là où, comme le dit littéralement l'allemand, il n'y a plus de pied (*Fuss*), là où le sol ou le socle même fait défaut pour *se tenir* quelque part afin de voir. C'est lorsqu'il n'y a plus de point de vue, c'est lorsque le point de vue n'a plus de point d'ancrage que le sublime pointe à l'horizon. À moins que l'horizon du sublime ne soit sans horizon, tremblement radical dans la

tenue du point de vue où c'est le voir lui-même qui *perd pied*.

Toujours est-il que le sublime réfléchit le point de vue à *perte de vue*, en en produisant l'instabilité constitutive. Le sublime, en quelque sorte, expose le point de vue impossible de l'ouverture du point de vue. Le sublime commence là où il n'y a plus ou point encore de point de vue, point de *Standpunkt*, point de point de tenue où se tenir pour voir, évaluer, mesurer, juger. C'est, en somme, l'impossibilité de *prendre pied* quelque part pour voir (*auf diesen Fuss zu betrachten*).



Mais qu'est-ce donc que cette impossibilité ? Et que signifie-t-elle ? De quoi est-elle, pour nous les hommes, pour nous les Terriens, le signe ?

Il semble, à suivre Kant, qu'elle soit précisément le signe de notre humanité : tel est, en somme, ce vers quoi tend l'*Analytique du sublime*, qu'il nous faut lire encore.

Le sublime, en effet, y est essentiellement lié à l'horizon sans horizon de l'infini :

« La nature est donc sublime dans ceux de ses phénomènes dont l'intuition implique l'idée de son infinité. Ce qui ne peut se produire que si l'effort extrême que fait notre imagination pour évaluer la grandeur d'un objet se révèle lui-même insuffisant » (p. 195).

Autrement dit : « l'infini est purement et simplement grand (et non par simple comparaison) » (*ibid.*). Or, la grandeur absolue de l'infini, telle que nous pouvons la penser, implique « une faculté de l'esprit dépassant toute

mesure des sens », une faculté suprasensible, à savoir la raison. Le sublime est ainsi, en dernière analyse, un jeu entre l'imagination et la raison<sup>2</sup>, où la première ne cesse de perdre face aux exigences de la seconde. L'imagination s'efforce, elle fait ce qu'elle peut face à une raison qui l'aiguillonne sans relâche pour qu'elle aille plus loin, pour qu'elle aille jusqu'à présenter les idées elles-mêmes ; mais elle n'y arrive pas et elle déclare forfait, laissant place à cette élévation de l'esprit qui fait le sublime :

« L'esprit se sent élevé lorsque, s'abandonnant [...] à l'imagination et à une raison qui se borne à étendre cette dernière [...], il constate que toute la puissance de l'imagination est néanmoins inadéquate aux idées de la raison » (p. 197).

Or, l'exemple privilégié de Kant, pour illustrer cette défaillance de l'imagination qui donne naissance au sentiment du sublime, c'est précisément celui d'une incommensurabilité qui implique directement la vision cosmothéorique d'une pluralité des mondes :

« Un arbre, évalué d'après une échelle humaine, donne à tout le moins un critère de mesure pour une montagne, et si celle-ci avait environ un mille de haut, elle peut être utilisée comme unité du nombre qui correspond au diamètre terrestre pour en donner l'intuition ; le diamètre terrestre peut servir pour le système planétaire que nous connaissons, celui-ci pour la Voie lactée, et la multitude incommensurable de tels systèmes comparables à la Voie lactée, appelés nébuleuses, formant sans doute à leur tour un semblable système, ne nous permettent pas d'espérer ici la moindre limite. Lorsqu'on juge esthétiquement



d'une totalité si incommensurable, le sublime réside moins dans la grandeur du nombre que dans le fait que nous parvenons sans cesse à des unités d'autant plus grandes que nous progressons ; ce à quoi contribue la division systématique de l'édifice universel puisqu'elle [...] nous représente à la fois la totale absence de limites où s'estompe notre imagination et la nature s'effaçant devant les idées de la raison lorsque l'imagination doit donner de ces idées une présentation adéquate » (p. 197-198).

Progressant depuis la montagne jusqu'à la Voie lactée et au-delà, arpentant les mesures humaines et terriennes afin de les décupler jusqu'à une dimension cosmique, l'imagination ne tient pas le coup, elle défaille et cède la place à la pure raison, tout en suscitant par son échec un plaisir négatif, une satisfaction indirecte ou seconde qui est le sublime même :

« Le sentiment du sublime est donc un sentiment de déplaisir suscité par l'inadéquation, dans l'évaluation esthétique de la grandeur, de l'imagination par rapport à l'évaluation de la raison ; mais il suscite également un plaisir provoqué par l'accord entre précisément ce jugement sur l'inadéquation de la faculté la plus haute de l'esprit et les idées de la raison, dans la mesure où l'effort pour les atteindre est bien pour nous une loi. C'est en effet pour nous une loi (de la raison), et c'est une démarche propre à notre destination que d'estimer petit en comparaison avec les idées de la raison tout ce que la nature contient pour nous de grand en tant qu'objet des sens... Donc la perception interne de l'inadéquation de tout critère sensible par rapport à l'évaluation de la grandeur par la raison s'accorde aux lois de celle-ci et suscite un déplaisir qui provoque en

nous le sentiment de notre destination suprasensible, pour laquelle découvrir que tout critère de la sensibilité est inadéquat par rapport aux idées de la raison est conforme à une finalité et provoque donc du plaisir... Le jugement lui-même [...] se borne à représenter le jeu subjectif des facultés de l'esprit (imagination et raison) comme harmonieux, en raison même de leur opposition » (§ 27, p. 198-199).

Le sublime, c'est au fond l'épreuve de l'inimaginable, en tant que le défaut de l'imagination est pour *nous*, c'est-à-dire *nous les humains*, une loi. Et c'est pourquoi, dans le sublime, nous prenons plaisir – un plaisir paradoxal, certes – à notre défaillance constitutive.

Il y a donc bien, dans l'expérience du sublime, une comparaison implicite (d'autres, tout autres, pourraient être dotés d'une imagination à la hauteur de leur raison). Mais notre manque qui se révèle ainsi à nous ne peut être éprouvé que dans l'imprésentabilité de tout terme comparant. En ce sens, le sublime serait par avance la traduction, dans les termes du jugement esthétique, de l'énoncé de l'*Anthropologie* que nous avons lu et relu : la solution au problème de la caractérisation de l'humanité – c'est-à-dire ici, *mutatis mutandis*, le sentiment de notre condition humaine – implique « la comparaison de deux *espèces* raisonnables à l'aide de l'expérience – ce dont cette dernière ne nous offre pas la possibilité ».

Le sublime, lui aussi, *tient* à l'impossible possibilité du tout autre.



Telle est la première forme de sublime, ce que Kant appelle le sublime « mathématique » (p. 186). Il l'oppose à

une seconde forme, le sublime « dynamique », qui a trait à la « force » plutôt qu'à l'idée d'infini (p. 202) :

« Le surplomb audacieux de rochers menaçants, des nuées orageuses s'amoncelant dans le ciel et s'avancant parcourues d'éclairs et de fracas, des volcans dans toute leur violence destructrice, des ouragans semant la désolation, l'océan sans limites soulevé en tempête, la chute vertigineuse d'un fleuve puissant, etc., réduisent notre faculté de résistance à une petitesse insignifiante comparée à leur force. Mais leur spectacle n'en devient que plus attirant dès qu'il est plus effrayant, à la seule condition que nous soyons en sécurité ; et c'est volontiers que nous appelons sublimes ces phénomènes, car ils élèvent les forces de l'âme au-delà de leur niveau habituel et nous font découvrir en nous une faculté de résistance d'une tout autre sorte qui nous donne le courage de nous mesurer à l'apparente toute-puissance de la nature » (p. 202-203).

