

COSMOPOLITIQUES

isabelle stengers

- ⊙ Tome 1. La guerre des sciences ⊙ Tome 2. L'invention de la mécanique: pouvoir et raison ⊙ Tome 3. Thermodynamique: la réalité physique en crise ⊙ Tome 4. Mécanique quantique: la fin du rêve ⊙ Tome 5. Au nom de la flèche du temps: le défi de Prigogine ⊙ Tome 6. La vie et l'artifice: visages de l'émergence ⊙ Tome 7. Pour en finir avec la tolérance

La Découverte / Les Empêcheurs de penser en rond

DU MÊME AUTEUR

Aux Éditions La Découverte

- Les Concepts scientifiques : invention et pouvoir* (avec J. SCHLANGER), 1989, rééd. coll. « Folio-Essais », Gallimard, 1991.
- Mémoires d'un hérétique* (avec L. CHERTOK et D. GILLE), 1990.
- Histoire de la chimie* (avec B. BENSAUDE-VINCENT), 1993.
- L'Invention des sciences modernes*, 1993.

Chez d'autres éditeurs

- La Nouvelle Alliance. Métamorphoses de la science* (avec I. PRIGOGINE), Gallimard, Paris, 1979 (rééd. augmentée « Folio-Essais », 1986).
- D'une science à l'autre. Des concepts nomades* (direction scientifique), Le Seuil, Paris, 1987.
- Entre le temps et l'éternité* (avec I. PRIGOGINE), Fayard, Paris, 1988 (rééd. coll. « Champs », Flammarion, 1992).
- Le Cœur et la Raison. L'hypnose en question de Lavoisier à Lacan* (avec L. CHERTOK), Payot, Paris, 1989.
- L'Hypnose, blessure narcissique* (avec L. CHERTOK), Éd. des Laboratoires Delagrangé, coll. « Les Empêcheurs de penser en rond », Paris, 1990.
- Drogues. Le défi hollandais* (avec O. RALET), Éd. des Laboratoires Delagrangé, coll. « Les Empêcheurs de penser en rond », Paris, 1991.
- La Volonté de faire science. A propos de la psychanalyse*, Éd. des Laboratoires Delagrangé/Synthélabo, coll. « Les Empêcheurs de penser en rond », Paris, 1992.
- Médecins et sorciers* (avec T. NATHAN), Éd. des Laboratoires Synthélabo, coll. « Les Empêcheurs de penser en rond », Paris, 1995.
- L'Effet Whitehead* (direction scientifique), Vrin, Paris, 1994.

Isabelle Stengers

Pour en finir
avec la tolérance

Cosmopolitiques VII

LA DÉCOUVERTE/LES EMPÊCHEURS
DE PENSER EN ROND

1997

Cosmopolitiques

Ouvrages publiés

1. *La Guerre des sciences* (novembre 1996).
2. *L'Invention de la mécanique : pouvoir et raison* (novembre 1996).
3. *Thermodynamique : la réalité physique en crise* (janvier 1997).
4. *Mécanique quantique : la fin du rêve* (février 1997).
5. *Au nom de la flèche du temps : le défi de Prigogine* (mars 1997).
6. *La Vie et l'Artifice : visages de l'émergence* (avril 1997).
7. *Pour en finir avec la tolérance* (mai 1997).

Catalogage Electre-Bibliographie

Stengers Isabelle

Cosmopolitiques VII – Pour en finir avec la tolérance/ Isabelle Stengers

Paris : La Découverte ; Le Plessis-Robinson (Hauts-de-Seine) :

Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, 1997.

ISBN 2-7071-2713-2

RAMEAU : Sciences et sciences humaines.

DEWEY : 121 : Théorie de la connaissance. Épistémologie.

530 : Physique. Généralités.

Public concerné : Universitaire, professionnel, spécialiste.

Si vous désirez être tenu régulièrement au courant de nos parutions, il vous suffit d'envoyer vos nom et adresse aux Éditions La Découverte, 9 bis, rue Abel-Hovelacque, 75013 Paris. Vous recevrez gratuitement notre bulletin trimestriel **À La Découverte**.

© La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond, Paris et Le Plessis-Robinson, 1997.

Préambule

Comment parcourir le paysage discordant des savoirs issus des sciences modernes ? Quelle cohérence déceler entre des visions, des ambitions, des démarches qui se contredisent ou se disqualifient les unes les autres ? L'espoir affirmé, il y a près de vingt ans, d'une « nouvelle alliance » est-il voué à rester un songe creux ?

A ces questions, je voudrais répondre par le pari d'une « écologie des pratiques », que j'ai choisi de construire en sept étapes, en sept livres ¹ – celui-ci est le dernier. Chacun d'eux est singulier, et peut se lire isolément, mais j'aimerais qu'il soit une invite à lire les six autres, car l'ensemble forme un tout. Pas à pas, j'ai tenté de faire exister sept paysages problématiques, sept tentatives pour créer la possibilité d'une cohérence là où règne aujourd'hui l'affrontement. Qu'il s'agisse des enjeux de la physique et de ses lois, des débats sur l'auto-organisation et l'émergence, ou du défi lancé aujourd'hui par l'ethnopsychiatrie au « grand partage » entre savoirs modernes et archaïques, j'ai voulu dans chaque cas m'adresser aux pratiques dont ces savoirs sont issus, à partir des exigences portées par leurs questions et des obligations qui

1. On en trouvera la liste p. 4.

leur correspondent. Aucun savoir unificateur ne démontrera jamais que le neutrino des physiciens puisse coexister avec les mondes multiples mobilisés par l'ethnopsychiatrie. Cette coexistence a pourtant un sens, et il ne relève ni de la tolérance ni d'un scepticisme désenchanté : l'espace « cosmopolitique » où ces êtres peuvent être affirmés ensemble est celui de la rencontre entre les espoirs et les doutes, les effrois et les rêves qu'ils suscitent et qui les font exister. C'est pourquoi, à travers l'exploration de nos savoirs, c'est aussi à une forme d'expérimentation éthique que je voudrais convier le lecteur.

1

La malédiction de la tolérance

Rien n'est plus facile à un moderne que d'être tolérant. Comment ne le serait-il pas ? Comment ne le serions-nous pas ? Car je ne parle pas, ici, « des autres », de tous ceux qu'on exhorte aux vertus de la tolérance. Je parle de « nous », et ce « nous » désigne non pas un collectif concret dont il s'agirait de savoir si on en est ou pas, mais l'ensemble des destinataires du message moderne. C'est le message moderne, repris sur un mode ou sur un autre par une population de savoirs divers, qui crée ce véritable mot d'ordre, s'attribuant de manière instantanée à celui qu'il définit comme son destinataire¹ : « nous », celui qui écrit ou parle, et celui qui lit ou entend, ne sommes pas comme les autres, ceux que nous définissons par des croyances dont c'est notre fierté, mais peut-être aussi notre drame, que de ne plus pouvoir les partager. L'époque n'est plus, en effet, aux croisades. Le mot d'ordre se double même parfois d'une vibration nostalgique. Tolérant est celui, ou celle, qui mesure combien douloureusement nous payons la perte des illusions, des certitudes que nous attribuons à ceux dont nous pensons qu'ils « croient ».

1. Pour la question du mot d'ordre, voir G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Mille Plateaux*, Minuit, Paris, 1980, notamment p. 102-106.

Bienheureux donc ceux dont la confiance est restée intacte, ils habitent là où nous, modernes, ne pouvons faire retour sauf comme caricatures, sectes et totalitarismes.

Mais la nostalgie et la tolérance envers les autres, qui ont la chance de « croire », dissimulent à peine un immense orgueil. Nous sommes « adultes », nous sommes capables d'affronter un monde dépouillé de ses garants et de ses enchantements, cette rengaine est connue. Comme par hasard, elle constitue un thème favori chez les spécialistes modernes de ce que Freud avait appelé les « trois métiers impossibles » : enseigner (ou transmettre), gouverner et guérir. Trois métiers dont le premier trait commun est de désigner des préoccupations pratiques qu'ont en partage toutes les sociétés humaines. Et dont le second trait commun, mis en scène par Freud lorsqu'il les qualifie d'« impossibles » et assure ses disciples de sa « sincère compassion »², semble être, dans nos sociétés dites modernes, que leurs praticiens se veulent héritiers privilégiés de la perte des illusions qui définit la modernité. Comme s'ils avaient pour première obligation d'affirmer le caractère sans retour, *nec plus ultra*, de la destruction que leurs pratiques ont en héritage, et pour première exigence de faire reconnaître et de propager l'héroïsme des impasses et des apories qu'elles explorent dans le détail, et célèbrent à coups de mots d'ordre modernistes.

Dans la mesure où ce que Freud appelle « métier » est, dans nos sociétés, dédoublé, la question de la tolérance, avec laquelle il s'agira d'en finir, se pose dès l'abord sur un mode double. Elle désigne un ensemble de pratiques de savoir qui s'inscrivent dans l'ambition de « faire science », au sens moderne du terme. Ce que j'appellerai globalement « sciences humaines », et l'on pensera ici au

2. « L'analyse avec fin et l'analyse sans fin », in *Résultats, idées, problèmes II, 1921-1938*, PUF, Paris, 1987, p. 263.

spectre qui va de la psychanalyse, de la psychologie ou de la médecine à diverses formes de sociologie, à la pédagogie, à l'anthropologie, et à bien d'autres encore qui servent de référence aux pratiques multiples d'assistance et d'intervention sociales. Mais elle désigne également l'ensemble de ces pratiques qui, d'une manière ou d'une autre, nous tiennent lieu d'«écologie» socio-culturelle, c'est-à-dire sont productrices, pour le meilleur et pour le pire, de mises en rapport entre groupes hétérogènes. Les deux ensembles sont, bien sûr, enchevêtrés, mais l'enchevêtrement peut, selon le cas, se présenter de façons bien différentes. Ainsi, l'anthropologue produit, qu'il le veuille ou non, une mise en rapport, mais le plus souvent foncièrement asymétrique : il « nous » rapporte un savoir à propos d'autres groupes sans que la mise en rapport dont procède son savoir apparaisse forcément au premier plan, ou apparaisse autrement qu'au service de la science à produire. Inversement, les « intervenants sociaux », lorsqu'ils doivent faire œuvre de médiation, se réfèrent à des savoirs censés les préparer à rencontrer des situations où un individu, une famille ou un groupe sont en rapport difficile avec leur environnement. Mais ils ne sont pas censés « rapporter » des savoirs, seulement produire des modifications de rapport susceptibles de permettre une négociation là où menaçait l'affrontement ou la répression. En tant que telle la distinction entre pratiques productrices de savoir et pratiques productrices de médiation n'a pas à être critiquée. Les obligations, on le verra, en sont partiellement distinctes. Mais partiellement seulement. Et c'est donc seulement à partir de la question des obligations qu'elles pourraient avoir en commun, et que je vais associer à la question de la tolérance, que je pourrai poser la question de leur distinction.

Tout au long des volumes qui composent cette série *Cosmopolitiques*, j'ai approché les pratiques scientifiques

d'un double point de vue, celui des exigences qu'elles font porter sur ce à quoi elles ont affaire et celui des obligations qu'elles reconnaissent et qui portent sur leurs propres manières de procéder. Or, face à ces pratiques qui posent le problème de la tolérance parce que, d'une manière ou d'une autre, explicitement ou implicitement, elles supposent entre « nous » et « les autres » une différence de nature se traduisant par la possibilité que « nous » aurions de juger « les autres » en termes de croyances, sans même les rencontrer, je viens de me référer à la seule question des obligations. Et en effet, la contrainte que j'ai appelée « exigence » n'est plus à ce stade un guide fiable.

Jusqu'ici, la pratique qui exigeait était mise en risque par son exigence. Ainsi, les valeurs qui font exister le laboratoire expérimental ont ce risque pour axe, et c'est à lui que correspondent les obligations de l'expérimentateur. Il ne s'agit pas seulement de savoir si le témoignage du phénomène mis en scène au laboratoire confirme ou non les thèses de celui qui l'a produit. Il s'agit de faire la différence entre deux significations du terme « artefact ». De toute façon, un « fait expérimental » est un artefact, un fait de l'art humain, capable, à la différence des faits au sens usuel, d'autoriser une interprétation et de faire taire les autres interprétations rivales³. Encore faut-il que la mise en scène qui lui confère cette capacité résiste à l'accusation d'en être la responsable. Le témoignage expérimental ne doit pas être un artefact au sens où artefact disqualifie cette fois la mise en scène expérimentale, la désigne comme responsable d'un témoignage dès lors extorqué, « fabriqué », incapable de soutenir les épreuves vérifiant que c'est bel et bien au phénomène interrogé qu'il peut être attribué. Les obligations des expérimenten-

3. Voir I. STENGERS, *L'Invention des sciences modernes*, La Découverte, Paris, 1993, et *Cosmopolitiques I, La Guerre des sciences*.

tateurs répondent à la définition de ce que Bruno Latour a nommé « faitiche expérimental⁴ » : certes, le fait est « fabriqué », il peut même mobiliser une foule impressionnante de dispositifs techniques plus sophistiqués les uns que les autres, mais sa fabrication vise l'« invention-découverte » d'un être qui puisse prétendre exister de manière autonome, indépendamment des pratiques qui nous permettent de « prouver » cette existence. Dès lors qu'il est passé à l'existence scientifique, le micro-organisme de Pasteur est également devenu capable de prétendre avoir existé avant les humains, et avoir été vecteur d'épidémie alors même que les humains lisaient des intentions surnaturelles dans le fléau qui les affectait.

Déjà, à propos de la question de l'émergence, le rapport entre exigences et obligations s'est compliqué⁵. Afin de libérer le problème de l'émergence des rapports de polémique et de rivalité qui en font un des hauts lieux de la « guerre des sciences », j'ai choisi de le réarticuler autour de la question de la valeur qui me semble spécifier ce problème et que traduisent, en la transformant en étendard de guerre, les positions affrontées. La question de savoir si, et dans quelle mesure, « ce qui » émerge peut « être expliqué » à partir de « ce à partir de quoi » l'émergence se produit n'est pas affaire de témoignage expérimental, mais renvoie à une pratique d'articulation axée sur la différence entre « ce qui » et « ce à partir de quoi », c'est-à-dire entre deux modes de témoignages distincts relevant de pratiques distinctes. Dès lors est apparu un

4. Voir B. LATOUR, *Petite Réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*, coll. « Les empêcheurs de penser en rond », Synthélabo, Le Plessis-Robinson, 1996.

5. Je ne rappellerai pas ici les différents faitiches que j'ai introduits au cours de mon exploration des « lois de la physique » (*Cosmopolitiques II, III, IV, V*) car ceux-ci sont strictement relatifs à l'histoire singulière de la physique et aux conflits *entre physiciens* qui l'ont scandée.

nouveau type de « faitiches », que j'ai appelés « prometteurs ». Ces faitiches sont prometteurs au sens où « à partir » de ce dont ils témoignent se posent des questions auxquelles ils ne peuvent, en tant que tels, répondre à la réponse. La réponse à la question de savoir si, comment et selon quelle formulation la promesse a pu être tenue doit être construite « ailleurs », dans la rencontre avec les histoires, les intrigues, les raisons et les relations qu'apprennent à déchiffrer et à raconter les scientifiques qui ont affaire, sur leurs propres terrains, aux êtres réputés « émergeant ». Exigences et obligations renvoient alors à la pratique d'articulation. Celle-ci exige, à ses risques et périls, que ce qui est déchiffré sur le terrain puisse, en tout cas de manière partielle, être défini comme réponse à la question-promesse. Comment cette réponse sera énoncée est indéterminé – il faut aller sur le terrain –, mais qu'il y ait, sur un mode ou sur un autre, réponse, c'est-à-dire que la question soit pertinente, est le risque et le pari qui donnent son cadre à la rencontre sur le terrain. J'ai, corrélativement, associé les obligations que fait exister cette pratique de rencontre avec les valeurs du « tact ». Celui qui est doué de « tact » sait, ou croit savoir, quel est le problème de l'autre, mais il sait aussi que ce savoir sera sans valeur s'il est administré à l'autre. Il sait donc aussi créer l'espace où l'autre pourra déterminer selon ses propres temps et ses propres modes la manière dont ce problème va, pour lui, se formuler et construire sa signification.

Entre le « faitiche expérimental » et le « faitiche prometteur », les rapports étaient d'ordre pharmacologique, au sens où le *pharmakon* est, rappelons-le, instable, remède ou poison, comme le sophiste était instable, médecin ou séducteur⁶. Dès que la « promesse » se prétend dotée du

6. Voir *Cosmopolitiques I, La Guerre des sciences*.

moindre pouvoir de déterminer comment elle doit être tenue, c'est-à-dire dès que le faitiche prometteur revendique un pouvoir et une autonomie qui le rapprochent du faitiche expérimental, la pratique d'articulation bascule des valeurs du tact vers celles de la preuve. Le terrain n'est plus alors site de rencontres problématiques mais théâtre d'opérations de conquêtes que l'on dit, à juste titre, « réductionnistes ». Les biologistes moléculaires ont réussi à rencontrer les bactéries de telle sorte que les promesses affichées par la molécule d'ADN aient pu être tenues dans l'articulation entre « information génétique » et performances métaboliques des bactéries, mais ce succès singulier bascule en coup de force dès que « ce qui est vrai » pour la bactérie est considéré comme « devant être vrai » pour tous les corps vivants.