Or, dans cette seconde forme de sublime, le tremblement du sol ou du socle fondant le point de vue (*Standpunkt*) devient plus violent que jamais, puisque c'est la destruction de notre être qui, ne serait-ce qu'en imagination, s'annonce pour se mêler à la satisfaction ambiguë que nous ressentons. Mais c'est pour révéler, pour dévoiler en quelque sorte notre humanité (*Menschheit*), à la faveur d'un jugement que nous portons finalement *sur nous-mêmes*, en tant qu'humains débordés par ce qui nous dépasse radicalement. Comme l'écrit Kant :

« [...] le caractère irrésistible de [l]a force [de la nature] nous fait d'un côté reconnaître, à nous êtres naturels, notre impuissance sur le plan physique, mais,

d'un autre côté, il nous révèle en même temps une faculté de *nous* juger [je souligne] indépendants par rapport à cette force irrésistible, ainsi qu'une supériorité sur la nature ; cette supériorité fonde une conservation de soi d'un tout autre ordre que celle qui s'offre aux attaques de la nature extérieure et à ses menaces. Ainsi *l'humanité en notre personne* [je souligne encore : *die Menschheit in unserer Person*] reste-t-elle invaincue bien que l'homme dût succomber face à cette puissance de la nature » (p. 204).

C'est dans ce jeu entre raison et imagination, « où l'esprit peut prendre conscience du caractère véritablement sublime de sa destination, supérieure même à la nature » (*ibid.*), que le jugement esthétique se retourne en un jugement *sur nous*, pour nous signifier notre humanité, pour la dégager de l'expérience même de notre défaillance. Cette humanité dont l'*Anthropologie*, comme on l'a vu, dira qu'elle ne peut être saisie en tant que race sans une (impossible) comparaison avec les êtres raisonnables des autres planètes, cette humanité est donc ici éprouvée sans référence à un comparant *déterminé*. Elle est éprouvée, voire incorporée, selon une *comparaison à un seul terme*, depuis le tremblant défaut du point de vue qu'il lui faut.

En somme, si l'enjeu du beau est l'élargissement du point de vue individuel à celui, universel, de l'humanité, le sublime, quant à lui, exposerait la condition même de l'homme en tant qu'homme, c'est-à-dire en tant qu'être qui ne saurait se comprendre comme tel, selon une perspective cosmopolitique ou cosmothéorique, que depuis le point de vue inatteignable du tout-autre.

---

1. Traduction française de Monique David-Ménard, Garnier-Flammarion, 1990, p. 80.

2. Cf. *Land und Meer*, op. cit., p. 7 : « L'homme est un être terrestre (*Landwesen*), il foule la terre (*Landtreter*). Il se tient, il marche et se meut sur la terre ferme. Telle est sa stance, tel est son sol (*sein Standpunkt und sein Boden*) ; et c'est de là qu'il reçoit son point de vue (*Blickpunkt*), c'est ce qui détermine ses impressions et sa manière de voir le monde. »

3. Tandis que le beau, quant à lui, est un jeu entre l'imagination et l'entendement : « La communicabilité universelle subjective du mode de représentation dans le jugement de goût ne peut être rien d'autre que l'état d'âme éprouvé dans le libre jeu de l'imagination et de l'entendement » (§ 9, p. 148) ; « lorsqu'elle juge du beau la faculté de juger esthétique réfère à l'*entendement* l'imagination dans son libre jeu pour l'accorder avec les *concepts* en général (sans qu'ils soient déterminés) de ce dernier » (§ 26, p. 196).

*INCIPIT FANTASCIENTIA :*  
ILS SONT DÉJÀ LÀ

Les extraterrestres sont donc là, parmi nous, au milieu de nous autres, humains et Terriens. Ils sont là, mais ils restent introuvables, nous n'en savons rien.

Ils sont ici – et ils l'ont sans doute toujours été – puisqu'ils trament la texture même de ce qui s'offre au jugement par nos sens. Ils sont *déjà là*, au cœur de la trame du sensible, avant même qu'il ne soit question de leur éventuelle venue, avant même qu'on ne les imagine comme des envahisseurs potentiels venus de loin, depuis l'autre bout de l'univers.

Mais ils ne sont pas là sur le mode de la présence : ni simplement présents ni simplement absents, leur être-là, pourrait-on dire, est un *être-là-bas, ici-bas*<sup>1</sup>.

C'est ainsi que la science-fiction aura toujours déjà commencé.

*Incipit fantascientia.*



Nous pouvons notamment les voir ou les entrevoir, eux qui nous accompagnent depuis toujours comme nos ombres, dans une comédie futuriste dont le scénario, à bien des égards, aurait pu être écrit par Kant. Dans *Men in Black*, réalisé en 1997 par Barry Sonnenfeld, ce sont ainsi deux étranges hommes en noir qui ont la charge de faire respecter

un ordre relevant d'une *politique cosmique*, comme l'explique Kay (Tommy Lee Jones) à Jay (Will Smith) :

« Au milieu des années cinquante, le gouvernement [des États-Unis] a fondé une petite agence aux subventions insuffisantes dans le simple et risible but d'établir un contact avec une race qui ne soit pas de cette planète. Tout le monde pensait que cette agence était une blague, sauf les extraterrestres (*aliens*), qui établirent un contact le 2 mars 1961, près de New York. [...] Il y avait un groupe de réfugiés intergalactiques (*intergalactic refugees*). Ils voulaient utiliser la Terre comme une zone apolitique (*apolitical zone*) pour des créatures dépourvues de planète (*creatures without a planet*)... Nous avons donné notre accord et nous avons effacé toute trace de leur atterrissage... D'autres non-humains arrivent chaque année et ils vivent parmi nous en secret... La majorité d'entre eux sont assez décents (*decent enough*), tout ce qu'ils veulent, c'est vivre correctement (*make a living*)... Les humains, pour la plupart, n'en ont aucune idée (*don't have a clue*). Ils ne le veulent pas et n'en ont pas besoin, ils sont heureux. »

Jay, qui se demande s'il doit accepter ou non de faire partie de l'agence en question – ce qui impliquera pour lui de renoncer à son nom, à son identité, bref, à tout ce qui en fait un homme –, Jay est dubitatif. Il s'étonne de ce que cette présence extraterrestre soit tenue secrète. « Les gens », dit-il à Kay, c'est-à-dire les Terriens, pourraient « se débrouiller » avec un tel savoir (*they can handle it*), ils sont assez responsables, assez « malins » (*smart*) pour l'assumer. Et Kay de lui répondre :

« Une personne peut être quelqu'un de malin (*a person is smart*), mais les gens (*people*) sont des animaux idiots, dangereux et qui paniquent (*dumb, panicky, dangerous animals*), vous le savez. Il y a 1 500 ans, tout le monde savait que la Terre était le centre de l'univers. Il y a 500 ans, tout le monde savait que la Terre était plate. Et il y a un quart d'heure, vous saviez que les gens étaient seuls sur cette planète. Imaginez ce que vous saurez... demain. »

La présence extraterrestre sur la Terre et la nécessité de la tenir secrète, voire de la réguler par l'instance policière *ad hoc* des hommes en noir, relèvent d'enjeux qui sont donc littéralement cosmopolitiques. Non seulement au sens où Kant emploie généralement ce terme, pour désigner ce qui concerne les citoyens du monde terrestre que nous sommes ; mais aussi au sens que Kant, ici ou là, doit présupposer, lorsqu'il fait signe vers le peuplement du cosmos, vers la pluralité des mondes habités. Comme si les questions politiques terriennes – ces conflits interétatiques et ces perspectives de paix qui échoient en partage non pas aux personnes prises isolément mais, pour reprendre les mots de Kay, à ces animaux idiots et prêts à paniquer que sont les gens en société –, comme si ces questions qui nous agitent, nous les habitants de la Terre, devaient être formulées, pour pouvoir être pensées, dans l'horizon d'une politique entendue dans sa dimension cosmique, aux prises avec des réfugiés interstellaires et des stratégies intergalactiques.

Désemparé, incarnant la désorientation du point de vue terrestre face à cet horizon dont l'universalité est à la fois trop vaste et pourtant nécessaire, Jay demande quelles sont les conditions de son éventuel engagement dans l'agence. Que devra-t-il faire, que devra-t-il sacrifier pour faire partie



d'une police cosmopolitique réglant et surveillant la circulation des immigrants interplanétaires ?

Réponse de Kay :

« La condition, c'est que vous cesserez tout contact humain (*you will sever every human contact*), personne ne saura jamais que vous existez quelque part. Jamais. »

En effet, comme le dit la voix off incarnant l'instance de cette loi sans lieu, Jay devra renoncer à toutes les marques qui pourraient le caractériser. Son nom se réduira à une initiale (J), il devra se vêtir exclusivement en noir, se conformer à l'identité qui lui aura été conférée, manger ce qu'on lui dit de manger, vivre là où il lui est intimé de vivre. Et l'entrée de Jay dans l'anonymat cosmopolitique se poursuit sur fond d'écrans numériques montrant l'effacement de ses empreintes digitales et de toutes ses autres données :

« À partir de maintenant, vous n'aurez aucune marque identificatoire de quelque sorte que ce soit... Toute votre image est façonnée (*crafted*) pour ne laisser aucun souvenir durable (*no lasting memory*) chez tous ceux que vous rencontrerez. Vous n'êtes qu'une rumeur... Vous n'existez pas, vous n'êtes même jamais né. Votre nom, c'est l'anonymat. Votre langue maternelle, c'est le silence. Vous ne faites plus partie du système (*you are no longer part of the system*). Vous dominez le système, vous êtes au-dessus, au-delà (*you are above the system, over it, beyond it*). Nous sommes "ceux-là", "eux" (*we're "them", we're "they"*). Nous sommes les hommes en noir. »

Cette séquence en forme de rite initiatique qui se clôt sur l'allusion au titre du film (*Men in Black*), cette scène fait donc de Jay un être impossible à caractériser, comme l'espèce humaine elle-même en tant qu'espèce, selon l'*Anthropologie* de Kant. Jay devient un Terrien ayant perdu toute marque qui puisse le déterminer en tant que tel, un représentant d'une espèce indéfinie, sans appartenance aucune. Telle semble être la condition pour se porter au-delà du « système », au-delà de la territorialité d'un ancrage planétaire, au-delà d'un sol ou socle tellurique, afin de gagner un point de vue proprement universel. La cosmopolitique cosmique de la police des hommes en noir n'est possible qu'au prix d'une indétermination absolue.

Mais aussi, donc, au risque d'un devenir-autre. Car que sont les hommes en noir, ces Terriens en passe de perdre toute attache avec la Terre ? Ils se définissent – ou s'indéfinissent – eux-mêmes comme autres : *they, them*. Ils se présentent, dans le mouvement même de leur absentement, comme « les autres », voire comme tout autres. Ils sont, au fond, déjà des extraterrestres, et sans doute bien plus que ces *aliens* qu'ils ont à charge de policer : les réfugiés intergalactiques empruntent des formes humaines et bien humaines, ils sont on ne peut plus humanoïdes, là où l'agence cosmopolitique réglant leur droit d'asile et leur « hospitalité universelle<sup>2</sup> » sur Terre est composée de Terriens en voie de mutation vers une indétermination totale.



C'est seulement en s'indéterminant ainsi que Jay, Kay et les autres hommes en noir peuvent accomplir leurs missions, au cours desquelles ils sont souvent amenés à faire apparaître les extraterrestres pour ce qu'ils sont. Ils les contraignent

régulièrement, en effet, à sortir de leurs formes humaines d'emprunt. Car les *aliens* ne se manifestent pas volontiers comme tels aux yeux des hommes, dont ils adoptent bien plutôt l'apparence, la revêtant tel un habit.

Il arrive donc que les hommes en noir révèlent la véritable physionomie cachée des réfugiés intergalactiques. Et quelle est-elle, cette vraie nature que recouvrirait le fard de leurs apparences humaines ? Qu'est-ce qui se manifeste, de l'essence cosmique de ces habitants du cosmos, quand on leur ôte de force leurs parures cosmétiques qui les rendent semblables à nous ? Qu'y a-t-il, que reste-t-il, quand on a ainsi *démaquillé* le sensible ? Rien, rien d'autre qu'une inframince enveloppe, voilà ce qui reste des *aliens* quand les hommes en noir les mettent à nu en les saisissant, en les radiographiant d'un regard qui les traverse dans l'épaisseur de leur chair.

Lorsque les cosmo-flics les obligent à se démasquer, il arrive en effet que les créatures extraterrestres deviennent incontrôlables. Les hommes en noir sont alors contraints d'user de leurs armes – ce sont des flingues émettant un rayon lumineux qui déchire l'image –, ils doivent faire feu, tirer. *To shoot*, disent-ils en anglais. Or, *a shot*, un coup de feu, c'est aussi, dans le lexique de la photographie ou du cinéma, la *prise de vue*, le clichage, la saisie regardante. Un *nomos* de l'œil, pourrait-on dire en songeant aux prises schmittiennes, une *Nahme* visuelle. Et que prend-on ainsi, que saisit-on, dans les éclairs lumineux lancés par Jay ou Kay ? Sous le feu des flics, les *aliens*, déjà démasqués et ayant troqué leur parure humaine (leur *cosmos* ou *mundus* anthropomorphe<sup>2</sup>) contre leur véritable apparence, se réduisent maintenant, *in fine*, à une sorte de glu transparente, à une translucide membrane – à peine colorée – qui colle

légèrement aux choses et aux êtres. Derrière leur phénoménalité stratifiée, il (n') y a (que) cette *pellicule* qu'ils laissent ; il y a, au bout du compte, au terme de l'effeuillage des couches, *le film même des apparences*, qui semble avoir fondu.

Toujours est-il que, si d'éventuels témoins se trouvaient là, assistant par hasard aux opérations secrètes des hommes en noir, ceux-ci doivent ensuite effacer les traces sensibles qui auront pu se graver dans les mémoires humaines : en tant que membres de l'humanité, nous ne devons rien savoir de la présence des *aliens*, nous ne devons pas nous souvenir de ce que nous avons vu. C'est pourquoi les agents utilisent un *neurolyzer*, un petit appareil émettant une lumière rouge pour balayer les empreintes mnésiques laissées par les extraterrestres. Pour faire le ménage dans le sensible.

Car le sensible – *ce sensible-là*, si sensible – ne doit pas s'inscrire, il ne doit pas s'écrire dans l'archive de la mémoire collective des hommes ordinaires que nous sommes. Les hommes en noir contrôlent et répartissent donc le visible, selon une ségrégation de et dans la perception, dont ils ont la responsabilité : ce qui leur échoit ainsi, c'est ce que Jacques Rancière a pu appeler un *partage du sensible*, enjeu d'une politique réglant « ce qu'on voit et ce qu'on peut en dire », définissant « qui a la compétence pour voir et la qualité pour dire<sup>4</sup> ».

Mais la politique de Jay, de Kay et des autres flics chargés de surveiller les immigrants de l'univers, c'est avant tout une cosmopolitique. Confrontée à des « réfugiés intergalactiques », elle opère sur fond d'une prise et d'un partage de l'espace cosmique, elle est indissociable de ce que nous avons appelé, avec Schmitt, un *nomos* du cosmos, aussitôt décliné dans la saisie et la répartition de ce qui est

donné à voir, aussitôt traduit en une cosmopolice du visible<sup>5</sup>. Et dès lors, ce que les hommes en noir nous engagent à penser, c'est une véritable *cosmonomique du sensible*, avant ou au-delà de ce que Rancière décrit comme sa partition simplement anthropogéocentrée.

Cette répartition cosmopolitique, elle se remarque et se retrace à l'écran, dans le film, lorsque Jay et Kay chaussent des lunettes noires pour « neurolyser » leurs compatriotes sur cette Terre. Certes, ils le font pour se protéger, pour interposer entre leur regard et celui des autres une surface réfléchissante qui les met à l'abri de l'amnésie qu'ils infligent. Mais cet écran placé devant leurs yeux, c'est au fond le même que celui qui nous permet, à nous spectateurs, de voir avec eux ce que les humains ne devraient pas voir. Cet écran est un écart, il écarte le regard de lui-même, il le scinde et le divise – il le partage, oui, mais ce partage *ici-bas*, cette distribution des parts de visible a lieu depuis l'indéfinition de l'humanité (c'est-à-dire aussi sa déterrianisation, son désancrage) et depuis son imprésentable comparaison avec un tout-autre qui est déjà là (avec ces extraterrestres terrianisés dont l'altérité détermine en retour « tout critère sensible », comme dirait Kant).