Venons-en au problème des pratiques dont le pouvoir de juger dépendrait d'une différenciation entre l'approche scientifique, rationnelle, ou objective, d'une situation et les croyances, coutumes, habitudes, illusions, etc. qui définissent les acteurs de cette situation. Si j'affirme que la question des exigences n'est plus, ici, un guide fiable, cela signifie que les deux types d'exigences que j'ai introduites entretiennent avec ces pratiques un rapport pharmacologique. La satisfaction des exigences d'une science est toujours de l'ordre du pouvoir – nous pouvons exiger car nous tenons que ce à quoi nous nous adressons a le pouvoir de confirmer la légitimité de nos questions. Mais ce à quoi s'adresse la double population, celle de ce que j'ai appelé « sciences humaines » et celle des pratiques d'intervention qui s'en autorisent, fait basculer ce « nous pouvons » dans l'indécidable. Car le « pouvoir de la science », le pouvoir de celui qui est censé « faire science », devient ici un ingrédient inséparable de la pratique scientifique. Et ce en un double sens. C'est au nom de la science que le scientifique se sent en droit d'adresser à d'autres de bien

étranges questions, de les soumettre, j'y reviendrai, à de fort curieuses situations, de les décrire sur un mode qui, dans tout autre cadre, serait jugé fort peu civilisé. Et le pouvoir qui le précède et l'accompagne est également partie prenante de l'attitude, de la disponibilité, de la soumission de celles ou de ceux qu'il interroge.

Il ne s'agit donc pas, ici, d'aborder le thème de l'inséparabilité des pouvoirs, de la connivence éventuelle, voulue ou non, entre l'ethnologue et le colonisateur, entre l'intervenant social et la police, entre le pédagogue et l'entreprise de sélection sociale que réalise l'école, etc. Je tente de m'en tenir ici à la pratique même de production de connaissance. Et cela, non pas parce que je jugerais que les problèmes peuvent être dissociés dans les faits, mais parce qu'il s'agit de les distinguer afin d'éviter les conclusions trop rapides, l'amalgame qui précipite ensemble tous les problèmes. Le pouvoir du faitiche expérimental, capable de résister aux épreuves qui mettent en doute son autonomie, ne nie pas la multiplicité des autres pouvoirs (« technoscientifiques ») qui le mobilisent. Mais il permet de créer des distinctions qui évitent de confondre dans la même dénonciation la joie de Watson et Crick face à leur double hélice d'ADN et l'entreprise (mise sous l'égide du même Watson) qui propose à la biologie et à la médecine une mobilisation générale autour de la lecture du génome humain. Mettre en question les exigences dont la satisfaction créerait un lien entre sciences humaines et pouvoir, souligner la facilité toute pharmacologique avec laquelle des termes tels que « obéir », « comprendre », « interpréter », « prévoir », « contrôler », « vérifier » changent de signification lorsqu'ils concernent des humains intéressés (sur un mode ou sur un autre) aux savoirs que l'on peut produire à leur sujet, est une manière pour moi de prolonger dans ce champ la question des pratiques scientifiques, des valeurs qu'elles font exister, des risques qui les spécifient.

C'est donc à partir de la question du risque qui spécifie les sciences humaines, de la possibilité menaçante qu'avec la meilleure volonté du monde l'entreprise de création de connaissance change, dans leur cas, de nature que j'ai choisi de construire la question des obligations qui pourraient singulariser ces pratiques. Prenant acte du lien très particulier qui unit « science » et « pouvoir » dès lors que ce à quoi s'adresse « la science » doit être défini comme « sensible au pouvoir⁷ », ces obligations feront exister en tant que valeur la capacité d'échapper au piège que désigne ce lien.

Afin de donner leur tonalité à ces obligations de type nouveau, j'ai choisi d'en passer par les mots de William Blake : *He who mocks the Infant's Faith / Shall be mock'd in Age & Death. / He who shall teach the Child to Doubt / The rotting Grave shall ne'er get out. / He who respects the Infant's Faith / Triumphs over Hell & Death*⁸. Ces mots sont ceux de la malédiction. Et, pour échapper à cette malédiction, il ne suffit pas de tolérer « la foi de l'enfant », car le « respect » qui triomphe de l'enfer et de la mort n'a rien à voir, bien sûr, avec l'abstention, le tact, la

7. Rappelons qu'un électron dont le mouvement « obéit » aux lois qui le définissent comme « sensible » à un champ électromagnétique n'est un faitiche, capable de confirmer de manière autonome la loi à laquelle il obéit, que parce que le physicien présuppose sa non-sensibilité au pouvoir auquel cette loi prétend. La joie de l'expérimentateur lorsque son faitiche confirme, par son obéissance, sa propre autonomie, provient de sa conviction que l'être qu'il interroge ne lui a pas répondu par complaisance, soumission ou abus de pouvoir, que cet être avait tous les moyens de le décevoir.

8. W. BLAKE, *Auguries of Innocence* : « Celui qui se moque de la foi d'un enfant, on se moquera de lui dans sa vieillesse et jusqu'après sa mort. Celui qui apprend le doute à un enfant jamais n'échappera à la pourriture du tombeau. Celui qui respecte la foi d'un enfant triomphe de l'Enfer et de la Mort. »

bienveillance protectrice, qui toujours finissent par se trahir, et trahir la dérision secrète qu'ils dissimulent. *A Robin Red Breast in a Cage / Puts all Heaven in a Rage*⁹. Maudit soit celui qui libère le rouge-gorge pour faire plaisir à l'enfant révolté.

J'ai donc choisi d'introduire la question pratique posée par l'entreprise scientifique lorsqu'elle s'adresse à des êtres capables de poser, à propos de celui qui les interroge, la question « que me veut-il ? » en faisant exister la tolérance comme *malédiction*, et en liant la question des obligations que pourraient faire exister et qui pourraient faire exister les sciences humaines au risque de cette malédiction.

La « malédiction de la tolérance » affiche le caractère fort peu neutre de mes questions. Il ne s'agit pas de peser le pour et le contre mais de faire exister un risque, c'est-à-dire aussi de mettre sous le signe de l'« abus de pouvoir » ce que certaines sciences humaines peuvent considérer comme des succès. Maudit soit celui qui se juge libre de redéfinir selon ses propres termes la manière dont l'« autre » habite ce monde, quitte à le tolérer, voire à regretter l'innocence qu'il a lui-même perdue. Car l'innocence, alors, disqualifie l'autre, celui qui ne sait pas encore, celui qui n'a pas encore subi « le grand partage »¹⁰ qui nous a forcés, quant à nous, à reconnaître qu'un oiseau n'est qu'un oiseau, et que le Ciel est indifférent à nos constructions.

La malédiction ainsi proférée à l'encontre de la « tolérance » ne procède pas d'un souci de justice. Il ne s'agit pas, me référant aux « autres », de les défendre, comme si les pratiques que nous disqualifions avaient besoin que nous, encore nous, leur fassions justice. Il s'agit encore et

9. *Ibid.* : « Un rouge-gorge dans une cage met le Ciel tout entier en rage. »

10. Voir B. LATOUR, *Nous n'avons jamais été modernes*, La Découverte, Paris, 1993, notamment le chapitre « Relativisme ».

toujours de la question de nos propres pratiques, des obligations capables de stabiliser le caractère irréductiblement pharmacologique, instable, de la référence à la science à construire, une référence susceptible, ici, de transformer en poison ce qui, lorsqu'il s'agit de laboratoire ou de terrain, est risque légitime.

Toutes les pratiques que j'ai analysées jusqu'ici sont également instables, mais j'ai tenté de les stabiliser à partir de leurs propres ressources, de leur propre passion, sans faire exister d'obligations et d'exigences différentes de celles qu'elles créent pour elles-mêmes et qui les font exister. C'est pourquoi, j'ai admis, sans le discuter, le fait que ce à quoi elles s'adressaient était, ce faisant, « mis au service de la science », jugé au crible des exigences dont la satisfaction confirme la pratique. Le choix de la « malédiction de la tolérance » en tant qu'opérateur de mise à l'épreuve signale que, désormais, cette « mise au service de la science » a changé de sens, est devenue ce qui peut faire obstacle à l'invention des sciences. Je ne perdrai pourtant pas mon temps à « dénoncer » les pratiques qui ne résistent pas à cette épreuve. La production d'obligations appartient au registre de la création. Créer la malédiction de la tolérance en tant qu'obligation ne signifie pas me donner les moyens de maudire tout ce qui se présente. C'est poser la question : échapper à la tolérance peut-il correspondre aux enjeux de ce que j'ai appelé une pratique ? N'est-ce pas, par définition, une aventure singulière, un devenir qui traduit précisément l'échappée par rapport à des exigences et des obligations relevant d'une science ? C'est le risque spécifique qui définit ce volume, au nœud de la question spéculative d'une écologie des pratiques, au lieu de sa plus grande épreuve, la « rencontre » avec les non-modernes.

Mise à l'épreuve

Faire de la malédiction de la tolérance un opérateur de mise à l'épreuve est donc un pari quant à ce que peuvent, ou pourraient, les pratiques scientifiques. Il s'agit de les prolonger, non de leur imposer un brutal point d'arrêt. Ce qui serait assez facile. Il suffit pour cela de dresser entre l'ensemble des pratiques scientifiques « objectives » et la question de savoir ce que l'homme peut savoir de lui-même la barrière réputée infranchissable qui sépare l'objet du sujet. Une telle séparation, ne nous y trompons pas, est en fait très coûteuse lorsqu'elle devient fondatrice, c'est-à-dire lorsqu'elle ne se borne pas servir de référence à des déclarations visant à « protéger » le sujet, mais se propose en tant que point de départ d'un « autre type de savoir » qui s'adresserait à l'être humain « en tant que sujet ». C'est en effet à une véritable ascèse que le praticien de cet autre type de savoir est alors convié, car il s'agit de purifier le rapport de connaissance, d'en éliminer tout ce qui, dans le praticien comme dans ce à qui il s'adresse, pourrait devenir matière à objectivation.

Ainsi en est-il notamment de l'entreprise phénoménologique, dont Merleau-Ponty dit l'ambition : « Le monde phénoménologique, c'est, non pas l'être pur, mais le sens

qui transparaît à l'intersection de mes expériences et à l'intersection de mes expériences et de celles d'autrui, par l'engrenage des unes sur les autres, il est donc inséparable de la subjectivité et de l'intersubjectivité qui font leur unité par la reprise de mes expériences passées dans mes expériences présentes, de l'expérience d'autrui dans la mienne¹.» Si le monde phénoménologique « n'est pas l'explicitation d'un être préalable, mais la fondation de l'être² », tout doit se jouer, à la fois et toujours, comme si c'était la première fois, dans une action-passion qui est à la fois dialogue et méditation infinie. Il n'y a pas ici place pour la moindre « économie », l'obligation passe à l'infini, dans la double tâche de « révéler le mystère du monde et le mystère de la raison³ ». La phénoménologie, conclut très justement Merleau-Ponty, « repose sur elle-même ou encore se fonde elle-même⁴ ». Ce qui signifie, très plate-ment, qu'il ne peut plus être question de pratique au sens où je lui ai fait correspondre, dans *La Guerre des sciences*, la question du *type psychosocial*. Celui qui s'engage dans la quête phénoménologique n'est pas contraint par des exigences qui pourraient être satisfaites et des obligations qui pourraient être remplies. Et il ne peut être chercheur, au sens où le chercheur s'adresse toujours à d'autres chercheurs dans cette pratique collective qu'est la recherche. Le problème n'est donc pas résolu mais supprimé puisque la réponse repose tout entière sur l'assez indicible qualité de celui qui doit pouvoir prétendre « faire transparaître » le sens alors que tous les autres construisent des significations. Ce que je veux éviter.

1. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, collection « Tel », Gallimard, Paris, 1976, p. xv.

2. *Ibid.*, p. xv.

3. *Ibid.*, p. xiv.

4. *Ibid.*, p. xvi.

La malédiction de la tolérance désigne donc la possibilité spéculative d'un type psycho-social de chercheur, non la figure sublime d'un sage, d'un phénoménologue ou d'un mystique. Une possibilité spéculative ne provient pas du ciel des idées. La spéculation s'engage à partir de cas singuliers, qui exhibent la possibilité d'une démarche par le fait qu'ils l'ont, de fait, engagée. C'est pourquoi, à la différence des autres volumes de cette série *Cosmopolitiques*, celui-ci me mettra aux prises avec quelques auteurs – principalement Bruno Latour et Tobie Nathan – sans qui il n'aurait pu être écrit. Il s'agit, ici, de « penser avec des alliés » non pas au sens où ils auraient, comme monsieur Jourdain, fait sans le savoir ce que je définis à leur place explicitement, mais au sens où ce qu'ils font pour leur propre compte, les risques qu'ils rendent discutables, les enjeux qu'ils rendent perceptibles, sont ce qui m'a obligée au risque de faire exister cette obligation qui a nom « malédiction de la tolérance ».

Cependant, avant de faire intervenir ces alliés, j'introduirai un « quasi-allié », un auteur qui « aurait pu » m'accompagner jusqu'au bout, mais qui, en fait, va me permettre de faire résonner une autre connotation du terme « malédiction ». Sous forme d'exclamation, ce terme s'emploie souvent lorsque l'on se retrouve *encore une fois* piégé par ce à quoi on pensait avoir échappé. C'est ce que peut préférer celui qui croyait pouvoir sortir d'un labyrinthe de fête foraine, au moment où il se heurte à une paroi qui lui interdit le passage et le renvoie sur ses pas. C'est cette dimension de la « malédiction de la tolérance », la manière dont on peut se retrouver « tolérant », alors même que la mise à l'épreuve semblait avoir été surmontée, que je vais explorer à propos de l'œuvre de Georges Devereux, fondateur d'un champ dont la vocation est de permettre au chercheur moderne de rencontrer l'« autre » non moderne, l'ethnopsychiatrie.

Georges Devereux a baptisé l'un de ses livres principaux *De l'angoisse à la méthode*⁵, et c'est en effet à partir du thème de l'angoisse qu'il aborde la question « pharmacologique » de la méthode que ce qu'il baptise les « sciences du comportement » ont empruntée aux autres sciences. L'angoisse n'est pas ici l'affect quasi universel des freudiens et la méthode n'est donc pas un refoulement de ce qui ne peut être apaisé. Angoisse et méthode posent d'abord pour Devereux la question de ce qui est exigé du spécialiste des sciences du comportement lorsque sa méthode lui demande, implicitement ou explicitement, d'oublier la différence entre le fait de verser une goutte d'acide sur un morceau de viande ou sur un organisme vivant. « De menues différences mises à part, la réaction chimique est à peu près identique dans les deux cas. Dans les deux cas la chair réagit *chimiquement* à l'acide, mais... par ailleurs l'organisme vivant “sait” – *ce qui est une forme de comportement* – tandis que le morceau de viande *ne “sait” pas* et n'a donc pas de *comportement*⁶. » Corrélativement, angoisse et méthode posent pour Devereux la question de ce à quoi obligerait les sciences du comportement si leur méthode ne les protégeait pas « en rabaissant de façon insensée l'observé. Ce que veut une science valable du comportement, ce n'est pas un rat privé de son cortex (au propre ou au figuré) mais un savant à qui on a rendu le sien⁷. » Vaste programme, dira-t-on sans rire, car le « cortex » ici ne désigne pas une intelligence dont les spécialistes du comportement seraient dépourvus. Le problème n'est pas celui d'une infériorité affligeante singularisant les praticiens de ces

5. *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Flammarion, Paris, 1980.

6. *Ibid.*, p. 52.

7. *Ibid.*, p. 60.

sciences. C'est à partir de l'angoisse à laquelle leur pratique expose ces praticiens que doit être déchiffrée la double mutilation contre laquelle lutte Devereux, de l'animal ou de l'homme dotés de « comportement », c'est-à-dire capables d'observer celui qui les observe, et de celui qui les interroge.

Le problème posé par Devereux rencontre le mien : c'est celui d'une définition de la science là où elle risque de « rabaisser » ce qu'elle prend pour objet – quitte à proclamer ensuite la nécessité de le respecter malgré tout. Et dans les deux cas, ce qui sera mis en problème est moins une question morale que le changement de nature des pratiques productrices de « faits » et de « preuves » lorsqu'elles s'adressent à des êtres qui ne sont pas indifférents à la manière dont on les traite. Dans les pratiques scientifiques où les exigences constituaient un guide fiable, le fait que ces exigences situent de manière stable le scientifique face à ce qu'il interroge traduisait la différence stable entre les deux significations du terme « épreuve ». Le scientifique soumet ce qu'il interroge à des épreuves afin de vérifier que ce à quoi il a affaire est susceptible de faire preuve, mais ces épreuves n'ont rien à voir avec une épreuve *qu'aurait à subir* ce qui est interrogé. C'est précisément lorsque ce « rien à voir » change de sens et devient une défense contre l'angoisse que nous avons affaire au problème spécifique posé par ce que Devereux nomme « comportement ». La possibilité que des scientifiques se privent de leur propre cortex intervient donc très précisément lorsque le maintien de la différence de nature postulée entre l'épreuve qui fait preuve et l'épreuve infligée implique une mutilation de la pensée.

On peut voir dans l'œuvre de Devereux un exemple fécond de la démarche que je tente d'introduire à travers la notion d'écologie des pratiques. En effet, cette œuvre fut

le fait d'un praticien formé à la physique et que scandalisa la pauvreté de ce que nous appelons « sciences humaines ». Mais, contrairement à beaucoup d'autres, Devereux évita un double piège. Il refusa de raisonner en termes hiérarchiques, c'est-à-dire de penser (comme le font beaucoup de physiciens qui se tournent vers la biologie ou les sciences humaines) qu'une bonne dose de « vrais scientifiques » tirerait d'affaire ces malheureuses sciences attardées. Et il tourna délibérément le dos à la tentation de répondre à la question du comportement par un épanchement de « bons sentiments » garantissant que le scientifique se souvient qu'il a à respecter le « sujet » face à lui, à communier avec lui dans le respect d'une liberté qui exclurait en l'occurrence un peu trop facilement le rat qui souffre au nom de la science.

Pour Devereux, toutes les pratiques de connaissance ont un trait commun : d'une manière ou d'une autre, elles aboutissent à l'énoncé cognitif : « Et c'est cela que je perçois. » Mais ce trait commun n'est pas pour autant un instrument de réduction, permettant d'affirmer la ressemblance. C'est un fil conducteur dans la formulation de différences relatives et de contrastes pratiques entre sciences. Le choix de ce fil conducteur renvoie à la mécanique quantique, que Devereux connaissait bien, et qui constitue, pour lui, un pas décisif vers une conception *constructiviste* des savoirs. Si la mesure implique une « démarcation » entre ce qui deviendra le phénomène, auquel correspondront des attributs observables, et ce qui sera défini comme l'instrument, dont la définition traduit la question pratique de l'observateur, elle correspond à une *création* de données au sens où ces données n'ont rien à voir avec des faits bruts. La création de données constitue une double actualisation risquée, de celui qui pose la question et de ce à quoi il la pose. L'expression « Et c'est cela que je perçois » est donc en elle-même l'accomplissement d'une opé-

ration par où le « cela » et le « je » *se démarquent*, créant une frontière qui, pour Devereux, n'est rien d'autre que le « Moi »⁸.

Le Moi défini par Devereux n'a donc pas d'attribut indépendamment de la manière dont se produit la démarcation. Lorsqu'il s'agit d'une démarcation pratique, transmise par les praticiens, stabilisée par la « méthode » et les instruments de cette pratique, ce Moi pose la question de ce que j'ai appelé le « type psychosocial » du praticien, sa définition en termes d'exigence et d'obligation. Mais ce type psychosocial se définit ici sur un mode qui va permettre à Devereux d'accentuer la singularité des sciences du comportement, de faire apparaître les raisons pour lesquelles leurs praticiens choisissent si facilement de se « priver » de leur cortex. Pour Devereux, les sciences du comportement ont pour singularité de donner toute leur portée aux risques qui caractérisent toute pratique où il est question de mesure. Des variables théoriques codéfinissent toujours l'instrument et l'objet. Mais dans le cas de la goutte d'acide versé non sur un morceau de viande mais sur un organisme vivant, ces variables devraient expliciter et mettre en risque la théorie de l'observateur quant à ce que « sait » l'organisme en question, fourmi, rat ou humain. Et dans les sciences du comportement humain, sauf *auto-abolition*⁹ de la théorie qu'elles explicitent, ces variables

8. En fait, Devereux remonte ici à ce qui fut probablement une source primordiale de la pensée de Niels Bohr. On sait que Bohr faisait lire à ses collaborateurs le récit, par Poul Martin Möller, des affres d'un étudiant danois tentant de se penser pensant, et échouant à arrêter une régression à l'infini. Le récit montre l'absence de « démarcation » stable : chaque « ego » observant le précédent fait naître un nouvel « ego » observant celui qui observe.

9. « Une théorie dont la stratégie expérimentale exige la *destruction* de ce qu'elle cherche à étudier [...] s'abolit elle-même. » *De l'angoisse à la méthode*, op. cit., p. 41.

doivent donc être *capables d'expliquer le comportement de l'observateur lui-même*.

Pour caractériser cet observateur, Devereux part encore une fois de la mécanique quantique. L'intervention créatrice de données et d'explication est toujours une forme de *perturbation* de ce qui est observé, la démarcation entre ce qui observe et ce qui est observé étant aussi bien la démarcation entre ce qui perturbe et ce qui est perturbé. Ce que traduit bien la notion de délégation puisque ce que « fait » l'agent délégué traduit les questions du scientifique. Mais, ici encore, cette thèse générale prend toute sa portée dans les sciences du comportement humain. Car les variables théoriques, si elles doivent être capables de désigner non seulement le comportement étudié, et donc perturbé, mais aussi celui du perturbateur, obligent le scientifique à l'épreuve d'avoir à expliciter comment il est lui-même perturbé par le comportement de l'autre, que son activité perturbatrice a suscité. La perturbation produite *sur* l'autre est dans ce cas strictement inséparable de la perturbation produite *par* l'autre, et le repérage de cette perturbation subie par le praticien doit donc devenir partie prenante de la pratique. C'est à partir de la manière dont le praticien « sait », c'est-à-dire « se sait », ou ne veut pas se savoir, perturbé par l'autre, qu'il « perçoit » et « traite » le comportement de cet autre. C'est pourquoi se pose toujours ici la question de ce que l'observateur « peut supporter de savoir » à propos de lui-même. La question de l'angoisse.

Parmi toutes les sciences du comportement, Devereux privilégie la psychanalyse, dont il donne une version « constructiviste ». La psychanalyse, selon Devereux, dans la mesure où elle saurait reconnaître que sa technique *crée* le phénomène qu'ensuite elle explique, constitue l'exemple le plus accompli de ce que devrait être une science du comportement. L'analyste ne peut en effet se satisfaire du « c'est ce que je perçois » en tant que traduction d'une

démarcation stable entre lui et l'autre : « Tout analyste qui croit percevoir *directement* l'inconscient de son patient, plutôt que le sien propre, se trompe lui-même ¹⁰. » En fait, c'est toujours « l'analyse de *sa propre* perturbation (fantasme) que l'analyste communique ensuite au patient, en la présentant comme l'analyse du fantasme du patient ¹¹ ». Et la pratique, par l'analyste, de l'analyse de son propre contre-transfert, de l'angoisse qui l'a déterminé à se démarquer de telle façon plutôt que de telle autre, est la seule pratique qui puisse autoriser à parler de « données » analytiques.

La psychanalyse au sens de Devereux offre donc un modèle de « science » de comportement, et ce modèle semble en effet permettre d'échapper à la « malédiction de la tolérance ». Rien de moins tolérant que Freud, créateur d'une technique qui interdit la nostalgie et la complaisance, qui attend de l'analyste comme du patient qu'ils se soumettent délibérément à l'épreuve d'une mise en risque des démarcations qu'ils opèrent et de la façon dont ils perçoivent, dont ils assignent à d'autres des rôles et des intentions qui, inconsciemment, leur conviennent. Corrélativement, la psychanalyse interdit à l'ethnologue et au sociologue les différentes défenses méthodologiques qui permettent la mise à distance de l'objet anxigène (tel le « relativisme culturel » : ce que vivent les autres n'a aucun rapport avec ce que je vis), ou la dénégation de cette distance (telle l'observation participante : je ne perturbe rien, et je ne suis plus perturbé par rien).

Et pourtant, c'est à propos de cette psychanalyse « constructiviste », créatrice de ce qu'elle observe, que Devereux franchit un pas qui me contraint à proférer l'exclamation « malédiction ! ». Non pas le constat que

10. *Ibid.*, p. 414.

11. *Ibid.*, p. 423.

suscitent les tristes et monotones fabricateurs mutilés de marionnettes mimant l'autonomie du faitiche scientifique, mais l'exclamation qui reconnaît et fait exister l'obligation là même où se repère soudain sa trahison. Car Devereux entend bien conserver à la psychanalyse, même dans sa version constructiviste, le privilège que Freud avait voulu pour elle : non seulement elle serait « la seule psychologie dont le but exclusif et caractéristique soit l'étude de ce qui est humain en l'homme ¹² », mais elle aurait les moyens d'atteindre ce but. Et ce faisant, il engage une définition de l'ethnopsychiatrie qui l'expose à la « malédiction de la tolérance ».

Il ne s'agit pas ici de soupeser les mérites cliniques de ce que Devereux appelait psychanalyse, ou de discuter de la plus ou moins grande fidélité à Freud de sa définition de l'inconscient comme opérateur indissociable de la production et de l'analyste et du patient (« seule une "préparation" peut "analyser" une autre "préparation" ¹³ »). L'enjeu est autre. Il s'agit d'apprendre comment Devereux « fait tenir » le privilège qu'il confère à la psychanalyse : non pas seulement celui de créer des praticiens éventuellement capables de savoir que c'est l'analyse de « leur propre perturbation » qu'ils communiquent au patient, mais aussi celui de permettre à ces praticiens de prétendre que ce savoir les rend effectivement capables de témoigner de manière fiable de « ce qu'il y a d'humain en l'homme ». Car, si Devereux avait raison jusqu'au bout, l'hybride que constitue l'ethnopsychiatre ¹⁴, qui a accepté la double

12. *Ibid.*, p. 300.

13. *Ibid.*, p. 415.

14. Ethnopsychiatre ou ethnopsychanalyste ? Devereux a employé les deux termes. L'avantage du premier est de rappeler que le « iatrie », la pratique du soin, n'est pas le monopole du médecin. Celui du second traduit que c'est la psychanalyse qui a pris le risque de cette affirmation. J'ai choisi le premier car il n'est pas du tout sûr que les psychanalystes

épreuve de l'ethnographie de terrain et de l'analyse de son contre-transfert, serait capable de correspondre au type psychosocial d'un chercheur capable de dire « j'ai compris » en n'importe quel point de la planète sans être pour autant qualifié lui-même par sa prétention. Dès lors, l'écologie des pratiques *scientifiques* pourrait se refermer sur elle-même. Les pratiques modernes de connaissance seraient, selon leur propre définition et avec leurs propres ressources, capables de boucler la boucle, c'est-à-dire de comprendre les « non-modernes » non pas autrement *mais mieux* que ceux-ci ne le font eux-mêmes.

Et c'est ici, bien sûr, que nous retombons sur une « exigence » pesant sur ce à quoi s'adresse l'analyste, le « psychisme humain ». Pour que l'inconscient de l'analyste puisse être un témoin fiable de celui du patient, pour qu'il traduise fidèlement son message sans lui ajouter ou lui retrancher rien, il faut que l'analyse du contre-transfert ait bel et bien été une purification, toute déformation du message traduisant pour Devereux qu'il subsiste « un segment réservé, glacial et inaccessible de l'inconscient de l'analyste, incapable de faire écho au fantasme du patient et de le traduire ¹⁵ ». En d'autres termes, il faut que le psychisme soit lui-même défini comme *susceptible de se laisser purifier*, au sens expérimental de l'expression, c'est-à-dire au sens où ce qui se donne comme purification n'est pas une fabrication mais révèle une possibilité préexistante de séparation entre « ce qu'il y a d'humain en l'homme » et tout le reste, qui tient à la famille, à l'histoire et à la culture. En effet, pour Devereux la psychanalyse peut atteindre son but « universel », c'est-à-dire tout terrain,

soient aujourd'hui les héritiers privilégiés de ce risque. Peut-être la question de ce que la psychiatrie peut devenir est-elle aujourd'hui plus indéterminée que celle de ce que la psychanalyse peut devenir.

15. *De l'angoisse à la méthode*, op. cit., p. 425.

« parce que l'inconscient d'un individu est une fonction ou une partie relativement indifférenciée de la psyché et peut donc ressembler à celui d'un autre individu plus que ne peut le faire le conscient qui, lui, est hautement différencié ¹⁶ ».

Cette distinction entre indifférencié et différencié, annoncée en cours de texte et presque comme par hasard, est donc fondatrice de la possibilité de définir « ce qui est humain en l'homme ». Et, plus précisément, fondatrice de la possibilité d'une définition capable de prétendre que, loin d'être partie intégrante de la technique psychanalytique, elle autorise cette technique. Que la technique psychanalytique oblige l'analyste à penser que son propre inconscient « ressemble » à celui de son patient et que la scène analytique « prépare » le patient à confirmer cette ressemblance, voilà qui ne poserait aucun problème. Mais Devereux entend conférer à la ressemblance présumée et produite par l'analyse l'autorité du fait expérimental. Il entend faire reconnaître que ce que confirme le patient est capable de prolonger l'exigence de différenciation entre les deux significations du terme artefact. C'est un « fait de l'art », une « préparation », certes, mais cette préparation constitue aussi bien un témoin enfin fiable quant au psychisme humain. Devereux prend parfois un ton quelque peu prophétique pour affirmer que « nous avons une humanité commune ! ». Mais, s'il s'agissait d'une affirmation prophétique ne devraient en découler que des obligations, portant sur celui qui la profère et sur sa communauté. En revanche, de la possibilité qu'une pratique déterminée bénéficie d'un accès privilégié à « ce qu'il y a d'humain dans l'homme » découle le rapport de force entre celui qui parle au nom de cette pratique et ceux que concernent cette définition. Ce n'est pas le prophète, mais le fondateur de la psychanalyse comme *science* du

16. *Ibid.*, p. 414.

comportement qui *exige* que ce à quoi le psychanalyste a affaire, le « psychisme », autorise un accès qui transcende les différences culturelles.

Lorsque Devereux affirme que sa « conception de la normalité [...] n'est ni relativiste ni liée à la culture, mais absolue et culturellement neutre, c'est-à-dire psychanalytique ¹⁷ », disparaît soudain toute apparence de symétrie entre psychisme et culture, symétrie à laquelle obligeait pourtant la référence à la complémentarité. Car s'il peut y avoir complémentarité entre les données « psychiques » auxquelles correspond la pratique psychanalytique et les données « culturelles » que produisent l'ethnologie ou la sociologie, c'est bien parce que ni la première ni les secondes ne sont des pratiques prophétiques, annonçant ce qu'est l'homme « en tant qu'homme », mais des pratiques opératoires. Or, l'effectuation de la distinction entre « psychique » et « culture » n'apparaît plus ici comme une épreuve pour l'analyste, qui serait obligé d'actualiser, dans la « perturbation » que suscite le patient « autre », une différence relative à sa technique entre ce qui se réfère à sa culture ou sa position sociale et ce qui se réfère à ses « fantasmes » proprement psychiques. Elle permet bel et bien à cet analyste de reproduire à son propre profit le rapport de force entre le scientifique et son objet, qui devient ici l'asymétrie entre le « moderne », libre de chercher et de trouver le bon point de vue culturellement neutre, et celui qu'il décrit et qui est censé être situé par son âge, ses convictions, sa culture, sa classe, sa tradition.

Par quel miracle l'ethnopsychiatre de Devereux a-t-il acquis sa merveilleuse capacité ? Mais d'abord quel prix fait-il payer à d'autres ce miracle, se définissant lui-même

17. Préface à la seconde édition d'*Ethno-psychiatrie des Indiens mohaves*, (coll. « Les empêcheurs de penser en rond », Synthélabo, Le Plessis-Robinson, 1996), rédigée en 1969, p. 22.

comme mobile, inventif, bref scientifique, alors que l'autre est défini par un savoir, indépendamment du fait qu'il puisse ou non le partager. Il faut bien conclure que l'ethnopsychiatrie restait, pour Devereux, une science de «Blancs», une science à double face : non seulement le thérapeute-chercheur ethnopsychiatre reste un psychanalyste alors même qu'il sait que, du point de vue de l'Indien malade à qui il a affaire, il est un guérisseur, mais il prétend également que sa pratique analytique lui permet de comprendre ce qu'est un guérisseur pour l'Indien. Bref, il comprend l'autre, qui ne peut le comprendre¹⁸. Le miracle en question n'est donc malheureusement rien d'autre que la re-traduction de la tolérance dont le moderne fait si facilement preuve face au non-moderne lorsqu'il se juge représenter la science. En l'occurrence, cette re-traduction ne suivait pas avec nécessité les prémisses de Devereux. Elle intervient en fait lorsqu'il abandonne ses prémisses, ou, plus précisément, «oublie» à son tour de les poursuivre jusqu'au bout, jusqu'à la question suscitée par la séduction dangereuse que peut revêtir la rencontre entre une affirmation prophético-humaniste (tous les humains ont quelque chose en commun) et un énoncé autorisant à prétendre que le psychisme humain satisfait aux exigences qui donnent leur pouvoir au savoir analytique.

On comprendra peut-être ici pourquoi la question des exigences, loin d'être un guide fiable, est devenue proprement pharmacologique. Et, avec elle, l'ensemble des questions mobilisées par Devereux bascule, et notamment la signification et la portée du thème de l'angoisse. Car l'angoisse, qui a servi de fil conducteur à la démarche

18. On pourrait dire que, par là, Devereux trahit la technique freudienne, dont l'intolérance exige que l'analyste ne garde pour lui aucun savoir qui lui permette de juger son patient. Ce dernier doit être soumis à l'épreuve des démarcations qu'il produit dans toute sa radicalité.

écologique de Devereux, qui lui a permis de comprendre pourquoi le scientifique moderne cessait si facilement d'être créateur lorsqu'il prenait le comportement pour objet d'étude, devient, en bon pharmakon, de remède, poison. Car c'est l'analyse du contre-transfert qui constitue la réponse *scientifique* à l'angoisse de l'ethnopsychiatre. Et il apparaît soudain que la question « des autres », si elle est définie par la seule angoisse qu'elle suscite chez le scientifique, a été formulée de manière telle qu'elle se réduit à une question « sans objet », une question qui ne met en scène nul « autre » que le chercheur-analyste lui-même. L'angoisse, concept opératoire de la psychanalyse puisqu'elle trouve sa réponse dans l'analyse du contre-transfert, a donc finalement permis de constituer le problème posé par les pratiques scientifiques en problème scientifique, relevant d'une pratique définie comme enfin capable de le résoudre. Véritable opération d'invagination : les autres, que l'ethnopsychiatrie sait comment faire exister en tant qu'humains, se retrouvent à l'intérieur, « au service de la science ».

La rage du Ciel peut ici être retraduite. Maudit soit l'adulte qui traduit en « angoisse », à travailler en analyse, ce que suscite en lui la révolte de l'enfant.

3

La frayeur et l'angoisse

Au moment où il réinventait l'ethnopsychiatrie, dont il est héritier, Tobie Nathan a mis en cause dans le même mouvement le postulat de l'«humain universel», impliqué par la théorie analytique et la référence à l'angoisse en tant que passe-partout anthropologique. Ce faisant, ce sont les enjeux de l'ethnopsychiatrie qu'il a déplacés. Alors que l'angoisse de Devereux permettait à ce dernier de suivre la manière dont le paysage des pratiques scientifiques est mis en relief par la question contrastée des «perturbations» qui traduisent ce que les scientifiques exigent de ce à quoi ils ont affaire, des épreuves auxquelles ils soumettent ce qu'ils interrogent, Tobie Nathan n'a aucune ambition d'unifier le paysage des savoirs scientifiques modernes. Ce qui l'intéresse est la construction d'une pensée qui oblige à ne pas disqualifier les pratiques psychothérapeutiques non modernes sous prétexte qu'elles ne peuvent être définies comme «techniques scientifiques». Ce n'est donc ni la technique analytique ni l'angoisse en tant que telles qui sont d'abord mises en cause, mais leur prétention à bénéficier d'un rapport privilégié au psychisme humain au-delà des différences culturelles. C'est pourquoi la mise en cause opérée par Nathan

nous mènera à poser la question de l'écologie de *nos* savoirs, de la manière dont nous exigeons des techniques, de nos techniques et de celles des autres, qu'elles soient évaluées à l'aune d'une référence « universelle » dont elles s'autoriseraient et qui serait censée en expliquer l'efficacité.