Avec les hommes en noir, ce qui nous arrive, c'est donc quelque chose de très singulier et de très banal à la fois. Nous entrevoyons la fiction de ce que nous ne devrions pas pouvoir voir. Nous entrapercévons ce qui partage notre regard, nous entrouvrons nos yeux sur ce qui, de ces yeux, règle l'ouverture ou la fermeture : nous oscillons entre, d'une part, l'identification nous assignant au point de vue des humains ordinaires mis à l'écart de ce qui doit leur rester invisible ; et, d'autre part, l'accès fictif au *point de vue de ce*

*point de vue*, selon un surplomb qui nous en montre la structure.

*Above the system*, énonçait gravement la voix off du film, *we are them*. Au-dessus du système, nous sommes eux.

Et nous sommes *off*, *off we go*, nous voilà partis, désancrés, décollés de la Terre, du sol ou socle de notre regard (du *Standpunkt* tellurique qui, pour Schmitt, paraissait pourtant devoir nous assurer un *Blickpunkt* stable). Mais ce décollage ne nous emporte vers nul dehors : il est lui-même, tel un film, telle une pellicule, collé aux apparences.

Il les trame, il les ourdit.



Quant aux hommes en noir réduits à l'anonymat d'une initiale, qui sont-ils donc, au bout du compte ? Qui sont-ils, ceux qui, avant son partage anthropogéocentré, policent déjà la *cosmopartition* du sensible ?

Si, selon Siegfried Kracauer, le traditionnel détective du roman policier est la raison kantienne, en acte et à l'œuvre<sup>6</sup>, qu'incarnent-ils, ces nouveaux détectives cosmothéoriques confrontés à une criminalité et à des migrations universelles ?

Sans doute n'enquêtent-ils pas simplement sur un au-delà de la raison, mais plutôt sur ce qui, par-delà *notre* raison, en donnerait la raison philosophique.

Sans doute. Mais il faut alors aussitôt ajouter que la fiction – ou mieux : *l'effiction* – ne s'oppose pas à la raison et à ses lumières : rien de plus rationnel, rien de plus raisonnable, en effet, que la philosophique, lorsqu'elle se met en quête, comme elle le fait chez Kant, comme elle le fait en Kay,

d'une *ratio* non humaine et non terrienne. Elle est alors en route vers une raison à venir, en devenir<sup>7</sup>.

---

1. « Être-là-bas. Phénoménologie et orientation », c'est le titre d'un bel essai que Bernard Stiegler consacre aux réflexions de Husserl sur la Terre, les planètes et le cosmos (dans *Alter*, n° 4, 1996, p. 263-277). Nous y reviendrons.

2. L'expression est de Kant, dans la seconde section de son « esquisse philosophique » intitulée *Vers la paix perpétuelle* (op. cit., p. 93 sq.) : « Troisième article définitif en vue de la paix perpétuelle. "Le droit cosmopolitique doit se restreindre aux conditions de l'hospitalité universelle." »

3. Sur le double sens de *cosmos* (parure et monde), ainsi que sur son équivalent latin *mundus*, cf. Jaan Puhvel, « The Originis of Greek Kosmos and Latin Mundus », *The American Journal of Philology*, vol. 97 n° 2, 1976.

4. Jacques Rancière, *Le Partage du sensible. Esthétique et politique*, La fabrique, 2000, p. 14. – Dans *Men in Black II*, la suite réalisée par Barry Sonnenfeld en 2002, c'est un *neurolyzer* géant qui, depuis la Statue de la Liberté, efface les mémoires de tous les New-Yorkais.

5. Cf. la distinction proposée par Rancière dans « Le tort : politique et police », *La Mésentente. Politique et philosophie*, Galilée, 1995, p. 51.

6. *Le Roman policier*, traduction française de Geneviève et Rainer Rochlitz, Payot-Rivages, 2001.

7. Dans *Voyous. Deux essais sur la raison* (Galilée, 2003), Jacques Derrida, s'interrogeant sur la raison à venir (p. 196), fait droit à une sorte de tremblement copernicien de la déconstruction ; commentant *La Crise des sciences européennes* de Husserl, il se demande : « [...] peut-on remplacer le soleil, peut-on penser une prothèse technique originaire du soleil ? » (p. 194) Juste avant d'affirmer que la déconstruction est « un rationalisme inconditionnel » (p. 197), Derrida aura donc – et c'est un moment singulier dans son œuvre, unique peut-être – ouvert cet horizon cosmothéorique : changer de soleil, prendre un système solaire pour un autre...

EN APESANTEUR  
(LE POINT D'ARCHIMÈDE DU  
SENSIBLE)



« Quand tu regardes les étoiles le soir, tu as l'impression, au fond de tes tripes (*deep down in your gut*), que tu ne sais pas qui tu es (*you don't know who you are*), que tu en sais plus sur ce qui se passe là-bas (*what is going on out there*) que sur ce qui se passe ici-bas (*down here*) », déclare Jay à Kay dans le deuxième volet de *Men in Black (MIIB)*.

Peut-être a-t-il raison, après tout.

Ou plutôt, comme tu me le suggérais lorsque tu es venue me retrouver un soir : notre temps, notre orientation dans l'espace, ici, sur notre Terre, sont largement déterminés depuis ce qui se trame dans le cosmos. Tu attendais le bus, me disais-tu, et tu regardais avec impatience l'annonce de la durée d'attente, qui fluctuait, jusqu'à ce qu'un avertissement te prévienne, avec les autres voyageurs, que le système géosatellitaire de suivi du trafic était provisoirement hors service. Tu te rends compte ?, t'étonnais-tu, nous dépendons, dans notre expérience vécue du temps qui s'écoule et de l'espace à parcourir, des données qui nous reviennent depuis ce que nous envoyons hors de l'atmosphère terrestre.

De fait, pensais-je en t'écoutant, tu reviens de très loin. Tes petits pas sur cette Terre, comme dirait l'autre, sont habités par des bonds de géant.



Certes, nos déplacements *ici-bas*, nos perceptions, notre accès au sensible sont toujours plus guidés par des dispositifs qui nous orientent depuis *là-bas*, depuis ce que Hannah Arendt décrivait comme un « point d'Archimède »

s'éloignant de notre planète et à partir duquel nous agissons sur celle-ci<sup>1</sup>. Mais, comme nous l'avons vu en traquant les extraterrestres jusque dans les replis du sublime kantien, la répartition cosmonomique de ce qui s'offre à nos sens n'attend pas les technologies géosatellites récentes pour se produire. Le sensible *se partage* depuis le cœur de l'expérience esthétique, qui est pour cette raison même – en tant qu'enjeu d'un partage – d'emblée politique<sup>2</sup>. Ou plutôt cosmopolitique, puisque l'ouverture de chaque point de vue humain implique d'entrée de jeu la philosophiction du tout-autre extraterrien. Si bien que l'on pourrait parler, ainsi que nous l'avons fait dans le sillage de Schmitt, d'un *nomos du sensible*, inscrivant l'enjeu de sa partition dans une perspective cosmique qui, loin d'être futuriste et utopique, loin de relever simplement de la science-fiction au sens courant et restreint de cette appellation, travaillerait au sein de chacun de nos regards sur le monde<sup>3</sup>.

Cet écart cosmothéorique et cosmopolitique creusant nos points de vue, les traversant comme le pli de la différence qui les rend possible, ce serait donc l'extraterrianité philosophictive du tout-autre, s'imprimant au tréfonds du sensible. Un tel *point d'Archimède du sensible*, d'où se trace et retrace chaque fois son *nomos* et sa géopolitique, Kant est sans doute le premier à l'avoir entraperçu et indiqué entre les lignes, lui qui, disions-nous, est aussi le dernier représentant d'une longue tradition philosophique *plurimondialiste*.

Le dernier ?

Lorsque d'autres, après Kant, ont convoqué dans leur discours diverses figures de l'extraterrianité, c'était le plus souvent de façon sporadique et fugitive. Il est toutefois une exception au moins qu'il faut mentionner ici et qui mériterait, à elle seule, une lecture minutieuse : je songe à

un étonnant manuscrit de Husserl resté longtemps inédit, rédigé en mai 1934 et consacré à un « renversement de la doctrine copernicienne<sup>4</sup> ».