Si l'angoisse est partie prenante de la technique freudienne, en dehors de cette technique elle n'a pas, souligne Nathan, de titre à une universalité qui ouvrirait à l'analyse du contre-transfert l'accès à « ce qui est humain en l'homme ». En revanche, une autre notion lui apparaît, quant à elle, omniprésente dans les pensées et les techniques thérapeutiques traditionnelles, celle de « frayeur ». Or, et c'est bien sûr ce qui m'intéresse, cet argument d'omniprésence n'est pas mobilisé par Nathan pour faire de la « frayeur » le véritable universel enfin advenu, qui permettrait de fonder une science de « ce qui est humain dans l'homme ». Elle appartient pour lui à un « système étiologique interactif, engendrant des procédures psychothérapeutiques multiples, elles aussi toujours interactives ¹ », bref à une *pensée technique* de la maladie et de la guérison.

Selon Tobie Nathan, la psychanalyse freudienne a privilégié l'angoisse par rapport à la frayeur parce que cette dernière « ramenait avec elle l'infini cortège des causes externes alors que l'angoisse, plus austère, plus pure, justifiait cette technique raffinée où la pensée se fait monde, à l'image des névroses, au traitement desquelles la psychanalyse allait se consacrer ² ». L'enjeu théorique de la distinction entre angoisse et frayeur serait donc « surtout clinique, et même technique. Admettre la frayeur comme affect central dans le fonctionnement psychique aurait

1. T. Nathan, *L'influence qui guérit*, Odile Jacob, Paris, 1994, p. 230.

2. *Ibid.*, p. 237.

contraint à penser que l'autre faisait effraction, nous influençait, nous modifiait, quelque fois même nous métamorphosait. Ç'aurait été par là même admettre que le psychanalyste, par sa seule présence – ou plutôt par le dispositif qu'il installe – déclenchait une immense frayeur produisant sans cesse des répétitions transférentielles [...]. Car la frayeur essentielle consiste en ceci, que la vérité de ce que je perçois, de ce que j'éprouve, de ce que je pense, réside en un autre. Mais si la vérité n'est que dans cet autre-là, si je n'ai aucun moyen de savoir comment l'autre aussi est effrayé, alors toute l'entreprise n'est qu'une nouvelle frayeur et en aucune manière une thérapie³. »

Envisagée du point de vue de la frayeur que suscite l'analyste, la psychanalyse n'en est pas disqualifiée pour autant. Se pose la question des obligations du thérapeute « effrayant », y compris du thérapeute freudien, dont la technique inclut que le thème de la frayeur ne soit pas mis explicitement en scène. Plus précisément s'impose à ce dernier l'obligation de dissocier sa pratique de ses prétentions scientifiques, et de prendre en charge la responsabilité de gérer une technique dont une dimension *active* singulière est alors justement qu'elle fait l'impasse sur la frayeur qu'elle peut susciter. Responsabilité pratique dont l'analyse de son contre-transfert ne le libérera pas.

C'est également à partir de cette question des obligations du thérapeute que Nathan peut mettre en contraste une procédure de divination, telle la lecture du marc de café, qui relève d'une pratique thérapeutique, et une procédure de diagnostic, tel le test de Rorschach, qui relève d'une pratique à vocation scientifique : « En fait, le marc de café possède une supériorité méthodologique considérable sur le test de Rorschach. Naturellement, il s'agit aussi d'une sorte de test projectif, mais qu'on fait passer

3. *Ibid.*, p. 242.

au clinicien – il s’agit bien sûr dans ce cas d’un *voyant* – et non au sujet. Et comme on l’administre en présence du sujet ou d’un objet qui le représente (une photographie, un vêtement), la lecture du marc de café ne peut donner des informations que sur l’état de la relation entre clinicien et sujet, et non sur l’hypothétique nature cachée du prétendu sujet. La lecture du marc de café serait donc une procédure strictement technique destinée à contraindre le clinicien à ne produire du discours que sur l’interaction qu’il vient d’établir avec une personne, par conséquent à fabriquer du matériel clinique utilisable⁴. »

La procédure de divination doit donc se dire en termes d’obligation : obligation pour le clinicien-voyant de « fabriquer » du « matériel » dans des conditions où il ne peut encore « posséder » – au sens usuel, mais aussi au sens beaucoup plus inquiétant que ce terme peut aussi évoquer, très proche en cela du *pharmakon* – un savoir sur son patient ; obligation, également, de s’exposer, de devenir lui-même lieu d’une dramaturgie qui fait exister d’autres univers. Car pour Nathan la mise en relation de la maladie avec d’autres univers relève en elle-même d’une pensée technique, car elle oblige l’intérêt dont le malade fait l’objet à se déplacer et à changer de nature : « Lorsque toi tu es malade et qu’on fait quelque chose pour toi, tout le groupe en tire bénéfice et le pense⁵. » La signification du message que constitue désormais la maladie importe à tout le groupe. Le malade est devenu « point d’intersection » entre le monde quotidien et l’« autre univers » dont est issu ce message.

4. *Ibid.*, p. 18.

5. E. ZACCAÏ, « Entretien avec Tobie Nathan. Des ethnies à la psychiatrie. Allers et retours », in *Cahiers de psychologie clinique*, vol. 4, *La Pensée magique*, De Boeck Université, Bruxelles, 1995, p. 163-175, cit. p. 171.

Les obligations mises en jeu par la procédure de divination ont donc le caractère abstrait que j'associe aux contraintes⁶, et c'est la *fabrication* d'une abstraction au sens le plus fort du terme, hors vérité et hors fiction, que semble viser la procédure. Du *babalawo*, « père du secret » yoruba, Lucien Hountpakin écrit que la « parole agissante » qu'il donnera à son patient « sera un bien spécifique, une parole à nulle autre pareille. Le *babalawo* est un véritable artiste : il doit reprendre les éléments épars dans la culture, il doit les recouvrir de "paroles communes", immédiatement accessibles, et glisser le tout dans une formule qui résiste au temps et à l'espace afin que, même dix années plus tard, le patient utilise encore cette parole pour approfondir son existence⁷. » Résister au temps et à l'espace, et produire une pertinence renouvelée dans des circonstances encore à venir : peu de philosophes ont osé une si belle définition de cette construction que nous appelons abstraction.

Renvoyons aux écrits de Nathan⁸ pour l'analyse des pratiques thérapeutiques « non modernes ». Je n'y relèverai qu'une thèse cruciale : tout se passe comme si les techniques thérapeutiques mises en jeu avaient pour impératif de conférer à la maladie une valeur significative selon une stratégie qui crée des obligations là où les pratiques modernes affirment des exigences. Les univers multiples, « surnaturels », qu'impliquent, affirment et font exister ces

6. Voir *Cosmopolitiques I, La Guerre des sciences*.

7. T. NATHAN et L. HOUNKPATIN, « Oro Lé, la puissance de la parole », in *L'Homme. La psychanalyse avait-elle raison ?*, La Pensée sauvage, Paris, 1994, p. 214.

8. Voir *Fier de n'avoir ni pays, ni amis, quelle sottise c'était*, La Pensée sauvage, Paris, 1993, *L'influence qui guérit*, op. cit. et « Manifeste pour une psychopathologie scientifique », in T. NATHAN et I. STENGERS, *Médecins et sorciers*, coll. « Les empêcheurs de penser en rond », Synthélabo, Le Plessis-Robinson, 1995.

pratiques ne sont pas en effet suscitées par une démarche qui « prouve », c'est-à-dire qui exige de ce à quoi elle s'adresse la satisfaction d'exigences qui permettront de faire la différence dans le contexte polémique de l'obligation de preuve moderne. La démarche thérapeutique a pour obligation de déchiffrer des intentions cachées, à partir desquelles pourra être « fabriqué » un malade capable d'interpréter ce qui lui arrive dans le cadre d'un « groupe réel » auquel il se découvre appartenir et qui lui crée des obligations spécifiques.

La « surnature », ici, n'a donc rien de romantique, supplément d'âme permettant de réenchanter un monde muet, source d'inspiration exaltante, retour fabuleux à une innocence perdue, réconciliation avec une nature où les oiseaux chantent la parole des dieux. Les dieux, djinns et ancêtres des thérapeutes décrits par Nathan ne parlent pas dans l'immédiateté transparente du paradis perdu, leur message a besoin d'un technicien, d'une pensée technique et fabricante. Ils appartiennent à la surnature au sens où la pratique du technicien n'est pas axée sur la satisfaction d'exigences mais, *comme ses patients, leurs parents, leurs proches, et en même temps qu'eux*, sur le déchiffrement d'obligations. Vu du point de vue des pratiques qui exigent, il ne peut y avoir là que « croyance », à tolérer, et peut-être même à apprécier pour leur efficacité, comme le descendant de Platon apprécie toujours malgré lui l'art des sophistes capables d'influencer une foule par leur parole persuasive. Mais c'est précisément là aussi que s'ouvre la possibilité d'une échappée par rapport à nos propres jugements. La question n'est pas, ici, de savoir si la lecture que propose Tobie Nathan est la « bonne » lecture, si elle est véridique, si elle « correspond » à ce que pratiquent les guérisseurs⁹. Le fait est que cette lecture, qui est indisso-

9. Sans compter qu'il n'y a aucune raison de mettre tous les « non-modernes » dans le même sac. A lire Nathan, les Yorubas du Bénin, dont

ciable d'une pratique de l'ethnopsychiatrie d'abord créée pour répondre au problème psychothérapeutique posé par les populations d'immigrés en France, nous impose de penser ce que signifie une véritable « technique d'influence », à distinguer des « effets » d'influence, ou de suggestion, que nous sommes tous censés pouvoir produire, tout le temps, en toutes circonstances, et que nous le voulions ou non.

Par l'intermédiaire de Tobie Nathan et de ses collaborateurs, nous venons ainsi de rencontrer le défi des « fétiches » et des pratiques que nous disqualifions comme « fétichistes ». Et c'est bel et bien d'un défi qu'il s'agit. Ne nous est pas apparue la « pratique elle-même » dans une vérité empirique à laquelle Nathan aurait trouvé l'accès, mais cette pratique caractérisée du point de vue de l'écologie des pratiques, « se présentant » à nous de façon à nous obliger à penser. Et d'abord à penser le contraste entre la fabrication idéale de l'analyste, au sens que Devereux a effectivement repris à Freud, « purification » de ce qui fait obstacle à l'écoute par l'analyse du contre-transfert, et la « fabrication » du thérapeute non moderne. Que la psychanalyse, et non la psychiatrie médicale, intervienne dans ce contraste signale le trait commun : dans les deux cas, le thérapeute est censé « avoir été malade » et avoir subi un chemin qui le rend capable de sa pratique. Mais le trait commun est limité, d'autant plus limité que les chemins des initiations non modernes ne sont pas seulement multiples mais sont aussi largement secrets. Ce qui nous oblige à penser n'est donc pas telle ou telle pièce de l'agencement, qu'il s'agisse des objets, des mots, des paroles, des gestes, des rythmes. Il ne s'agit pas de conquérir un savoir que l'agencement nous refuse, et dont

la pensée, souligne-t-il, a su traverser l'océan dans les bateaux d'esclaves, seraient de véritables maîtres de la psychothérapie.

nous ne savons même pas comment il oriente ou guide les praticiens. Se trouver obligé à penser n'a rien à voir avec se sentir le droit d'explicitier ce que l'autre saurait de manière « implicite ». En revanche, ce qui peut nous obliger à penser est le contraste entre la purification analytique dont l'idéal s'inscrit si bien dans nos traditions de la vérité, aussi bien ascétique que scientifique, et cette multiplicité agencée que proposent les traditions que nous nommons « fétichistes ». Alors que la possibilité de suggérer, d'influencer constitue pour nous un trait anthropologique premier, et que nous obsède la question de savoir comment ne pas influencer, ne pas « déformer » le message adressé par l'inconscient du malade à celui du praticien, la technique non moderne fait de l'« influence » une question sophistiquée. Le psychanalyste suit une voie apparemment toute moderne, opposant « influence » et « raison », et les « raisons » de l'inconscient n'ont même pas d'autre définition : elles sont ce qui peut s'imposer à mesure que la scène analytique a été purifiée de toutes les influences qui pouvaient se présenter comme raisons. Au contraire, il semble que le non-moderne doit meubler et sa pensée et son environnement pratique afin de devenir capable de « fabriquer » de la pensée.

Comment caractériser une pensée ainsi « fabriquée », activement composée d'éléments hétérogènes – intentions surnaturelles, objets, paroles, gestes, groupe familial, matières diverses, naturelles et cosmiques, ancêtres, attaques sorcières, obligations trahies ou ignorées ? Peut-on utiliser les mots « croyance », « suggestion », « efficacité du symbolique », que nous employons pour désigner « les autres » et cette part de nous-mêmes « que la raison ne connaît pas », ou bien sommes-nous au contraire obligés de reconnaître dans de tels mots autant de « mots d'ordre » permettant de juger sans avoir à rencontrer et à subir, permettant d'éviter de constituer les pratiques des autres en

témoins d'un problème susceptible de nous « effrayer », de faire refluer nos propres exigences modernes ?

Car le contraste est susceptible de faire refluer ce que nos mots d'ordre définissent comme la norme. Si l'on accepte que la preuve n'est pas ce qui « manque » aux pratiques thérapeutiques non modernes, l'impératif selon lequel l'explication psychothérapeutique moderne doit faire preuve (impératif qui a défini l'ambition freudienne de faire converger thérapie et recherche, mais par rapport auquel la psychanalyse a toujours été en défaut dès qu'elle est confrontée aux connaisseurs de preuve) prend une autre signification, crée une autre dimension, inattendue, du contraste. La preuve – celle qui aurait pu, le cas échéant, faire exister les conflits inconscients, la résistance, le refoulement en tant que « faitiches », dotés d'une existence autonome contraignant l'ensemble des chercheurs concernés par le psychisme à les prendre en compte – n'est pas censée se fabriquer « avec le patient » mais ailleurs, entre spécialistes compétents¹⁰. Dès lors, c'est à ce collectif compétent que, de manière implicite, le malade a affaire. Pour Nathan, l'impératif de la preuve voue l'ensemble des thérapies « modernes » à fabriquer des malades définis par des symptômes qui ont dû être « soudés à la personne », celle-ci se retrouvant dès lors isolée, mise en catégories, c'est-à-dire mise au service du savoir de qui la soigne. « Les catégories psychopathologiques à partir desquelles les psychiatres – mais tout autant les psychanalystes

10. Et cela reste vrai même pour la psychanalyse, alors que le psychanalyste est heureux et fier de suivre Freud qui a su « écouter » les hystériques, alors que les lacaniens sont heureux et fiers de parler d'analysants et non plus d'analysés. C'est toujours à d'autres analystes qu'un analyste communique ce qu'il a su écouter. C'est toujours avec des collègues compétents qu'il met à l'épreuve le témoignage que sa technique a permis de construire à propos de ceux et de celles qui l'ont consulté.

et les psychothérapeutes – classent leurs patients ne sont jamais à l'origine de groupes *réels*. Avez-vous déjà entendu parler de groupes d'obsessionnels [...] réunis en un même lieu, se reconnaissant une même appartenance, peut-être – qui sait ? – un même ancêtre commun, avant de se soumettre au même rituel thérapeutique ? [...] Bien sûr que non puisque les catégories psychopathologiques sont des concepts qui disjoignent, qui ne “regroupent” les individus que de manière statistique¹¹. »

Que produit le reflux, qui met en question les exigences associées à la preuve ? De manière quelque peu inattendue, je pense qu'il nous ramène vers le haut lieu de notre rationalité, le laboratoire. Jusqu'ici, le laboratoire a été décrit d'abord comme un lieu où s'expérimentent les exigences qui font exister nos faitiches « modernes », où se célèbre l'invention-découverte de ce qu'un être, électron, ADN ou micro-organisme pastorien, satisfait bel et bien les exigences qui définissent son mode d'existence expérimental. Or, le laboratoire est également *un lieu saturé d'obligations*. Comment le physicien d'aujourd'hui « sait-il » que l'électron existe ? Si on l'interroge avec assez d'astuce, on pourra en venir à conclure qu'il « croit » à l'électron, et celui-ci sera dénoncé comme « fétiche ». Mais, si l'on abandonne la rude alternative entre savoir et croire, on devra conclure que le physicien d'aujourd'hui *n'est rien sans l'électron* (ou le biologiste moléculaire sans l'ADN) car la plupart des dispositifs qui peuplent son laboratoire supposent son existence. S'il est un domaine où l'on peut dire que le présent est enfant du passé, s'il est un domaine où le praticien serait désarmé, impuissant, s'il n'était pas autorisé par le passé, c'est bien celui de la pratique expérimentale. S'il est une pratique où la pensée ne

11. « Manifeste pour une psychopathologie scientifique », *op. cit.*, p. 21.

doit pas se dire seulement en termes d'exigence, mais aussi d'obligation, où les êtres de référence ont pour première fonction d'obliger à penser, de participer à la fabrication d'une pensée, c'est bien la pratique expérimentale. Et s'il est un lieu où ces êtres que nous créons ont les moyens de nous obliger parce qu'il est nécessaire de faire appel à eux pour conférer une quelconque signification aux dispositifs techniques indépendamment desquels il n'y aurait pas de pensée, c'est bien le laboratoire.

Le laboratoire est le lieu de la preuve, mais, on l'a assez vu, sa possibilité dépend du fait que l'être interrogé satisfasse des exigences que présuppose la preuve expérimentale. Si l'électron est un être expérimental, si son existence a pu être prouvée, c'est non seulement parce qu'il a réussi à satisfaire les exigences et les épreuves qui lui étaient spécifiquement adressées, mais d'abord parce qu'il satisfait la condition dont dépend la *possibilité* de preuve : l'électron est indifférent aux épreuves qu'on lui fait subir parce qu'il ne « sait » rien, au sens où Devereux définit le comportement par un savoir. Ou, en tout cas, parce que les conséquences de son éventuel savoir n'ont pu être mises en scène par quiconque. En revanche, si l'être interrogé, humain ou rat, ne peut être considéré comme indifférent à ce qu'on lui fait subir, la distinction qui fait la grandeur du laboratoire entre les deux significations d'artefact est vaine. Le « fait » portant sur le rat dans sa boîte de Skinner sera toujours dépendant de la boîte où il a été produit. Il ne permettra pas de construire l'être qui tout à la fois existe « hors du laboratoire » et explique ce qui lui arrive au laboratoire.

Du point de vue des exigences associées à la preuve, la notion de « comportement » fait donc rupture. Mais la question des obligations permet, quant à elle, de transformer l'opposition entre « vrai laboratoire » et « pseudo-laboratoire » en contraste. Le propre du laboratoire des

comportements devient alors que le laboratoire n'« oblige » pas seulement les scientifiques qui s'y activent, mais aussi ceux qui y sont interrogés.

L'obligation est un ingrédient déterminant et clandestin du comportement étudié, participant à sa fabrication, et c'est la présence de cet ingrédient qui s'oppose d'ailleurs à ce que ce qui est fabriqué puisse être attribué à l'être interrogé. La relation qui oblige ne peut être oubliée, et elle est toujours telle ou telle relation. Même ceux qui font courir les rats dans les labyrinthes savent bien combien « compte » la relation avec le rat, comme si celui-ci devait « se sentir tenu » d'accomplir la performance demandée. Dans quelle mesure les « tortionnaires » de l'expérience de Milgram n'ont-ils accepté d'administrer des chocs électriques toujours plus douloureux à leurs victimes que parce qu'ils s'y sentaient obligés ? De quelle nature était cette obligation ? Ici la situation se corse car la référence au service de la science et au bien-fondé de l'expérimentation, si elle a obligé le sujet interrogé à un comportement de tortionnaire, a également autorisé l'expérimentateur à exiger de son sujet qu'il révèle, à la science mais aussi à lui-même, ses « potentialités » de tortionnaire. Le « laboratoire des comportements » n'est donc pas seulement le lieu où les deux significations du terme « artefact » ne peuvent être distinguées, c'est aussi celui où l'impératif d'avoir à les distinguer se traduit par la soumission la plus confuse et la plus redoutable à des obligations qui fabriquent aussi bien le comportement de l'expérimentateur que celui de son sujet¹². En d'autres termes, il n'est pas

12. Un exemple moins dramatique mais tout aussi significatif est donné par l'expérience de Rosenthal, confiant deux groupes de rats à des étudiants (voir V. DESPRET, *Naissance d'une théorie éthologique*, coll. « Les empêcheurs de penser en rond », Synthélabo, Le Plessis-Robinson, 1996). Les rats du premier groupe, dit-il aux étudiants, sont issus de lignées sélectionnées pour leur intelligence, ceux du second,

susceptible d'être le lieu où se fabriquent nos « faitiches modernes » parce que *tous ceux* qui s'y activent y sont déjà soumis à une référence qui, d'être méconnue, ne les forcent pas à penser.

La singularité de la pratique décrite-construite par Nathan, et des « surnatures » qu'elle intègre, n'est donc pas le fait que ces surnatures soient vectrices d'obligation, mais que ces obligations, qui forcent à penser tant le thérapeute que le patient et l'ensemble du collectif que concerne la thérapie, y soient *reconnues et cultivées*. En d'autres termes, si on peut parler ici de « laboratoire de l'influence », il faut reconnaître que, à la différence de nos « laboratoires des comportements », ils ne font pas de l'obligation qui rassemble un ingrédient clandestin et incontrôlable, dissimulé par une série de mots d'ordre qui

pour leur stupidité. L'expérimentation sur labyrinthe confirma l'anticipation. Mais Rosenthal avait confié à ses étudiants des rats quelconques. Que nous apprend cette expérience, où la psychologie sociale l'emporte sur la psychologie des labyrinthes ratiés ? Laissons de côté les explications triviales : les étudiants n'ont pas triché. Rosenthal a bel et bien montré que le contrôle expérimental n'était pas suffisant, c'est-à-dire que les données dites objectives et reproductibles issues des labyrinthes n'étaient pas fiables. Mais, plutôt que de se demander par où est passé le « défaut », mieux vaut peut-être décrire la manière dont les trois types de protagoniste sont « obligés » par la preuve, mis au service de la science. Les rats ont été soumis à l'impératif d'une science expérimentale à construire, c'est évident. Mais Rosenthal également, qui, au nom de la science, se permet de *duper* ses étudiants. Et les étudiants également, qui se croient sujets expérimentateurs alors qu'ils sont objets d'expérimentation. Tous obéissent, chacun à leur manière, à l'impératif qui rend leur « comportement » intelligible, celui d'une science à construire. De quoi témoignent alors les observations et les mesures ? J'oserais dire que l'expérience de Rosenthal impose de manière explicite le fait qu'elles témoignent de ce que *tous* les comportements réunis au laboratoire sont *créés au nom de la science*. Tous témoignent d'abord et avant tout du prix dont se paie la création d'une différenciation stable entre celui qui pose la question et celui qui y répond. Tous sont obligés, chacun à leur manière, par la référence au savoir scientifique à construire, à la preuve à établir.

différencient, au nom de la science, celui qui interroge et celui à propos duquel l'interrogation se construit. S'il faut encore parler de croyance, nos propres exigences se retournent contre nous, font reflux et nous désignent comme les « croyants », ceux qui se croient délivrés des obligations qui qualifieraient les autres.

Comment renouer avec les obligations de nos propres pratiques là où les exigences qu'elles prétendent prolonger semblent irrésistiblement faire de nous des croyants ? Que cette question puisse être posée traduit le fait que la possibilité d'échapper à la malédiction de la tolérance n'est plus ici une question de mauvaise conscience, mais une question pratique. Tobie Nathan, dans le cadre du dispositif ethnopsychiatrique qu'il a créé, propose une pratique, et peut-être une clef. Les cothérapeutes rassemblés par le dispositif subissent une épreuve étrange : ils doivent participer, ou procéder eux-mêmes, à la construction des paroles et des objets « actifs » que requiert la tradition « non moderne » à laquelle appartient, qu'il ait ou non voulu le nier, le malade (d'origine immigrée) qu'il s'agit de prendre en charge. L'analyse du contre-transfert cesse ici d'être la panacée, le remède « universel » : au-delà des gestes sorciers ne peut plus être invoqué un « psychisme » plus ou moins indifférencié, garantissant que l'analyse de l'angoisse ressentie par le chercheur traduirait fidèlement ce que ces gestes mettent en jeu, le fantasme, par exemple, d'un rapport « magique », « tout-puissant ». Le dispositif oblige en revanche le « Blanc moderne » à savoir que maudit est le cothérapeute qui voudrait maintenir à l'égard de ces gestes « sorciers » un rapport de jugement, qui se protégerait lui-même en faisant de ces gestes les conditions d'une relation qui ne serait pas susceptible de faire effraction et de le modifier, c'est-à-dire d'une relation qui n'aurait, pour lui, rien d'« effrayant ».

La « frayeur », qui remplace ici l'angoisse¹³, ne signifie pas la conversion, le fait que l'objet actif devienne susceptible d'effrayer l'ethnothérapeute comme il effraie ceux qui appartiennent au groupe qui le fabrique. Elle ne traduit pas une obligation à « appartenir » à un tel groupe, mais bien plutôt l'obligation à reconnaître, sur un mode qui n'est pas celui de la réflexion, sa propre appartenance. La « perturbation » dont parlait Devereux ne désigne plus un « noyau » psychique, commun à tous les humains, mais un « noyau culturel », celui en l'occurrence qui a fabriqué le Blanc moderne de telle sorte qu'il reconnaisse et déplore les « fétiches » partout où il en rencontre les manifestations. Quant à la malédiction, elle perd, puisqu'il s'agit maintenant de pratique, tout caractère prophétique et est seulement relative à la création des valeurs qui engagent la pratique de l'ethnothérapie. Celui qui se sent libre de « mimer », en restant sur son quant-à-soi, les « gestes sorciers » est tout simplement aussi peu à sa place sur la scène ethnothérapeutique que l'expérimentateur qui se sent libre de « tricher » au laboratoire ou que le scientifique de terrain qui se sent libre de conférer aux causes qu'il repère le pouvoir de transformer la narration en déduction. Il n'est tout simplement pas, pour des raisons qui le regardent mais n'importent pas à la pratique, capable de la fabrication de pensée que suppose cette pratique.

13. C'est probablement la faiblesse des techniques hypnotiques que d'opérer une double réduction, des « gestes sorciers » à un rapport qui se prête à une lecture psychologique, et de la frayeur à l'angoisse d'avoir à assumer un rôle susceptible d'inspirer des fantasmes de toute-puissance. Voir à ce sujet L. CHERTOK, I. STENGERS et D. GILLE, *Mémoires d'un hérétique*, La Découverte, Paris, 1990. C'est pourquoi, sans doute, l'histoire de ces techniques nous fait assister au sempiternel retour à l'évocation d'une instance psychique (l'inconscient ericksonien par exemple) assez puissante pour libérer le praticien de son angoisse en lui permettant d'attribuer à cet « autre » la responsabilité des effets qu'il produit.

C'est donc à certains ingrédients de la définition d'un nouveau « type » psychosocial de chercheur que l'on vient d'aboutir, un chercheur auquel son champ d'appartenance interdit activement d'entretenir une quelconque opposition entre savoir moderne et « croyance traditionnelle ». Seul ce chercheur, selon Nathan, serait capable de participer à la réalisation du grand projet de Devereux, la création d'une psychopathologie enfin scientifique. Cette psychopathologie ne chercherait pas à exiger une définition de la « maladie » qui justifie les privilèges d'une pratique de guérison particulière, celle qui répond aux mêmes catégories que la définition. Si toute pratique psychothérapeutique « crée » la maladie qu'elle guérit, c'est-à-dire l'inscrit dans un dispositif opératoire où des mots, des actions, des significations la « fabriquent » pour pouvoir opérer sur elle, une psychopathologie scientifique *doit s'adresser aux pratiques non aux malades*. Elle exigerait alors des chercheurs modernes qu'ils reconnaissent comme « collègues thérapeutes » ceux qui sont les maîtres de ces pratiques.

Cependant, le chemin suivi ne s'arrête pas, bien sûr, à la question d'une psychopathologie enfin scientifique. Ou, plus précisément, cette question ouvre sur d'autres, bien plus spéculatives encore. Si véritablement le « père du secret » yoruba doit être reconnu comme collègue, cette reconnaissance ne peut être conçue comme unilatérale ou bien tout serait à recommencer. La pire des dissymétries renaîtrait là où se risquait la symétrie. Or, ce « collègue » ne peut être séparé du collectif auquel il appartient. La possibilité de travailler « avec des collègues yorubas » n'est donc pas affaire de bonne volonté. La question est de savoir comment s'adresser à lui sans le séparer, par là même, de son groupe, comment s'adresser à lui en confirmant son appartenance au groupe qui l'habilite à parler, en rendant « présente » cette appartenance. Une psychopatho-

logie enfin scientifique pose donc la question d'un rapport de « groupe à groupe », et la menace de dissymétrie provient de la constitution très différente des groupes en question. En d'autres termes, c'est désormais le problème de « comment vivre avec les Yorubas » qui se pose. A nouveau la question des « pratiques modernes », y compris l'ethnopsychiatrie, ne peut se refermer sur ses propres enjeux. Nous n'en avons pas fini avec les obligations.

Jusqu'ici, on l'aura remarqué, j'ai utilisé le terme « culture » sans le définir, alors même que ce terme fait l'objet de définitions multiples et antagonistes. Je dois maintenant m'engager car la question de savoir « comment vivre avec les Yorubas » me l'impose. Je reprendrai ici à l'essai la définition proposée par Tobie Nathan, car c'est la définition non d'une entité mais d'un problème : « La culture essaie de résoudre deux problèmes : la clôture et la transmission. Comment peut-on clôturer un groupe pour qu'il soit étanche aux autres, et comment peut-on transmettre cette clôture à la génération suivante ? Pour régler ce problème technique, chaque culture effectue ses propres choix ¹⁴. » La clôture dont parle Nathan est non pas une clôture physique, mais une clôture logique, au sens où la logique est, évidemment, indissociable d'une pratique, et ne peut donc être explicitée et formalisée en termes logiques ¹⁵. Par ailleurs, cette clôture, qui caractérise

15. Le paradigme au sens de Kuhn, qui « clôt » effectivement des groupes scientifiques réels, caractérisés par des procédures de fabrication, correspond en ce sens à une culture, ce que confirme le fait que les « mots » ou théories qu'il articule n'ont pas, en eux-mêmes, le pouvoir de l'expliciter. C'est seulement lorsque les « gestes » pratiques ont été transmis que la « théorie » qui semble les justifier prend sa signification, l'ensemble correspondant à une « mentalité » spécifique du praticien (*puzzle-solver*). Voir à ce sujet I. STENGERS, *L'Invention des sciences modernes*, op. cit., p. 59-63. Notons pourtant que la « culture paradigmatique » est relative à une appartenance que Nathan dirait secondaire, au sens où la langue paradigmatique n'est la langue maternelle d'aucun

ce que Nathan nomme des « ethnies », est explicitement liée à la questions des échanges. « Il y avait au Caire trente, quarante ethnies qui faisaient très attention à leurs définitions réciproques : un Copte de tel endroit n'était pas pareil à un Copte de tel autre endroit. Un Grec orthodoxe n'était pas un Grec catholique, etc. Cela donnait des ethnies parfaitement délimitées, mais qui se connaissaient très bien les unes les autres, et qui considéraient qu'il y allait de leur survie personnelle, individuelle, de conserver ces cultures parce que c'était la condition de l'échange ¹⁶. » La culture n'a donc ici rien de commun avec une identité « close » au sens statique que l'on associe souvent à la notion d'autopoièse ¹⁷. Elle relève d'une problématique

scientifique. A cette distinction correspond la distinction assez évidente entre la pratique des controverses scientifiques comme « jeu de rôles » et la pratique psychothérapeutique où il est question de vie et de mort.

16. E. ZACCAÏ, « Entretien avec Tobie Nathan. Des ethnies à la psychiatrie. Allers et retours », *op. cit.*, p. 174. Il est frappant que Léon Chertok, qui fut capable de pratiquer l'hypnose sans se protéger derrière une théorie justifiant son « influence » ait vécu dans ce qu'il appelait Litwakie une expérience un peu similaire à celle de Nathan au Caire. Voir *Mémoires d'un hérétique*, *op. cit.*, notamment p. 34-41, p. 147-148 et p. 166-168.

17. L'autopoièse a deux créateurs, U. Maturana et F. Varela, et elle est en tension entre une notion biologique directement inspirée par l'étude de la vision des batraciens (Maturana), où la clôture informationnelle permet au biologiste de « juger » comment la grenouille perçoit la mouche, et un concept spéculatif (Varela, mais surtout F. GUATTARI dans *Chaosmose*, Galilée, Paris, 1992) où cette clôture n'autorise plus celui qui l'invoque à aucun jugement, n'implique plus aucune limitation, ne communique plus avec aucune ironie. La « viabilité », parfois proposée comme substitut « constructiviste » à l'adaptation au milieu, devient alors une notion purement descriptive *a posteriori*, et l'autonomie le simple rappel du caractère non symétrique de toute entre-capture, couplage toujours latéral et partiel, qui ne fonde aucune « logique » commune : les façons dont l'un compte, du fait de l'entre-capture, pour l'autre et l'autre pour l'un sont *a priori* parfaitement distinctes, même si la négociation entre ces comptes peut faire partie des suites de l'événement (voir *La Guerre des sciences, Cosmopolitiques I*). chiatry. Allers et retours », *op. cit.*, p. 169.

technique proprement écologique : la clôture et la transmission de la clôture en tant que « condition de l'échange ». Et, qui plus est, elle ne peut, en tant que telle, faire l'objet d'une théorie. Chaque mode de clôture et de transmission constitue une solution singulière créant chaque fois des contraintes, des problèmes, des exigences et des obligations quant aux échanges. Crée donc en bref l'identité pratique de ce que l'on appelle « échange ».

Il importe de souligner que la culture telle qu'elle intervient dans la problématique proprement ethnopsychiatrique, où il est question de guérir, et la culture telle que l'écologie des pratiques peut en poser le problème sont distinctes. La culture à laquelle se réfère activement le dispositif thérapeutique est relative à ce dispositif et au « trouble » dont il s'agit de construire et d'inscrire la signification. Le dispositif et ceux qui parlent en son nom ne sont donc pas susceptibles en tant que tels de représenter ce qu'est et ce que peut une culture en général. Leur témoignage porte sur la manière dont elle est expérimentée et mise en œuvre par la pratique thérapeutique, sur la manière dont elle intervient, à titre de ressource et d'ingrédient, dans cette pratique ¹⁸. C'est donc en termes *techniques* et non scientifiques que la question de la culture intervient dans la pratique de l'ethnothérapeute. La définition de la culture n'est pas, et ne doit pas être, la même

18. A cette distinction correspond celle qu'effectuent les intéressés eux-mêmes selon Nathan. En cas de trouble, on ne s'adresse pas immédiatement à un médiateur de l'invisible. On tente d'abord d'utiliser soit la médecine « occidentale » soit les ressources pratiques disponibles pour le groupe « laïque » (conseil de famille, d'aînés, etc.). C'est seulement lorsque le trouble est « grave », lorsqu'il « résiste », que s'impose la nécessité de décrypter le message « surnaturel » qu'il doit traduire. Il en est de même pour la consultation ethnopsychiatrique de Nathan lui-même : ceux qui y sont dirigés ont déjà « profité » de l'ensemble des ressources thérapeutiques et assistantes que notre société met à la disposition de ceux qui souffrent.

selon qu'elle se risque dans le contexte de la question des « échanges » entre cultures et celle des pratiques à vocation thérapeutique.