Imaginant des « arches-volantes » et – au pluriel – des « humanités » transportées vers les étoiles (p. 23), Husserl semblerait presque partager ici l'intérêt de Carl Schmitt pour la science-fiction<sup>5</sup>. Toujours est-il que, quelques années après l'énoncé schmittien qui nous avait longuement retenus (« l'humanité en tant que telle [...] n'a pas d'ennemi, du moins sur cette planète »), Husserl expérimente en pensée, il se livre à des variations philosophiques qui lui font envisager l'existence de plus d'une Terre (par exemple « deux Terres », p. 21), ainsi que – philosophique suprême et apocalyptique – la destruction totale de notre globe (« il est possible qu'un jour la mort thermique mette fin à toute vie sur Terre, ou que des corps célestes tombent sur la Terre, etc. », p. 28). Et là aussi, comme chez Schmitt, c'est le paradigme maritime, avec son lexique naval ou nautique, qui permet d'éprouver la possible extension extraterrestre du « foyer » et du « domicile » :

« Si je suis né enfant de marin, une part de mon développement a lieu sur le navire et celui-ci [...] sera même ma “Terre”, ma patrie originaire. Mais dans ce cas mes parents ne sont pas [...] originellement domiciliés sur le navire, ils possédaient encore un vieux chez-soi, une autre archi-patrie (*Urheimat*). [...] considérons maintenant les étoiles [...] comme de simples “vaisseaux aériens”, “vaisseaux spatiaux” de la Terre, en partant et y revenant toujours, habités et dirigés par des hommes qui [...] sont domiciliés sur la Terre-sol, leur arche. [...] l'arche-Terre elle-même [...] n'est pas [...] une étoile parmi les étoiles. C'est

seulement lorsque nous nous représentons nos étoiles comme arches secondaires avec leur éventuelle humanité, etc., lorsque nous nous figurons transportés là-bas parmi ces humanités et y volant peut-être, qu'il en va autrement. Il en va alors, avec quelques modifications, comme pour les enfants nés sur des navires » (p. 22-23).

Comme Schmitt, plus encore que Schmitt, Husserl va très loin dans ses hypothèses déterrianisantes de navigateur flottant dans l'apesanteur. Mais lui aussi, il réaffirme au bout du compte le caractère originaire et fondateur du sol terrien. Malgré l'audace de ses considérations sur les vols interplanétaires – elles lui font anticiper presque littéralement la saisissante formule schmittienne : « faire de la planète que nous habitons, faire de la Terre elle-même un vaisseau spatial » –, elles ne changent finalement rien à l'unicité et à la centralité de notre planète Terre. Et la philosophiction robinsonienne de l'île déserte, qui fait un bref passage dans les coulisses de cette scène sidérale et sidérante, ne fait que confirmer le *géocentrisme* de ces pages :

« Je peux très bien m'imaginer transporté sur le corps lunaire. Pourquoi ne devrais-je pas m'imaginer la Lune comme une sorte de Terre, comme une sorte d'habitation animale ? Oui, je peux très bien m'imaginer comme un oiseau qui s'envole de la Terre vers un corps lointain ou comme un pilote d'avion décollant et se posant là-bas. Oui, je peux même m'imaginer qu'il y a déjà, là-bas, des animaux et des hommes. Mais si d'aventure je demande : “Comment sont-ils arrivés là-haut ?”, alors j'interroge de la même manière que sur une île nouvelle où, découvrant des inscriptions cunéiformes, je demande : “Comment les

peuples en question sont-ils parvenus là ?” Tous les animaux, tous les êtres vivants, tous les étants en général n’ont de sens d’être qu’à partir de ma genèse constitutive et celle-ci a une préséance “terrestre”. Oui, peut-être un fragment de Terre (comme une banquise) peut s’être détaché et cela a rendu possible une historicité particulière. Mais cela ne signifie pas que la Lune aussi bien que Vénus soient pensables comme archifoyers [...] et cela ne signifie pas que l’être de la Terre pour moi et notre humanité terrestre ne soit justement qu’un fait [c’est-à-dire un simple fait contingent]. *Il n’y a qu’une humanité et qu’une Terre* – à elle appartiennent tous les fragments qui sont ou ont toujours été séparés. Mais, s’il en est ainsi, pouvons-nous dire avec Galilée : *eppur si muove* ? [...] Bien sûr, elle n’est pas en repos dans l’espace [...] mais, comme nous avons essayé de le montrer plus haut, elle est l’arche qui rend d’abord possible le sens de tout mouvement et de tout repos comme mode d’un mouvement » (p. 27-28).

Où que nous allions, où que nous volions, la Terre transcendante de Husserl nous accompagne, nous précède, même, comme un « vaisseau-chair volant » (*Leib-Flugschiff*<sup>6</sup>).

À ce mouvement finalement conçu à *partir de la Terre*, à ce geste reterrianisant, Kant, on l’a vu, n’a pas échappé non plus. Mais ce qui donnait à sa pensée sa singulière portée à la fois cosmothéorique, cosmopolitique et cosmétique, c’est que l’extraterrianité ne cessait d’y *faire retour*, pour déstabiliser *malgré tout* l’ancrage terrien des sujets que nous sommes.

C’est aussi l’impression que laissent ces pages de Husserl. Elles ont beau, en dernière et originaire instance, nous

rapatrier sur la Terre, nous y archidomicilier en tant que sujets transcendants, leur indéniable effet textuel, leur *effiction* malgré elles, c'est de faire trembler ce socle terrien.

Et pourtant, chez Kant comme chez Husserl, comme tout au long des pages qui précèdent, il reste l'opposition d'un *ici-bas* et d'un *là-bas*. À bon droit, sans doute, puisque jusqu'à nouvel ordre nous passons le plus clair de notre temps sur la Terre. Et dans le temps qui nous reste encore à y passer en tant qu'humains, tout en nous laissant philosophiquement annoncer de temps en temps la fin<sup>7</sup>, dans cet entre-temps qui nous assigne à la finitude du socle portant les êtres finis que nous sommes, ce qu'il nous faut penser, c'est une cosmopolitique du sensible toujours plus détournée de son tellurique ancrage terrien vers et par une circulation impliquant l'extraterrianité d'un cosmos qui n'est donc surtout pas un simple dehors.



« [...] un petit pas pour un homme, mais un bond de géant pour l'humanité », déclarait Armstrong en posant le pied sur le sol lunaire, en 1969.

Nous aussi, nous en avons fait, des pas et des bonds, depuis que nous nous sommes embarqués dans cette aventure philosophique qui nous aura fait traverser bien des espaces de la pensée. Nous nous sommes livrés à des sauts défiant les lois de la gravitation dans la raison : nous sommes passés du tourisme spatial à Carl Schmitt, de Schmitt à Kant, de Kant au cinéma – et retour, du cinéma ou des séries télévisées à Kant, de Kant à la géopolitique de notre temps et aux questions planétaires ou écologiques les plus urgentes... Tout ceci, apparemment, au mépris d'une certaine pesanteur, d'une certaine *pesée de la pensée*. Car, si penser et

peser ont une origine commune (le latin *pensare* est la forme intensive de *pendere*<sup>8</sup>), le poids d'une pensée, sa charge, devrait résider au moins dans la manière de lester ses objets, de ne pas les laisser s'envoler ou se volatiliser, de les contraindre à *graviter* autour de ce qu'elle interroge en formant une constellation réglée.

Est-ce donc par simple *légèreté* que nous nous sommes permis de tels sauts ? N'est-ce pas plutôt une indéniable *proximité* qui nous a fait sauter d'une planète ou d'une sphère à l'autre (de Kant au cinéma, de Schmitt à la science-fiction...), comme le protagoniste de tel récit de Calvino qui, à une époque où la Lune aurait été beaucoup plus proche de la Terre qu'elle ne l'est aujourd'hui, ne cesse d'enjamber la distance séparant les deux astres, sa grande affaire étant de circuler sans trêve de l'un à l'autre<sup>2</sup> ?