Mais la perspective d'une « psychopathologie enfin scientifique » que propose Tobie Nathan ne pose pas seulement le problème, sur lequel je reviendrai, des obligations auxquelles répond la question de l'« échange » – comment vivre avec les Yorubas ? Elle nous apporte également un ingrédient de réponse à la question posée par cet essai : « Comment faire des sciences humaines sans tomber sous le coup de la malédiction de la tolérance ? » En l'occurrence, elle nous donne les moyens d'approcher les pratiques des sciences humaines comme toutes les autres, en termes d'obligations *mais aussi d'exigences*. Car la question peut maintenant se poser des exigences associées dans leur domaine à l'ambition de « faire science », et ce parce que les exigences désormais ne seront plus axées sur la question de la preuve mais répondront à l'obligation que j'ai proposée : résister à l'épreuve que constitue « la malédiction de la tolérance ».

Pourquoi est-ce « avec les collègues yorubas » (et autres) qu'une science pourrait être possible, et non avec les malades ? C'est que, à la différence des malades, qui sont là pour être obligés par une technique d'influence, le « collègue » ne se laissera pas (trop) influencer mais sera parfaitement capable de mettre en risque la manière dont sa pratique est décrite. À propos de quoi une science « humaine » est-elle possible ? Est-il concevable de faire une psychologie de la « ménagère », de l'« adolescent », ou du « téléspectateur », par exemple ? Comment, dans des cas de ce genre, affirmer que ce à quoi la psychologie s'adresse est capable de mettre en risque les arguments qui le prennent pour référence ? Téléspectateurs, adolescents et ménagères sont définis comme la cible de techniques d'influence. N'est-ce pas de cette construction

sociale que profite alors le scientifique pour assurer de manière stable la différence entre celui qui interroge et celui qui témoigne, par ses croyances, ses opinions, ses présupposés, de l'influence qu'il a subie ?

De même que le praticien du laboratoire a besoin que ce qu'il interroge soit capable de se laisser purifier afin de produire un témoignage fiable, le praticien des sciences humaines aurait alors besoin, pour construire un savoir fiable, de rencontrer d'autres « praticiens », c'est-à-dire des humains engagés dans une pratique qui a ses propres exigences et ses propres obligations. Un savoir un peu plus fiable sur ce qu'est une ménagère n'a-t-il pas d'ailleurs trouvé l'amorce de ses conditions de possibilité dans les pratiques féministes, qui ont fait exister la ménagère comme problème ? De même, un savoir à propos de ceux que l'on nomme toxicomanes trouve un point de départ possible dans la confrontation avec les associations de « toxicomanes non repentis », qui mettent en question pratiquement, politiquement et conceptuellement les représentations que nous avons construites à leur propos.

J'avais, au début de ce volume, annoncé que la question posée concernait deux populations enchevêtrées, celle des « scientifiques » et celle des « intervenants » qui s'autorisent, d'une manière ou d'une autre, d'un savoir de type scientifique. Si mon hypothèse peut tenir, si les pratiques scientifiques en matière de « sciences humaines » *exigent* que ce à quoi elles s'adressent ait produit la capacité pratique de mettre en risque le chercheur, elle a pour première conséquence la mise en problème de ce mode d'enchevêtrement. Il faudrait conclure que, lorsque les intervenants s'adressent à ce qu'il est convenu d'appeler une population « socialement défavorisée », aucune science ne peut plus les autoriser car la catégorie « socialement défavorisée » exclut la construction d'un savoir de type scientifique. L'intervention, si elle a quelque chose à voir

avec la science si elle n'est pas – et pourquoi ? – technique d'influence, sera toujours une « médiation » entre pratiques éventuellement conflictuelles, mais chacune capable de se présenter de manière positive. Ce qui implique que la médiation elle-même doit, afin de pouvoir être pensée, ne pas être présentée comme dérivée d'une science, mais d'abord située comme problématique *technique*, impliquant, de même que la question « comment vivre avec les Yorubas ? », la création de l'« identité pratique de ce qu'on appellera échange ». Ce qui signifie enfin qu'il est devenu urgent de faire exister la question des différences entre les pratiques scientifiques, dont j'ai jusqu'ici suivi le fil, et les pratiques techniques.

La politique des inventions techniques

Que la distinction entre pratiques scientifiques et techniques me semble devoir être construite de manière explicite peut apparaître surprenant. De fait, et cela même lorsque le terme de science désigne, comme c'est le cas ici, les seules sciences « modernes », cette distinction est à ce point ambiguë que, pour certains, elle doit être purement et simplement abandonnée au profit d'une notion englobante, la « technoscience ». Faire exister les techniques comme distinctes est cependant crucial s'il s'agit de résister aux effets de fascination associés aux discours sur l'inexorable redéfinition technoscientifique du monde. Pour commencer cette construction, je partirai d'une petite dissymétrie entre sciences et techniques. J'ai fait le pari, avec *L'Invention des sciences modernes* et tout au long de ces *Cosmopolitiques*, d'accepter la différence entre les sciences dites modernes et les autres pratiques de connaissance, quitte à présenter cette différence, à la *rendre présente*, sur un mode assez différent de celui auquel elle prétend usuellement. En revanche, il est beaucoup plus difficile de parler de l'« invention des techniques modernes ». Même si la tentative a eu lieu de définir ce que serait une technique moderne, c'est-à-dire

de définir politiquement le « technicien » dans la cité, comme a été défini le « scientifique » au moment de l'invention des sciences modernes, il faut constater que cette tentative n'a pas fait événement au sens en tout cas où nous serions contraints d'en prolonger les conséquences. En d'autres termes, la catégorie « technique » reste *de fait* libre pour un usage transversal, indifférent à la question des modernes et des non-modernes.

Comment approcher la question de ce qui distingue « science » et « technique » ? Il faut d'abord reconnaître, pour en dire les limites, la catégorie, elle bien définie, des « techniques scientifiques ». Peut-être l'exemple le plus simple de technique scientifique est-il le pendule à cycloïdes inventé par Huyghens. Du point de vue scientifique, la loi d'isochronie que mobilise la pendule lorsqu'elle devient instrument de mesure du temps, le fait que la période du battement d'un pendule ne dépende (à accélération gravitationnelle égale) que de la longueur du fil, n'est valable que pour des mouvements pendulaires de petite amplitude. L'isochronie est donc une approximation. L'invention technique de Huyghens est l'invention d'un dispositif qui transforme l'isochronie approximative en isochronie *fiable*. Ce dispositif n'est rien d'autre que deux lamelles fixées de part et d'autre du point de suspension du pendule de telle sorte que, en fonction de l'ampleur du mouvement pendulaire, une partie plus ou moins longue du fil viendra s'appliquer à l'une puis à l'autre des deux lamelles. En conséquence, le mouvement pendulaire est contrarié (sans frottement), et tout se passe « comme si » la longueur du fil pendulaire variait en fonction de son écart à la verticale. Or, bien sûr, la forme des lamelles (cycloïde) a été calculée à partir de la loi scientifique d'oscillation de façon que le mouvement contrarié ne soit autre qu'un mouvement exactement isochrone, quelle que soit cette fois l'amplitude de l'oscillation pendulaire.

Cette forme réalise donc une transformation mathématiquement bien définie du mouvement. Nous avons ici un exemple parfait de technique en tant que science appliquée. La loi générale du mouvement pendulaire est connue, et guide la modification imposée au mouvement pendulaire de sorte que le pendule puisse devenir un instrument fiable pour la mesure du temps. Ce faisant, le pendule techniquement réinventé rend exact ce que le pendule scientifique disait approximatif.

Notons cependant que l'exemple est un peu trop parfait : à la transparence idéale de l'invention du pendule à cycloïdes correspond son peu de portée. Ce pendule, s'il est embarqué sur un bateau ¹, n'a aucune utilité. Il a besoin d'un environnement protégé, comme c'est le cas de la plupart des instruments de laboratoire lorsqu'ils fonctionnent encore exclusivement dans leur milieu de naissance, entre les mains d'utilisateurs « compétents », capables à la fois de les utiliser et d'évaluer les conditions, les limites et la signification de leur fiabilité. Au sens strict, une technique n'est « scientifique », c'est-à-dire directement autorisée par des pratiques scientifiques, que dans ce cadre. Lorsque l'instrument migre vers des laboratoires « étrangers » (par exemple, lorsque la « résonance magnétique nucléaire » migre vers les hôpitaux), le qualificatif « scientifique » intègre un jugement de valeur qui dissimule la réinvention qui lui a donné le pouvoir de quitter son lieu de naissance.

Alors que, au sens strict, une technique scientifique célèbre d'abord et avant tout la satisfaction d'une exigence – ce qui porte le nom de pendule satisfait idéalement (lorsque l'on fait tendre le frottement vers zéro) une définition mathématique –, la réinvention qui confère à une

1. A l'époque d'Huyghens, toute la question était précisément de pouvoir embarquer des garde-temps fiables, condition nécessaire à une solution du problème des longitudes.

technique scientifique le pouvoir de migrer doit se dire en termes d'obligations. Prise au sens pratique de création de liens, et non au sens spéculatif, rhétorique ou politique, l'écologie des pratiques scientifiques s'invente et se négocie d'abord à travers de telles migrations. Les liens tissés entre physique et biologie ont d'abord nom techniques spectrographiques, marquage radioactif, résonance magnétique nucléaire, etc. Dans ce cas, les obligations que doit remplir la technique pour pouvoir migrer renvoient aux praticiens qui vont ou non l'accepter dans leur laboratoire en tant qu'ingrédient fiable d'argumentation et de preuve. Mais, lorsqu'il s'agit de migration vers des lieux où s'élaborent des réponses à des questions qui ne sont pas inventées par les scientifiques mais posées par d'autres collectifs, ou à leur propos, la différence se signale au fait que les obligations qui président à la réinvention ont pour premier trait leur caractère hétérogène et circonstanciel. C'est pourquoi le pendule à cycloïdes est un cas superbe de science appliquée et un cas pauvre d'invention technique : il satisfait à une seule obligation liée aux valeurs pratiques des utilisateurs, rendre vraie l'isochronie, au mépris de toutes les autres obligations qui définissaient un « garde-temps » digne de ce nom.

Le « laboratoire technique moderne » (qui inclut l'ensemble des services, y compris les services d'étude de marché ou d'études juridiques, qui interviennent dans la conception d'un dispositif) échappe à l'obligation qui identifie le laboratoire scientifique, la distinction entre le fait et l'artefact. Il fabrique du nouveau, et non des témoins fiables. Mais il doit répondre à un très grand nombre d'obligations disparates traduisant des contraintes qui devront, d'une manière ou d'une autre, être intégrées dans la définition de ce qui est produit. Dans quelles conditions fonctionnera l'instrument, quelle sera la qualification requise pour l'utiliser, quelle fiabilité sera nécessaire, quel

prix pourra être demandé, quels brevets existent déjà qui pourraient poser problème, quelles règles de sécurité ou quelles normes vont devoir être respectées : toutes ces questions, et bien d'autres, participent, au même titre que la science qui est censée l'« expliquer », au processus qui fait exister un produit ou un dispositif technique. Ce que la modernité oppose, la rationalité et l'opinion, n'ont pas ici droit de cité, ou du moins pas droit de cité automatique. Tout dépend de l'évaluation des rapports de force. Un dispositif peut intégrer ce qui est pourtant jugé comme une simple habitude, ou prendre le risque de supposer la possibilité de modifier cette habitude.

Aucune des obligations qui entrent dans l'invention d'un dispositif technique n'a donc en elle-même le pouvoir de déterminer comment elle doit être prise en compte, y compris l'obligation d'avoir à respecter les savoirs mis au point dans des « laboratoires scientifiques ». On peut aussi bien exploiter une « propriété » établie scientifiquement que s'arranger pour qu'elle n'ait aucune incidence sur le fonctionnement. En d'autres termes, le « laboratoire technique » est obligé, mais non pas déterminé. C'est par lui que les obligations deviennent des déterminations, c'est en lui, et pour chaque dispositif particulier, que les déterminations prennent une signification et s'articulent. Les implications du social, du juridique, de l'économique, du scientifique, ne préexistent pas à la production du dispositif technique comme tel. Si celui-ci, une fois produit, peut être décrit selon ces différents « points de vue », c'est parce que son agencement a été aussi l'invention de la logique donnant leur identité à chacun et les articulant de manière cohérente².

2. Voir le superbe *Aramis, ou L'Amour des techniques*, de Bruno LATOUR (La Découverte, Paris, 1992), où sont explorées les conséquences, en l'occurrence fatales, d'une mise en hiérarchie des obligations auxquelles un dispositif technique doit répondre simultanément.

Pourquoi parler ici de « laboratoire technique moderne » puisque n'y ont pas droit de cité les opérations de disqualification, d'opposition entre le « rationnel » et l'« illusoire », de recherche d'un point fixe à partir duquel pourrait être stabilisée la distinction entre « objectivité » et « rhétorique », puisque certaines des obligations qui entrent dans la production d'un agencement affichent ouvertement que ce à quoi elles se réfèrent n'a pas de signification déterminée, puisque chaque dimension qui fait contrainte peut avoir l'instabilité du pharmakon : poison ou remède, obstacle ou opportunité ? Autant il est important de limiter la catégorie de « technique scientifique », qui prête à la technique une légitimité qui lui viendrait de la science, autant, me semble-t-il, il faut conserver l'adjectif « moderne » car c'est celui-ci qui va l'empêcher de prétendre constituer un modèle général. Le laboratoire que je viens de décrire est « moderne » sous deux aspects, dont l'un est constitutif et l'autre opportuniste.

Le laboratoire technique, tel que nous le connaissons, est moderne, d'abord, en ce que ceux qui s'y activent doivent, idéalement, répondre à une obligation qui les identifie comme modernes. Chacun représente une dimension de la réalité, c'est-à-dire les obligations qui en découlent, mais aucun ne peut prétendre transformer une obligation en condition. Tous doivent être prêts aux opérations de réinvention, aux mutations de signification par où s'inventera le dispositif³. Le « représentant » est donc soumis à l'obligation de traduire *mais aussi de trahir*. Il doit faire passer l'extérieur, la « réalité » qu'il représente, dans l'intérieur, au sein du laboratoire, mais en dépouillant ce qui

3. Voir la description des « alliances » qui construisent les réseaux longs du monde moderne dans B. LATOUR, *La Science en action*, La Découverte, Paris, 1989 (rééd. dans la collection « Folio Essais », Gallimard, Paris, 1995).

passé à l'intérieur de toute prétention à constituer en soi-même une « cause » ou une « condition » qui doit être respectée en tant que telle. Bref, il a pour obligation d'« abstraire » le concret dont il est partie prenante, l'ensemble des rapports d'entre-capture qui ont fait exister ce qu'il représente, pour le rendre disponible à un nouvel agencement concret. Le laboratoire technique moderne exige donc un monde « moderne » en deux sens, capable de lui fournir des « techniciens » qui procèdent activement et délibérément à la réinvention-trahison de ce qu'ils représentent, capable également d'accepter la réinvention-trahison des significations qui y prévalent, réinvention-trahison que requiert et va tenter de susciter le dispositif technique ou le produit dès lors qu'il sortira du laboratoire.

Là où l'environnement est constitué par d'autres techniciens, juristes, vérificateurs de normes, voire associations de consommateurs disposant de « contre-laboratoires », la réinvention-trahison est limitée. De même que les propriétés qui font que de l'or est de l'or se sont multipliées et sont devenues plus exigeantes au long de l'histoire où se sont affrontés alchimistes et *testatores*, de même l'histoire des normes, des règlements juridiques, des critères de mise sur le constitue la traduction d'histoires multiples où s'est négocié le spectre des différences entre contraintes, que l'invention technique peut tenter de réinventer, et conditions, qu'elle doit appliquer telles quelles. La différence entre contrainte et condition traduit donc le rapport de force entre le laboratoire et un environnement qui a eu le pouvoir d'imposer une norme dont la signification ne peut être réinventée, c'est-à-dire d'imposer que le laboratoire satisfasse à des obligations bien déterminées.

Cependant, lorsque l'environnement peut être assimilé au « public » des consommateurs ou des usagers (même une entreprise industrielle peut être traitée de la sorte si, comme ce fut le cas dans les premiers temps de l'informatique,

elle ne dispose pas de contre-techniciens capables d'opposer ses exigences à celles des nouveaux types de technicien qu'elle accueille), le laboratoire technique, tel que nous le connaissons, peut être dit moderne en un sens distinct du premier. Dans ce cas, en effet, il utilise activement les ressources rhétoriques de la modernité pour revendiquer que ce qu'il produit soit accepté tel quel, pour faire taire ou disqualifier ceux qui n'ont pas le pouvoir de le contraindre à traduire en termes d'obligations les conditions, exigences, distinctions qu'ils voudraient voir reconnaître. C'est alors notamment que l'argument opaque des « exigences de la rationalité technique » fera son apparition, ou qu'un dispositif sera présenté à partir de la science qui est censée l'expliquer. C'est alors que seront mis en scène, en tant que conditions déterminantes, des « besoins » sociaux ou économiques à l'identité donnée, auxquels répond le dispositif et qui le justifient, et un savoir rationnel, scientifique, qui, par la connaissance des lois auxquelles sont soumis les phénomènes, a pu utiliser ces phénomènes pour satisfaire ces besoins. C'est alors également que la « Constitution moderne » au sens où Bruno Latour la met en cause⁴ devient fonctionnelle, donnant sa syntaxe aux énoncés qui entravent la pensée des hybrides que nous fabriquons en les renvoyant à ces deux instances censées pouvoir être définies de façon séparée, la « nature » et la « société ».