À supposer, par exemple, que Kant soit ici la Terre et le cinéma la Lune (mais ce pourrait être l'inverse, une pensée vraiment pesante devrait assurément justifier pareille distribution des rôles), il paraît en effet difficile, en séjournant auprès des textes du penseur de Königsberg, sur Terre, de ne pas s'exclamer, comme cet autre personnage de la nouvelle de Calvino, juché en haut d'une échelle et s'approchant dangereusement du satellite : « Arrêtez ! Arrêtez ! Je vais me cogner la tête ! »

Dès lors que, avec Kant, nous tentons de penser ce qu'on appelle un point de vue, nous avons, comme nous ne cessons de le vérifier, la tête dans les étoiles : nous sommes, en lisant Kant d'un certain œil, structurellement dans la Lune, c'est-à-dire que nous sommes déjà au cinéma.

Le cinéma, en effet, c'est peut-être avant tout une affaire de point de vue. C'est une expérience inouïe du point de

vue, de ses variations, de ses déplacements et de ses élargissements ; c'est l'invention, chaque fois singulière, d'un point de vue tout autre, d'un point de vue par-delà les points de vue, qui serait comme la limite même, sans cesse retracée, de tout point de vue possible. Et c'est pourquoi, au-delà des modes et des choix présidant à l'écriture d'un scénario, au-delà même des genres filmiques, le cinéma a depuis toujours quelque chose de télescopique, même dans ses gros plans : il est toujours tendu vers ce lointain, si proche soit-il, depuis lequel le voir se constitue en point de vue tout en devenant instable, en vacillant, en perdant pied<sup>10</sup>.

Si Eisenstein a pu dire que « Diderot a parlé de cinéma<sup>11</sup> », on pourrait affirmer, en le paraphrasant dans sa scandaleuse anachronie, que Kant a analysé d'avance les états que nous, Terriens que nous sommes, vivons devant les écrans peuplés d'extraterrestres. Oui, chez Kant comme au cinéma, les habitants des autres mondes nous assiègent. Mais pas comme des envahisseurs qui nous arrivent de l'extérieur : plutôt comme ceux qui ont toujours déjà été là, habitant notre point de vue de leur extranéité qui le rend possible.

Il faudrait dès lors écrire, avec Kant, selon ce regard kantien tel qu'il semble devoir se constituer depuis le point de vue du tout-autre, une généalogie de la science-fiction au cinéma. Mais ce serait là un autre livre. Un livre rêvé, un vrai livre, peut-être, de filosofiction. Dont je me contenterai d'imaginer simplement ici les débuts.



*Incipit fantascientia*, encore.

En 1902, Méliès réalise son *Voyage dans la Lune*. Des astronomes, réunis en assemblée extraordinaire, assistent à la conférence d'un grand professeur (Barbenfouillis) qui



présente son projet : envoyer des gens sur la Lune, dans un obus lancé par un canon géant. Ils protestent, ils sont incrédules, mais cinq, parmi les plus courageux d'entre eux, acceptent de participer à cette folle entreprise. Enfin, le jour du départ arrive. L'obus vole vers la Lune qui l'attend et qui, peu à peu, au fur et à mesure qu'elle s'approche, apparaît comme un visage maquillé en blanc, avec des yeux, une bouche, un nez<sup>12</sup>. Tout d'un coup, tandis que la caméra montre cette face humaine de l'astre lunaire, l'obus vient se ficher dans son œil droit. La Lune a l'œil crevé. Elle qui, blanche comme une tarte à la crème ou comme un écran dans l'écran, nous regardait, elle ne voit plus très bien, elle vient de recevoir une émission terrestre en plein dans les yeux. Elle est à moitié aveugle.

Le tableau change. En une sorte de contrechamp cosmicomique, la face de la Lune vue de la Terre cède la place à l'image des cinq astronomes débarquant sur le sol lunaire. Ils sortent de l'obus et, agitant leurs chapeaux, ils assistent de loin à un « clair de Terre », avant de s'envelopper dans des couvertures pour s'endormir, tandis qu'une comète passe au-dessus de leurs têtes. Des étoiles s'allument pendant leur sommeil, elles aussi ont des visages. Puis ils sont réveillés par une pluie de poussières stellaires et se lèvent pour s'enfoncer vers l'intérieur de la Lune, dans une grotte envahie de champignons géants. C'est là qu'apparaissent les Sélénites, les habitants de la Lune, qui capturent les cinq astronomes. Ceux-ci parviennent pourtant à s'échapper : ils regagnent leur obus qui semble être en équilibre sur le bord d'une falaise et, entraînés par la gravitation terrestre, ils se laissent choir dans l'océan, d'où un bateau à aubes les remorque pour les festivités et les décorations qui les attendent à l'issue de ce fantastique voyage.

Pourquoi Méliès, dans cette histoire somme toute banale, dans ce récit inspiré de Jules Verne (*De la Terre à la Lune*, 1865) et qui fait des Sélénites des sauvages anthropomorphes on ne peut plus attendus, pourquoi Méliès a-t-il eu ce geste, désormais gravé dans la mémoire visuelle de l'histoire du cinéma comme une inoubliable icône, de crever l'œil à la Lune ? Certes, il y a là un héritage de la farce, de la tarte à la crème lancée en pleine figure, du comique de cirque dont la tradition clownesque se retrouve ainsi au cinéma. Mais le geste va bien au-delà de ses précédents éventuels : dans sa blancheur dotée d'yeux, la Lune, disions-nous, c'est une sorte d'écran dans l'écran. C'est l'écran donné à voir sur l'écran, c'est l'écran qui apparaît à l'écran comme dispositif même du voir. Et dès lors, crever l'écran, c'est le percer d'un regard lancé vers son dehors galactique, vers une perspective cosmothéorique qui est comme l'horizon sans horizon de tout point de vue possible. Seule cette perspective, qui loge quelque part au-delà de l'écran, nous permettrait de nous apparaître à nous-mêmes, de nous voir en tant qu'espèce terrienne regardante.

Mais ce point de vue lunaire, il nous est barré, interdit, nous le crevons dans l'expérience même que nous tentons d'en faire. Ou plutôt, et plus exactement, nous le crevons à moitié, nous n'en crevons qu'un œil sur deux, tandis que l'autre, clignotant et cherchant à voir tant bien que mal, nous accorde, comme en un clin d'œil et l'espace d'un instant aussitôt perdu, une entrevue sur nous-mêmes en tant que voyants.

Tel est l'impossible effet interplanétaire de champ et contrechamp dont Kant parlait aussi. Or, l'espace infini, l'espace interstellaire qu'un tel (contre) champ implique, de manière à la fois improbable et nécessaire, cet espace n'est

pas seulement celui des voyages dans la Lune, voire des voyages cosmiques. Comme le montre le film de Méliès sans doute malgré lui, cet espace est déjà celui de toute expérience intraterrestre. C'est l'espace qui s'ouvre, au sein de tout point de vue humain ou terrien, pour rendre possible un point de vue comme tel : si, dans la science-fiction de Méliès comme dans tant d'autres, y compris dans celles de Fontenelle ou de Kant, la Lune et les autres planètes apparaissent comme une projection de notre géographie géocentrée, comme un agrandissement cosmothéorique de nos perspectives humaines et trop humaines, ce n'est pas, ou pas seulement, parce que l'autre est infigurable autrement que sous les traits du même ; c'est aussi parce que la distance intersidérale que ces récits convoquent loge déjà dans le plus infime de chaque regard terrien.

De fait, si les astronomes de Méliès semblent finalement n'avoir jamais quitté la Terre, s'ils retrouvent le monde d'ici sans grand changement dans le monde de là-bas, c'est qu'ils n'ont fait que rendre la Terre elle-même distante d'elle-même, projetée à distance interplanétaire d'elle-même. Comme si cette aventure cosmique, au fond, se produisait déjà à chaque fois que nous regardons.

Comme si la télescope logeait déjà dans la microscopie myope de tout regard, afin de le rendre possible en tant que point de vue : là où de la vue clignote, en commençant à poindre tout en menaçant de n'être point.



*Incipit fantascientia*, encore et encore.

Dans le prologue de l'adaptation récente de la *Guerre des mondes* par Steven Spielberg (*War of the Worlds*, 2005), une

voix off, grave et comme toujours sentencieuse, accompagne les premières images, celles de la Terre qui semble d'abord contenue dans une goutte d'eau tombée sur une feuille verte. La voix nous prévient : « Personne n'aurait cru, dans les premières années du vingt et unième siècle, que notre monde était observé (*watched*) par des intelligences supérieures à la nôtre. »

Même si Spielberg lui donne un petit tour écologique nouveau, que Al Gore ne désavouerait pas, l'histoire est connue, elle est désormais banale et usée : les extraterrestres, ayant épuisé leurs ressources chez eux, vont attaquer ce monde pour l'exploiter jusqu'à la destruction.

Enfouis depuis des millénaires sous la terre, ils étaient pourtant déjà là et ils se réveillent maintenant pour causer des destructions massives. Parmi les quelques survivants traqués par d'immenses tripodes tentaculaires, il y a Ray (Tom Cruise) et sa fille Rachel (Dakota Fanning), qui se terrent dans une cave pour ne pas être vus, pour échapper à la mort. Or, voilà qu'un tentacule descend dans leur refuge, lentement, en scrutant chaque recoin pour vérifier que nul Terrien ne s'y cache. Vue en gros plan, l'extrémité de ce bras mobile qui sert d'œil à la créature se présente comme la lentille d'une caméra. C'est une surface de verre sur laquelle se reflète l'espace alentour. Et c'est là un détail que Spielberg a repris de la première adaptation cinématographique du roman, celle de Byron Haskin en 1953, car Herbert George Wells ne parle quant à lui que d'« un long tentacule métallique qui serpent[e] en tâtant lentement les objets<sup>13</sup> ».

Chez Spielberg, donc, la caméra par laquelle nous voyons, nous les spectateurs, la caméra qui nous donne à voir le monde du film et nous montre un quasi-objectif tentaculaire, la caméra semble être, dans cette séquence où

l'on retient son souffle, face à une sorte de double d'elle-même. L'œil extraterrestre est l'œil filmique lui-même, filmé dans le film. Comme l'œil de la caméra, il est mobile, il pénètre partout, dans les moindres interstices de ce caveau souterrain. Bref, nous les Terriens, nous qui regardons comme Ray et Rachel cet œil venant nous chercher jusque sous la terre et « pénétrant, de la façon la plus intensive, au cœur même [du] réel<sup>14</sup> », nous nous retrouvons face à notre propre regard cinématographique, si proche, si inquiétant et pourtant infiniment lointain.

Dans les quelques mètres qui séparent les yeux de Ray et Rachel de cet œil inhumain se loge toute la distance abyssale qu'il y a entre notre regard et lui-même : distance nécessaire, qui doit habiter la vue humaine et terrienne pour qu'elle puisse adopter un point de vue, tel point de vue plutôt que tel autre. Car il y a toujours plus d'un point de vue, et cette pluralité assiège ou hante chaque point de vue singulier en le rendant possible comme tel.

Ray et Rachel, les personnages du film, filmés par la caméra qui est notre œil, tentent de fuir cette autre caméra, cet autre œil qui les traque. Nous les voyons, eux qui ne vivent que par et pour notre regard, nous les voyons comme s'ils tentaient de se soustraire à ce qui pourtant les rend possible en tant qu'êtres filmiques. Et lorsque la chute malencontreuse d'un objet attire l'attention du tentacule oculaire, c'est derrière un miroir que Ray se cache avec sa fille : la quasi-caméra extraterrestre s'y reflète, elle s'y voit et s'y mire, comme elle nous renvoyait elle-même l'image de notre regard. Face à face, à quelques centimètres l'un de l'autre, l'œil venu d'ailleurs et les Terriens terrés dans la cave sont pourtant séparés par l'infinie distance entre un regard et son double en miroir. Ils sont distants de cette distance

cosmothéorique qui habite tout regard, qui le sépare de lui-même pour le constituer en point de vue.

Saisissante manière de nous montrer que nous, nous les Terriens, nous les humains, nous ne (nous) voyons qu'à la condition du regard de l'autre ; nous n'avons de point de vue qu'à le laisser hanter par le tout-autre. Qui est loin, infiniment distant dans les années-lumière qui l'éloignent ; et pourtant si proche, collé à notre point de vue au point de le redoubler.

Ce tout-autre, c'est donc l'écart du voir au voir, qui seul permet quelque chose comme un point de vue. C'est la distance intergalactique qui se loge dans l'angle le plus intime ou le plus infime, entre l'œil et l'œil.

C'est pourquoi, lorsque nous ouvrons l'œil, notamment et notablement au cinéma, notre point de vue est structurellement assiégé par ces extraterrestres qui le rendent possible, avant même qu'ils n'apparaissent à l'écran ou dans la vie.

Ils sont déjà là, ils font et tiennent le siège de notre point de vue pour qu'il puisse être nôtre. Ils tiennent ce siège qu'un point de vue soutient et grâce auquel il se tient.

Si bien que *la guerre des mondes a déjà lieu, chaque fois que nous regardons.*

---

1. Cf. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, traduction française de Georges Fradier, Pocket, 2006, p. 332 sq.

2. Il faut le redire : c'est Jacques Rancière qui, au moins depuis *La Méésentente* (*op. cit.*), a déployé une puissante lecture politique de l'esthétique kantienne (elle doit peut-être plus qu'elle ne voudrait l'avouer à Hannah Arendt – cf. ci-dessus, note 9, p. 16). Ainsi écrit-il, en se référant explicitement à la *Critique de la faculté de juger* de Kant et en définissant l'esthétique comme « partage du sensible » (*ibid.*, p. 88) : « Qu'un palais puisse être l'objet d'une appréciation qui ne porte ni sur la commodité d'un logement ni sur les privilèges d'une fonction ou les emblèmes

d'une majesté, c'est là pour Kant ce qui singularise la communauté esthétique et l'exigence d'universalité qui lui est propre. L'esthétique ainsi autonomisée, c'est [...] la constitution d'un type de communauté du sensible fonctionnant sur le mode [...] du *comme si* qui inclut ceux qui ne sont pas inclus en faisant voir un mode d'existence du sensible soustrait à la répartition des parties et des parts. Il n'y a donc pas eu "esthétisation" de la politique à l'âge moderne, parce que celle-ci est esthétique en son principe. » Dans *Le Partage du sensible* (*op. cit.*, p. 13-14), Rancière parle d'une « esthétique première » ou de « la politique comme forme d'expérience » : « Cette esthétique [...], on peut l'entendre en un sens kantien – éventuellement revisité par Foucault –, comme le système des formes *a priori* déterminant ce qui se donne à ressentir. C'est un découpage des temps et des espaces, du visible et de l'invisible, de la parole et du bruit... » Au cours d'un entretien récent (« Les territoires de la pensée partagée », 2007, repris dans *Et tant pis pour les gens fatigués. Entretiens*, Éditions Amsterdam, 2009, p. 582 et 584), Rancière mobilise la catégorie du « *n'importe qui* » d'une manière qui rappelle immédiatement le *jedermann* de la troisième *Critique* de Kant.

3. Schmitt est peut-être plus proche qu'il ne le croit d'une certaine postérité de Kant lorsque, dans « Prendre / partager / paître » (*La Guerre civile mondiale*, *op. cit.*, p. 52), il écrit que « le substantif *nomos* [...] désigne un partage originaire (*Ur-Teil*) et son résultat ». *Urteil*, c'est en effet, en allemand, le jugement ; et le discours schmittien sur le *nomos* pourrait bien impliquer ou engager une « critique de la faculté de juger » (*Kritik der Urteilskraft*) comme partage, précisément, du sensible. (Sur la fausse étymologie – exploitée notamment par Fichte, Hegel et Hölderlin – qui fait de l'*Urteil* une division première, *ursprünglich teilen*, on peut se reporter aux indications de Manfred Frank, *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, State University of New York Press, 2004, p. 85 et p. 103.)