Ce second aspect de la modernité des laboratoires techniques traduit bien évidemment un problème politique majeur, celui par où peut se jouer ou se perdre dans la dérision ce que nous entendons par « démocratie ». Contrairement aux pratiques où il est question de preuve, les pratiques techniques ne contredisent en rien, et font même converger, ce à quoi oblige une démocratie et ce qu'exige

4. *Nous n'avons jamais été modernes*, op. cit.

l'invention. Le laboratoire technique moderne, s'il est activement dépouillé des ressources rhétoriques de la modernité, communique directement avec la question des dispositifs culturels-sociaux-politiques qui permettraient à ceux qui, en tout état de cause, sont intéressés à ce qu'il agence, d'y être *activement intéressés*, de multiplier les objections, de lui créer des obligations, bref de lui compliquer le travail certes, *mais sur le mode même qui est le sien*. C'est pourquoi ce que j'ai appelé le « laboratoire technique moderne » est, en tant que tel, un site exemplaire d'expérimentation pour ce que Bruno Latour a appelé, de façon générique, le « Parlement des choses »⁵.

La perspective du Parlement des choses au sens moderne appartient à l'utopie : elle n'est qu'un songe creux si elle ne fonctionne pas comme vecteur de diagnostic à propos de ce qui s'oppose à elle, comme terrain d'apprentissage d'une pensée qui résiste. Car la multiplicité des pratiques qui lui correspondent et doivent y inventer leurs articulations oblige à une résistance active à la hiérarchie des savoirs, à une distinction active entre inventions scientifiques et techniques, à un processus délibéré d'explicitation des exigences et des obligations de chaque pratique. Et surtout à la création de nouveaux types de praticiens, de groupes « d'intérêt » susceptibles de faire valoir des dimensions ignorées des problèmes posés. Une seule condition est posée à la participation au Parlement des choses. Nul ne peut y être à sa place s'il n'accepte l'épreuve de se présenter lui-même en termes des exigences que sa pratique fait exister, certes mais dont il accepte qu'elles doivent passer sous forme d'obligations dans le processus d'invention. Nul ne peut s'y présenter en posant des conditions, à prendre ou à laisser, d'où pourraient se déduire la possibilité ou l'impossibilité de l'accord.

5. *Ibid.*

« Planck » sera le bienvenu au Parlement des choses, avec la conservation de l'énergie qui vaudrait « même pour des martiens ». Mais la conception unifiée du monde qu'il défendait n'y résisterait sans doute pas à l'épreuve d'avoir à rencontrer ceux qu'elle disqualifie. Et les analyses historiques de « Mach », qui enracinent le faitiche « énergie » dans les pratiques et les questions des techniciens, seront tout aussi bienvenues. Mais cela, dans la mesure où elles célèbrent l'événement qui a rassemblé ces pratiques et ne disqualifient pas les faitiches comme simples généralisations logiques. Les billes de Galilée et les « grands systèmes de Poincaré » en seront peut-être des figures légendaires, commémorant le risque d'une définition qui exige de faire coïncider description et raison, et proposant aux autres protagonistes, tels les constructeurs de « vie artificielle », un contraste à partir duquel ils apprendront à présenter leurs propres pratiques. Mais le faitiche scientifique, quelles que soient les exigences et les obligations dont il célèbre la satisfaction, et ses représentants, tous ceux pour qui le faitiche en question fait une différence, ne feront pas la loi car au Parlement c'est la signification de cette différence qui se joue, la manière dont cette différence peut être représentée, *devenir présente pour d'autres*. C'est pourquoi ce sont les exigences et les obligations non du « laboratoire scientifique » mais du « laboratoire technique moderne », où les épreuves contribuent à faire exister et non à prouver, où la preuve est, selon les circonstances et les cas, requise ou hors propos, où ce qui se construit se dit sur le mode de la création et non de la conséquence, qui conviennent au Parlement des choses.

Cependant, une question se pose qui fait rebondir le problème. Le laboratoire technique dont je parle est bel et bien moderne avant que d'être technique. Et même dans le cadre d'une démocratie un peu moins illusoire que la nôtre, où ne serait pas ratifiée mais activement contrecarée la séparation entre ceux qui ont le pouvoir de susciter

des obligations et le « public », consommateurs ou usagers, renvoyé du côté de l'opinion, le « Parlement des choses », tel que je viens de le décrire sur le modèle de ce laboratoire, n'accueillerait que des représentants « modernes » des intérêts affrontés, des représentants soumis à une condition : ils doivent être capables de « faire valoir » les contraintes que doit, selon eux, satisfaire un dispositif, une disposition, ou un produit innovants, selon des critères intelligibles à tous ; ils doivent donc être disposés à participer à la traduction-trahison-invention de ce qu'ils représentent. Bref, ils doivent *coopérer* à l'invention alors même qu'ils en compliquent le processus.

Ces limites ne sont pas évidentes dans notre tradition pour des raisons qu'il ne faudrait pas confondre avec une croyance aveugle au progrès, ou avec une soumission fatale à l'argument de rationalité. Nous n'avons pas à nous définir selon des termes qui nous disqualifient nous-mêmes – apparente humilité – mais qui transforment en destinée ce dont nous reconnaissons humblement la responsabilité. S'il y a une tradition qui nous singularise au sens où elle doit être prise en compte dans une écologie des pratiques, c'est bien celle qui a nom « politique ». La condition que doivent remplir ceux qui participent au Parlement des choses est une condition de type politique, celle qui s'énonce usuellement dans la condamnation du « corporatisme ». Chaque « citoyen », chaque groupe de citoyens, dans l'acte même où il défend ses intérêts, doit pouvoir mettre la formulation des intérêts en question à l'épreuve de l'intérêt général, et affirmer ainsi son appartenance à la cité et à son projet collectif. Ce qu'est l'intérêt général, le projet collectif, la cité, le citoyen, tout cela peut être remis en question. La condition ne porte pas sur la manière dont le rapport entre le collectif et le particulier sera pris en compte, mais sur l'obligation de participer à la construction de ce rapport.

Tout ce que nous jugeons aujourd'hui normal, synonyme de progrès, s'est inventé à travers des mouvements de lutte, inventant pour le collectif citoyen des identités nouvelles, transformant les modes d'appartenance, les exigences, les droits, les obligations qui en découlent. Mais cette dynamique d'invention n'a rien de neutre. Elle définit *notre* «écologie» sur un mode *politique*, qui fait pour nous obligation d'avoir à *accepter l'épreuve que constitue la distinction entre condition et contrainte*. Nul ne peut poser de condition car tous sont soumis à la même condition, celle d'inventer ensemble ce que sera le collectif. Et c'est pourquoi elle ne peut constituer une obligation générale définissant le principe d'une écologie des pratiques, sauf à voir s'inverser sur le mode propre au phar-makon les conditions du politique que nous acceptons et dont nous revendiquons la contrainte en conditions que nous ferions peser sur les autres. Quitte à tolérer le fait que les catégories du «politique» peuvent ne pas (encore) leur être évidentes. Malédiction !

Il faut donc accepter que notre dynamique politique constitue en elle-même une «clôture logique» au sens de Tobie Nathan, non un idéal généralisable en droit. L'écologie des pratiques, si elle ne doit pas finalement ratifier le «grand partage⁶» entre cultures modernes et non modernes, doit comprendre les catégories du politique, mais ne doit surtout pas leur conférer une portée universelle en droit. Ces catégories doivent donc être *compliquées*, reprises «avec» d'autres catégories qui «plient» différemment le particulier et le collectif. Et, parmi ces autres catégories, on rencontre ces «surnatures», ces mondes multiples, qui semblent voués à créer des obligations et des conditions non réductibles à la question de l'appartenance, même conflictuelle, à une cité.

6. *Ibid.*

La question cosmopolitique

Si la question du politique devait se réduire à celle des pratiques « non modernes », c'est-à-dire si seules ces pratiques devaient « compliquer » les principes d'une écologie des pratiques, la situation serait très dangereuse. Elle exposerait en effet à la tentation renouvelée de la « tolérance ». C'est ce que traduit la multiplication des « doit » et des « doivent » qui ont peuplé le dernier paragraphe de ce texte. De fait, ces impératifs désignent un risque, un problème de construction, et non une norme abstraite à laquelle devraient « au nom » d'un quelconque devoir d'universalité se soumettre nos catégories. Ici comme ailleurs, la question de la tolérance est venue mettre à l'épreuve et en risque une proposition un peu trop séduisante.

Si la question des « autres » peut ne pas avoir le sens d'un impératif normatif, face auquel il s'agirait de s'incliner, c'est dans la mesure où elle devient vectrice d'exigences et d'obligations pour des *pratiques*, représentables par des praticiens. Et pour que ces praticiens puissent compliquer le modèle qui accorde le Parlement des choses au laboratoire technique moderne, il s'agit de faire apparaître les limites de ce modèle de *notre* point de vue, c'est-à-dire de comprendre que l'existence des « autres » ne

nous complique pas la vie, mais nous contraint à en reconnaître la complication.

La figure du laboratoire technique moderne avait pour visée de faire reconnaître la différence entre pratiques techniques et pratiques scientifiques. Mais elle laisse ouverte la question de savoir si tous les « techniciens », même si nous nous limitons à ceux qui se revendiquent de la modernité, sont également à leur place dans le laboratoire moderne.

Prenons d'abord un ensemble de techniques inventées par une lignée de laboratoires « constitutivement modernes », la métallurgie. J'ai opéré ce choix d'une part parce que nul ne doutera qu'il s'agisse là d'une lignée technique à haut succès, qui a intégré beaucoup d'ingrédients scientifiques mais a également à bien des reprises précédé et guidé les questions scientifiques, et, d'autre part parce que la métallurgie descend de manière reconnaissable de techniques qui intégraient quant à elles une référence constitutive à des surnatures. La métallurgie moderne est bel et bien moderne, et non « moderniste », en ce que la purification des ingrédients surnaturels, si elle l'a fait changer de nature, ne l'a pas menée à se définir contre son passé, où le forgeron était toujours quelque peu sorcier. On peut dire qu'une technique ici s'est substituée à l'autre, en en reprenant certaines composantes, traduites certes, mais reconnaissables dans le nouvel agencement, et que la nouvelle technique n'exhibe pas en tant que symptômes l'absence des composantes qu'elle n'a pas reprises. C'est parce que le métallurgiste moderne n'a aucun besoin de disqualifier son ancêtre le forgeron-sorcier mais pourra le cas échéant s'intéresser passionnément à une pratique qui n'est plus la sienne, que l'on peut dire, rétroactivement, que l'art des métaux s'est « laissé purifier » : il n'est pas devenu un « métier impossible ». Le praticien de la métallurgie est donc un habitant « naturel »

du laboratoire technique moderne car la traduction-traison des conditions de sa pratique constitue l'histoire même de l'invention de cette pratique, robuste par rapport aux redéfinitions qui l'affectent. La même description conviendrait également aux techniciens de la chimie, qui ont appris à intégrer à leurs créations des questions aussi disparates que l'accessibilité des ressources, les brevets, la sécurité des conditions de travail, et aujourd'hui le problème de la pollution et l'impératif de recyclage.

Il n'entre pas dans mes intentions de passer en revue toutes les techniques, mais de susciter l'appétit pour les distinctions qu'il s'agit de construire entre elles. Philippe Pignarre a proposé la cartographie passionnante de ce que nous appelons médicament, c'est-à-dire de ce qui lie l'ensemble de ceux qui s'y réfèrent, depuis les chimistes et les biologistes des laboratoires pharmaceutiques jusqu'au médecin qui prescrit et au patient qui obéit, achète et consomme¹. Déjà le cas de figure est plus compliqué. Le médicament moderne peut bien se présenter comme « purifié » de l'irrationalité qui condamnait les pseudo-médicaments du passé, mais la très grande singularité des liens, leur caractère codifié, la sophistication des procédures de « socialisation » de ce qui naît « molécule chimique » pour finalement, peut-être et de manière rare, « devenir médicament » montrent bien que la purification ici n'a plus le même sens qu'en métallurgie ou en chimie. Il s'agit non seulement d'une fabrication, mais d'une fabrication précaire, qui ne cesse de faire allusion à ce contre quoi elle doit se défendre, et qui doit incorporer (tests cliniques contre placebo) des mises à l'épreuve qui l'inquiètent, dont elle rêverait de se passer (un jour, la pharmacologie rationnelle...). Les techniciens du médicament « moderne »

1. P. PIGNARRE, *Qu'est-ce qu'un médicament ?*, à paraître aux éditions Odile Jacob.

se présentent aujourd'hui au nom de la rationalité, par la disqualification d'autres types de médicament relevant eux d'une « médecine de l'influence ». Au Parlement des choses, ces techniciens seront cependant appelés à négocier avec les représentants d'associations de malades qui ne se laisseront plus impressionner par ce mode de présentation. Au médicament moderne présenté comme « seul rationnel » ne s'oppose donc pas une « bonne médecine » à laquelle il faudrait faire retour. C'est le devenir de ce médicament moderne au risque des questions politiques dont le protège aujourd'hui plus ou moins sa qualification de « rationnel » qui est en question. Les techniciens du médicament, y compris les médecins prescripteurs, ont donc eux aussi leur place au Parlement des choses, mais l'utopie de ce Parlement fait exister le défi d'une modification de leur type « psychosocial ».

Mais la question des médicaments nous fait approcher par la bande celle de ce « métier » que Freud avait dit impossible, la psychanalyse. En tant que « médecine d'influence », la psychanalyse pose la question de son modernisme. Le praticien psychanalyste manque singulièrement d'humour envers les « psychothérapies » non modernes, et il semble que sa formation ne le détourne pas, c'est le moins qu'on puisse dire, de manières de se présenter lui-même qui équivalent à la dénonciation de l'ensemble des autres pratiques thérapeutiques. Les mots d'ordre qui vouent à l'éradication, la tolérance quelque peu cynique quant aux alliages prévisibles entre la « suggestion » et l'or pur de l'analyse, le diagnostic en termes analytiques des « résistances à l'analyse » posent un problème politique. Alors que le métallurgiste moderne peut accepter que la « purification » de son métier ait en fait été une réinvention, alors que le technicien du médicament peut affirmer que sa définition du médicament, toute partielle et partielle qu'elle soit, l'oblige en tout cas à rejeter

l'énorme majorité des molécules candidates, le psychanalyste semble exiger que l'on reconnaisse sa technique comme « scientifique » au sens où elle répondrait à ce qu'exige le psychisme humain et s'inscrirait donc dans un rapport à la vérité qui l'oppose à la fiction.

Or, cette différence, aussi redoutable soit-elle aujourd'hui puisqu'elle voue la psychanalyse, et sans doute avec elle l'ensemble des pratiques relevant des « métiers impossibles » de Freud, à fonctionner comme machine de guerre par rapport à d'autres cultures, est indicatrice de problème bien plus que matière à dénonciation. Admettons que la scène analytique comme aussi la scène divinatoire constituent bel et bien des « laboratoires du comportement » au sens désormais technique, c'est-à-dire au sens où le laboratoire technique n'est pas « jugé » à partir des obligations qui définissent le laboratoire scientifique, n'a pas à distinguer entre les deux sens de l'artefact. Le problème maintenant est de savoir si ce type de laboratoire ne devrait pas être reconnu comme *positivement non moderne*. En ce cas, on pourrait dire que, contrairement à la métallurgie et à l'art de fabrication des médicaments modernes, la psychothérapie ne peut, en tant que technique, subir l'exigence « politique » qui définit une technique constitutivement moderne. L'inconscient tout comme les ancêtres ou les djinns ne pourraient coopérer aux processus de réinvention qui ont pour prix leur traduction et leur trahison. Ils refuseraient de se laisser représenter par des « citoyens ». Le manque d'humour des psychanalystes et le caractère redoutable de leurs revendications signifieraient alors *par défaut* que *dans leur cas également doivent s'inventer les « conditions » de l'échange*. Comment les techniciens de la psychothérapie seront-ils représentés au Parlement des choses ?

Dès lors qu'une possibilité existe, hors devoir de tolérance, de traiter avec symétrie « moderne » et « non

moderne», le problème de l'écologie des pratiques peut enfin devenir digne de ce mot redoutable qui donne son titre à cette série, «cosmopolitique». Ce mot, en effet, signale à la fois le mode d'accès emprunté, la question de l'invention du politique, et l'inconnue qui fait bifurquer notre définition de cette invention. Conserver le terme «politique» signifie que je n'ai pas le choix, que nous n'avons pas le choix. Toute proposition, aussi utopique soit-elle, si elle provient de notre tradition, puise dans les ressources d'invention propres, à cette tradition. Mais ces ressources ne nous permettent pas de devenir des «anges», auteurs d'une utopie qui vaille pour tous les habitants de la terre. Elles ne nous rendent pas capables de rencontrer et de reconnaître ceux qui devraient être les coauteurs d'une telle utopie. L'adjonction du préfixe «cosmo» signale cette indétermination foncière, traduit l'universel comme question au sein d'une tradition qui l'a inventé en tant qu'exigence, ou plutôt en tant que principe de disqualification de ceux qui ne s'y réfèrent pas. Le cosmos n'a rien à voir avec l'univers dont nous avons fait un objet de science, mais il ne s'agit pas non plus de créer une définition spéculative du cosmos, propre à fonder une «cosmopolitique». Le préfixe «cosmo» rend présente, fait résonner, l'inconnue d'une question que notre tradition politique est en risque majeur de disqualifier. Je dirai donc que, en tant qu'ingrédient du terme «cosmopolitique», le cosmos ne correspond à aucune condition, ne fonde aucune exigence. Il crée la question des modes de coexistence possible, sans hiérarchie, de l'ensemble des inventions de non-équivalence, de valeurs et d'obligations par où s'affirment les existences enchevêtrées qui le composent².

2. Il correspond donc au «créationisme axiologique» de Félix Guattari. Peut-être aurais-je d'ailleurs dû utiliser le terme de «chaosmopolitique», en référence explicite à Félix Guattari. Mais, indépendamment

Il intègre donc, sur un mode problématique, la question d'une écologie des pratiques qui fasse exister ensemble nos cités où s'invente le politique, et ces autres lieux où la question de la clôture et de la transmission s'est inventé d'autres solutions.