4. Le titre, dans la version française publiée par Didier Franck (« L'arche-originaire Terre ne se meut pas », *La Terre ne se meut pas*, *op. cit.*), est emprunté aux indications figurant sur la couverture du manuscrit : « *Renversement de la doctrine copernicienne* (Umsturz der kopernikanischen Lehre) dans l'interprétation de la vision habituelle du monde. L'arche-originaire Terre ne se meut pas. Recherches fondamentales sur l'origine phénoménologique de la *corporéité*, de la *spatialité* de la nature au sens premier des sciences de la nature. » Cette remarquable méditation cosmothéorique fait exception, en effet, parmi les évocations passagères d'un éventuel point de vue cosmique chez d'autres penseurs. Je songe notamment à Hannah Arendt et à l'« observateur de Sirius » qui débarque soudain dans les dernières pages de *Condition de l'homme moderne* (*op. cit.*, p. 401) : « [...] il devient aussitôt manifeste que toutes [l]es activités [de l'homme], observées d'un point de l'univers suffisamment éloigné, n'apparaîtraient pas comme des activités de telle ou telle sorte, mais comme des processus, et par exemple, selon le mot d'un savant, la motorisation moderne apparaîtrait comme un processus de mutation biologique dans lequel les corps

humains commencent graduellement à se couvrir de carapaces d'acier. Pour l'observateur de Sirius [*for the watcher from the universe*, dit simplement le texte anglais], cette mutation ne serait ni plus ni moins mystérieuse que celle qui se produit sous nos yeux chez ces petits organismes que nous avons combattus à coups d'antibiotiques et qui donnent mystérieusement naissance à de nouvelles races pour nous résister. » Arendt envisage également (p. 44) l'hypothèse de « l'émigration dans une autre planète », mais, dans telle remarque incidente qui semble reconnaître l'importance de la science-fiction (p. 34), elle réduit aussitôt le rôle de celle-ci à la simple expression littéraire des désirs et des affects terriens : « [...] la littérature fort peu respectable de la science-fiction (à laquelle malheureusement personne n'a encore accordé l'attention qu'elle mérite *comme véhicule des sentiments et aspirations de masse*) » (je souligne). On pourrait également mentionner « l'apologue du Martien » dans le livre II du *Séminaire* de Lacan (Seuil, 1978), qui convoque lui aussi le *topos* du « point de vue de Sirius » (p. 327) pour caractériser « la façon dont l'homme s'intéresse [...] à la parole ».

5. Schmitt, indique Günter Maschke dans une note de son monumental recueil, *Frieden oder Pazifismus ?* (*op. cit.*, p. 232), Schmitt lisait des romans de science-fiction « dans lesquels les habitants d'étoiles éloignées considèrent l'invasion de la Terre, si bien que la question se pose de l'unification de l'humanité face à un tel ennemi extrapolitique (*gegen einen solchen aussenpolitischen Feind*) ». Schmitt avait notamment lu *The Chrysalids* de John Wyndham (1955) ; et on le comprend, puisque la traduction allemande a pour titre : *Wem gehört die Erde ?*, « à qui appartient la Terre ? ».

6. *La Terre ne se meut pas*, p. 20 (traduction modifiée : Didier Franck propose « chair-navire volant »).

7. « [...] il y eut un jour », écrit Nietzsche dans *Vérité et mensonge au sens extra-moral* (*Œuvres*, I, *op. cit.*, p. 403), « il y eut un jour une planète sur laquelle des animaux intelligents inventèrent la connaissance. Ce fut la minute la plus orgueilleuse et la plus mensongère de l'«histoire universelle», mais ce ne fut cependant qu'une minute. Après quelques soupirs de la nature, la planète se congela et les animaux intelligents n'eurent plus qu'à mourir. » Et Husserl de renchérir, on vient de le lire, avec la « mort thermique » de la Terre. Cette « fiction de l'anéantissement total du monde » pourrait bien être, comme le suggérait Derrida dans un entretien déjà cité (« Scènes des différences », dans *Littérature*, n° 142, juin 2006), « l'élément même du discours philosophique ».

8. Cf. Jean-Luc Nancy, *Le Poids d'une pensée*, Griffon d'Argile et Presses universitaires de Grenoble, 1991.

9. Italo Calvino, « La distance de la Lune », dans *Cosmicomics*, traduction française de Jean Thibaudeau, Seuil, 2001, p. 7-27.

10. Je fais allusion, bien sûr, à la (trop) célèbre caractérisation de l'*aura* que donne Walter Benjamin dans *L'Œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique* : « L'unique apparition d'un lointain, si proche soit-il » (version de 1939,



traduction française de Maurice de Gandillac, revue par Rainer Rochlitz, dans *Œuvres*, III, Folio « Essais », 2000, p. 278). Dans la première version du même texte (1935), Benjamin parlait d'« une singulière trame d'espace et de temps » (*ibid.*, p. 75). Plutôt que d'interpréter l'*aura*, comme on l'a trop souvent fait, dans l'horizon de sa perte (cette prétendue perte de l'unicité imputable à la reproduction mécanique, photographique ou filmique), il faudrait montrer à quel point le cinéma, pour Benjamin, *ouvre* la possibilité d'une expérience auratique qu'il n'est pas loin de décrire en termes cosmothéoriques, voire cosmopolitiques : « Nos bistrots et les rues de nos grandes villes, nos bureaux et nos chambres meublées, nos gares et nos usines semblaient nous emprisonner sans espoir de libération. Alors vint le cinéma, et, grâce à la dynamite de ses dixièmes de seconde, fit sauter cet univers carcéral, si bien que maintenant, au milieu de ses débris largement dispersés, nous faisons tranquillement d'aventureux voyages. Grâce au gros plan, c'est l'espace qui s'élargit ; grâce au ralenti, c'est le mouvement qui prend de nouvelles dimensions. Le rôle de l'agrandissement n'est pas simplement de rendre plus clair ce que l'on voit "de toute façon", seulement de manière moins nette, mais il fait apparaître des structures complètement nouvelles de la matière ; de même, le ralenti ne met pas simplement en relief des formes de mouvement que nous connaissions déjà, mais il découvre en elles d'autres formes, parfaitement inconnues, "qui n'apparaissent nullement comme des ralentissements de mouvements rapides, mais comme des mouvements singulièrement glissants, aériens, surnaturels" » (*ibid.*, p. 305 ; Benjamin cite Rudolf Arnheim, *Der Film als Kunst*). Plutôt que d'en conclure, avec Benjamin lui-même, que « la nature qui parle à la caméra n'est pas la même que celle qui parle aux yeux » (*ibid.*), j'ai voulu suggérer ici, avec Kant ou au-delà de Kant, que cette altérité radicale qui affleure dans le regard cinématographique est au fond celle qui habite déjà tout point de vue comme tel. Mais en inscrivant au sein même de ce *comme tel* un *comme si* philosophique.

11. Dans *Le Mouvement de l'art*, texte établi par François Albera et Naoum Kleinman, Les Éditions du Cerf, 1986, p. 77 sq.

12. Comme s'il y avait là, dans un registre clownesque de farce, une réminiscence de l'affinité entre le cosmologique et le cosmétique.

13. *La Guerre des mondes*, traduction française de Henry D. Davray, Mercure de France, 1950, réédition « Folio », p. 240.

14. Walter Benjamin, *op. cit.*, p. 301.

DU MÊME AUTEUR



ÉCOUTE. Une histoire de nos oreilles, 2001

MEMBRES FANTÔMES. Des corps musiciens, 2002

LES PROPHÉTIES DU TEXTE-LÉVIATHAN. Lire selon Melville, 2004

SUR ÉCOUTE. Esthétique de l'espionnage, 2007

TUBES. La philosophie dans le juke-box, 2008

*Chez d'autres éditeurs :*

MUSICA PRACTICA. Arrangements et phonographies de Monteverdi à James Brown, *L'Harmattan*, 1999

WONDERLAND. La musique, recto verso (avec Georges Aperghis), *Éd. Bayard*, 2004

ÉCRITS, de Béla Bartók (présentation et traduction), *Éd. Contrechamps*, 2006

« This is it (The King of Pop) », dans *Pop filosofia*, textes réunis par Simone Regazzoni, *Il Melangolo*, 2010

Cette édition électronique du livre *Kant chez les extraterrestres. Philosophictions cosmopolitiques* de Peter Szendy a été réalisée le 29 août 2013 par les Éditions de Minuit à partir de l'édition papier du même ouvrage dans la collection  
« Paradoxe »

(ISBN 9782707321473, n° d'édition 4934, n° d'imprimeur 102761, dépôt légal février 2011).

Le format ePub a été préparé par ePagine.  
[www.epagine.fr](http://www.epagine.fr)

ISBN 9782707327765