Le cosmopolitique est une notion spéculative, bien sûr, et ses effets doivent porter d'abord sur la manière dont nous nous comprenons nous-mêmes et comprenons les autres par contraste avec nous-mêmes. Ainsi, afin qu'il ne s'identifie pas avec la notion assez peu intéressante d'un « retour du religieux », au sens où le dénonce Marcel Gauchet³, il suppose que l'opposition dramatique entre le choix du religieux et le choix du politique telle qu'elle a été mise en scène par ce même auteur soit renvoyée à l'ordre de justifications qui peuvent, comme telles, être remises en histoire. Remettre en histoire des choix qui se présentent comme mutuellement exclusifs, en l'occurrence « ou bien la soumission à un ordre intégralement reçu, déterminé d'avant et du dehors de notre volonté ; ou bien la responsabilité d'un ordre reconnu procéder de la volonté d'individus réputés eux-mêmes préexister au lien qui les tient ensemble⁴ », est évidemment ce que je poursuis tout au long de cet essai. Mais cette remise en histoire impose maintenant quelques nouveaux ingrédients. Le cas de la psychanalyse montre de mon point de vue que, pour nous comprendre nous-mêmes, nous avons besoin des « autres », ou plus précisément nous avons besoin d'une remise en question frontale des idées que nous nous faisons

du problème que pose un double jeu de mot référencié, je préfère, suivant en cela Alfred North Whitehead, reprendre le terme ancien et marquer par là la dimension problématique, spéculative, qui lui reste attachée.

3. M. GAUCHET, *Le Désenchantement du monde*, Gallimard, Paris, 1985.

4. *Ibid.*, p. XIII.

du contraste entre « nous » et les « autres ». Car la psychanalyse comme aussi, très probablement, ces autres métiers impossibles que sont gouverner et transmettre, ne sont pas seulement vecteurs de l'opposition entre le caractère réputé « enchanté » du monde « non moderne » et le tout aussi réputé « désenchantement » du monde moderne. Ils en sont aussi victimes, condamnés à revendiquer un statut qui ne leur convient pas et les réduit à la caricature d'eux-mêmes ⁵.

C'est à Tobie Nathan et à Bruno Latour que je demanderai les instruments permettant de compliquer cette opposition.

Côté « non moderne », la distinction entre clôture logique et identité close, dont Nathan a fait l'expérience première non dans une peuplade archaïque mais dans Le Caire des années cinquante, comme aussi la pratique même de la consultation « ethnopsychiatrique » permettent de mettre une pointe d'humour dans le grand thème de la soumission à un ordre intégralement reçu, un humour dont, apparemment, les intéressés ne manquent pas, qui se gaussent

4. *Ibid.*, p. XIII.

5. Alors que je souligne le fait que notre tradition est constitutive-ment politique, le lecteur futé aura remarqué que je suis restée muette quant aux praticiens de ce « métier impossible », gouverner, que l'on appelle les « hommes (et femmes) politiques ». C'est en effet que je ne sais rien de ce qu'est leur activité en tant que pratique, je ne sais rien de ses exigences, à part celle d'être élu, et je suis incapable de repérer les obligations auxquelles elle souscrit, à part celle de faire de l'opposition quand on est dans l'opposition ou se plier aux nécessités de la situation quand on est au gouvernement. Ce « je ne sais rien » empirique traduit une situation, qu'on appelle « crise du politique ». La question, ici, n'est pas tant de savoir si les instances politiques sont en mesure de résister aux impératifs que l'on dit économiques. La crise tient à leur incapacité de faire exister le problème politique que constitue le pouvoir de ces impératifs c'est-à-dire de se présenter eux-mêmes comme praticiens face à ce problème.

de la manière dont nous les jugeons⁶. Il ne suffit pas d'abandonner, ce que fait très bien Marcel Gauchet, la représentation du pauvre sauvage impuissant se donnant l'illusion qu'il peut soumettre les forces de la nature à sa magie. Il faut encore donner tout leur poids *technique* à certains des termes que Gauchet emploie, de fait, à propos de la logique religieuse, lorsqu'il parle notamment de « l'essentielle conformité supposée de l'expérience collective à sa loi ancestrale » (p. 25) et de la religion sauvage qui scinde « l'actuel d'un originel réputé en rendre exhaustivement raison » (p. XVI). « Supposé » et « réputé » sont des termes profondément ambigus, qui marquent certainement le refus de « psychologiser », sous forme de croyance, ce que Gauchet assigne à une logique. Mais ce refus est encore une demi-mesure. Si nous suivons la proposition selon laquelle cette logique est elle-même opérante, position et solution d'un problème technique, l'opposition entre « religieux » et « moderne » perd beaucoup de son caractère dramatique. Les adjectifs « ancestral » et « originel » ne désignent plus en effet alors des références fondant une identité, mais caractérisent des opérateurs logiques qui sont partie prenante d'une pratique, celle par où se fabrique et se transmet une culture. Et ils sont parfaitement capables d'ailleurs d'opérer selon des modalités différentes selon les différentes pratiques relevant d'une culture. Ils font exister une contrainte logique et syntactique sur les énoncés sans traduire pour autant une adhésion identitaire. Ils ont, dès lors, le même caractère robuste que la culture elle-même. En d'autres termes, ils n'autorisent pas une opposition fatale entre une cohérence religieuse fondée sur un passé intangible et une cohérence politique intégralement référée à l'avenir, mais

6. Voir T. NATHAN, « Manifeste pour une psychopathologie scientifique », in *Médecins et sorciers*, *op. cit.*, p. 7 et p. 43.

mettent en problème la disqualification que nous avons opérée de techniques non modernes robustes. Le grand thème du désenchantement ne justifie-t-il pas d'ailleurs sur un mode logique des interdits, des persécutions, des réglementations, des monopoles professionnels, qui se sont chargés de détruire par la violence ce qui était bel et bien robuste mais dont nous disons maintenant la perte « logique » ?

Côté « moderne », le Parlement des choses de Bruno Latour fait exister sur le mode du problème à résoudre cette Constitution moderne qui semble traduire le désenchantement du monde puisqu'elle oppose sur un mode typiquement antifétichiste la nature non intentionnelle et la société qui doit « décider », sans modèle ni norme qui la transcende. Cette Constitution nous voue à laisser proliférer sans trop les penser les hybrides ou les faitiches que nous fabriquons et qui nous fabriquent. Elle a permis par exemple à Daniel Cohen, promoteur en France de la lecture du génome humain, de renvoyer au « politique » les décisions qui devront être prises quant à l'usage des données et des techniques produites dans son laboratoire : cet usage sera ce que « nous » entendrons qu'il soit. Mais ce « nous », purement humain et en apparence décisionnel, interviendra dans une situation déjà saturée de décisions prises au nom de la technique, de la science et de la rationalité. Il sera déjà lui-même constitué de nouveaux hybrides, ou supposés tels, puisque les politiques demanderont d'abord aux experts de leur dire qui « nous » sommes, du point de vue scientifique, c'est-à-dire ce qu'est le génome, ce qu'est une maladie génétique, ce qu'est un groupe à risque, ce qu'ils peuvent craindre, ce qu'ils doivent espérer⁷. Le Parlement des choses correspond à une

7. Le mythe correspondant est inventé par Stephen Hawkins à la dernière page de sa *Brève Histoire du temps* : lorsque les physiciens se seront

délocalisation de la politique qui peut être mise sous le signe d'un énoncé d'ascendance leibnizienne : « Tout n'est pas politique, mais il y a du politique partout. » Et, partout où il y a du politique, il s'agit d'abandonner explicitement la référence fondatrice de notre politique, qui la renvoie à la « volonté d'humains réputés préexister au lien qui les tient ensemble », et d'affirmer hautement que nous tenons ensemble par des liens et des hybrides que nous fabriquons et qui nous fabriquent.

La question cosmopolitique n'est donc pas du tout celle d'un « réenchantement du monde », mais d'une mise en coexistence de pratiques techniques disparates, correspondant à des entre-captures distinctes, caractérisées par des contraintes logiques et syntactiques différentes. Suffit-il, pour la résoudre, de réduire disparate, distinction et différence au minimum ? C'est ce que Bruno Latour semblait penser il y a quelques années⁸, lorsqu'il a présenté un contraste que l'on pourrait considérer comme seulement quantitatif entre les « réseaux courts » des non-modernes (où les hybrides appartiennent à une ethnie et n'ont pas vocation de participer au recrutement du maximum d'humains et de non-humains), et les réseaux longs modernes (qui peuvent aller d'un protocole expérimental faisant exister une carte génétique jusqu'à la redéfinition de ce qu'« est » un humain selon qu'il appartient à tel ou tel groupe à risque).

mis d'accord sur ce qu'est l'univers, c'est-à-dire *comment* il convient de le décrire, tous, philosophes, religieux, etc., pourront se réunir pour débattre du pourquoi *de ce comment*. On peut également penser à la manière dont certains acceptent de penser le destin humain dans la perspective temporelle de la mort du soleil, ou de l'ensemble des étoiles.

8. Au moment où j'écris ces lignes, Latour a remis cette distinction sur le chantier, ce que traduit bien sa création du terme « faitiche », que je lui ai empruntée. La discussion critique qui suit ne s'adresse donc pas à l'auteur, mais à une position dont l'intérêt est qu'elle ait pu, un moment, le tenter.

Les réseaux-rhizomes⁹ longs sont, selon Latour, la caractéristique de notre modernité. Et ils imposent en effet à ceux qu'ils connectent la condition qui me semble caractériser tant le laboratoire technique moderne que le Parlement des choses. Selon cette condition, tout ce qui peut sembler « condition » n'y a en fait titre que de contrainte dont la signification a été stabilisée, mais peut être transformée. Le changement continu de signification est même la règle lorsque le réseau, en s'allongeant, connecte, fabrique et réinvente des éléments toujours plus disparates de ce que nous appelons nature et de ce que nous appelons société. La différence entre long et court cesserait alors d'être quantitative. Elle deviendrait une différence active, le « refus de la condition moderne » traduisant l'opposition active du réseau court à son allongement. Et cette différence devrait alors devenir matière à contraste non pas seulement entre « nous modernes » et les « autres » non modernes, mais aussi entre nos différentes pratiques techniques, par exemple entre les réseaux longs dont participe la « métallurgie », et ces réseaux qui auraient nettement avantage à rester courts¹⁰ dont est partie prenante la « psychanalyse ». La distinction entre réseaux longs et réseaux courts poserait donc un pro-

9. Le réseau long, toujours en construction, a les traits du rhizome de DELEUZE et GUATTARI (*Mille Plateaux*, *op. cit.*), à ceci près – rhétorique moderniste traduisant un problème politique – qu'il se présente sur le mode du réseau idéal, caractérisé par des conditions et par une finalité (voir l'organisme comme prétendant constituer la fin du fonctionnement des organes dans *Mille Plateaux*).

10. Lorsque les psychanalystes entrent dans un réseau long, comme cela a été le cas à propos de la politique des drogues, le résultat est politiquement désastreux (voir I. STENGERS et O. RALET, *Drogues, le défi hollandais*, coll. « Les empêcheurs de penser en rond », Delagrangé, Paris, 1991) ; voir aussi, pour leur rôle dans la gestion des problèmes posés par les techniques de procréation « artificielle », M. TORT, *Le Désir froid*, La Découverte, Paris, 1992).

blème cosmopolitique de coexistence entre pratiques qui ne sont pas seulement différentes mais définissent très différemment les « conditions de l'échange » avec d'autres pratiques.

Dans *Nous n'avons jamais été modernes*, Bruno Latour plaidait néanmoins pour un traitement symétrique des réseaux longs que construisent les modernes et des réseaux courts des non-modernes. Et il avait raison de le faire si la symétrie signifie l'absence de « causalité à portée longue » telle que la modernité, l'objectivité, la rationalité, etc., qui sont faites pour permettre de dire ce dont « manquent » les réseaux courts. De tels attributs relèvent, rappelle-t-il, de la logistique des réseaux longs. « Il faut dire d'eux ce que de Gaulle disait de l'intendance : "l'objectivité suivra". Donnez-moi des réseaux longs, et je vous fournirai, par surcroît, toute l'objectivité dont vous aurez besoin. Inversement, l'objectivité n'est pas ce monstre froid qui mettrait en péril l'ensemble des cultures traditionnelles. Sa présence ne suffit pas à briser la ressemblance des collectifs ¹¹. » L'argument de symétrie proposé par Latour ouvre donc le problème de la comparaison, c'est-à-dire aussi de la mise en coexistence, qu'interdisait l'asymétrie radicale du grand partage. Mais il ne le résout pas.

Plus précisément, on peut affirmer que le traitement symétrique des réseaux est parfaitement légitime en tant qu'exigence relevant d'une pratique scientifique, celle de l'« anthropologie symétrique » que défend en effet Latour dans *Nous n'avons jamais été modernes*. L'anthropologie symétrique, comme toute autre science, affirme ses exigences et fait exister ses obligations, et la symétrie, ici, a

11. B. LATOUR, « Note sur certains objets chevelus », in *Pouvoir de sorcier, pouvoir de médecin, Nouvelle Revue d'ethnopsychiatrie*, vol. 27, 1995, p. 30.

statut d'exigence : « J'exige de pouvoir décrire et comparer sans avoir à reconnaître d'obstacle intrinsèque à cette comparaison. » Mais une exigence crée un problème et ne garantit pas une réponse qui la satisfasse. Elle constitue le risque propre des « anthropologues symétriques » et les oblige en effet à évaluer au plus précis ce que d'autres présentent comme « obstacle intrinsèque ». Démarche féconde lorsqu'elle met nos propres pratiques à l'épreuve de la symétrie puisque l'anthropologie symétrique entre de ce fait en controverse généralisée avec l'ensemble de nos prétentions à être différents, rationnels, objectifs, etc. L'anthropologie symétrique nous met même sur la piste du nouveau type de protagoniste que pourrait susciter une science « humaine » qui ne soit pas moderniste, c'est-à-dire qui porte sur des pratiques parfaitement capables de mettre en risque celui qui entreprend de les représenter. L'anthropologue symétrique tente, à ses risques et périls, de « nous » représenter, de représenter nos pratiques dites modernes, sur un mode qui est distinct de celui sur lequel les praticiens qu'il représente se présentent eux-mêmes. Les praticiens modernes, représentés sur ce mode, gardent leur singularité mais perdent le pouvoir de disqualifier. L'obligation à laquelle répond le risque pris par l'anthropologue symétrique est donc de devenir capable de « nous » présenter sur un mode qui ne soit pas fatal aux « autres ».

Que la notion de Parlement des choses soit issue de l'anthropologie symétrique n'a rien que de très normal. Toute entreprise nouvelle cherche et invente le lieu où elle pourra faire une différence, les pratiques, politiques en l'occurrence, qui devraient prendre en compte les exigences et les obligations qu'elle fait exister. Mais la question cosmopolitique impose, quant à elle, de construire les mots qui ralentissent le problème, qui l'empêchent de se précipiter vers une solution, et notamment vers la perspective d'un « tri » entre pratiques devenues compa-

rables, qui laisserait se profiler la dangereuse figure d'un « jardinier » effectuant les comparaisons et fixant les critères du tri ¹².

A l'exigence de symétrie de l'anthropologie correspond alors l'obligation d'avoir à reconnaître que cette exigence situe l'anthropologue. Le « nous » qui symétrise ne parle pas « pour tous », avec des mots qui vaudraient également pour nous et pour ceux que nous avons à rencontrer. Ils peuvent *faire allusion* à la nécessité d'un « tri », variante intéressante de la notion d'épreuve puisqu'en chimie le tri est toujours relatif à des propriétés différentielles que met en scène une épreuve (chauffer, faire réagir, dissoudre, etc.). Mais l'allusion ne résout pas le problème, préalable à l'épreuve, des conditions de l'échange effectif, de la mise en présence effective des protagonistes. Où l'on fait retour, enfin, à la question « comment vivre avec les Yorubas ? », non pas au sens où le problème serait résolu, mais au sens où il peut commencer à être posé. Si le tri n'est pas affaire de science, mais renvoie à nouveau à un problème technique qui ne peut être posé qu'« avec » les

12. Dans *Nous n'avons jamais été modernes* (op. cit., p. 182-184) figure un tel programme de tri : « Conservons avant tout ce qu'ils [les non-modernes] ont de meilleur, leur aptitude à réfléchir de façon exclusive à la production des hybrides de nature et de société, de chose et de signe, leur certitude que les transcendances abondent, leur capacité à concevoir le passé et l'avenir comme répétition et renouvellement, la multiplication d'autres types de non-humains que ceux des modernes. En revanche, nous ne saurions garder l'ensemble des limites qu'ils imposent aux dimensionnements des collectifs, la localisation par territoire, le processus d'accusation victimaire, l'ethnocentrisme et, enfin, l'indifférenciation durable des natures et des sociétés. » Qui, ici, est le « nous » ? Sommes-nous sûrs de la définition de ce que « nous » rejetons ? C'est certainement ce qui nous pose problème, mais ce sont peut-être aussi, énoncées dans un langage qui les disqualifie, les *conditions* que les cultures « non modernes » pourraient refuser de mettre à l'épreuve, opposant leurs propres obstacles, la singularité intrinsèque de leurs réseaux courts, à la mise en symétrie généralisée.

Yorubas, comment pouvons-nous construire ce problème de telle sorte qu'il ne fasse pas de nous des « anges », capables de tout comprendre, de tout partager... et donc de tout trier ?

Nous, qui ne sommes pas des anges mais pensons en termes politiques, devons donc nous créer à nous-mêmes des obstacles qui nous empêchent de nous précipiter vers les autres en exigeant d'eux qu'ils ressemblent à ce que nous pourrions devenir, qui nous permettent d'entendre leurs conditions, les conditions qu'ils mettent à l'échange. C'est *notre* problème. Sa construction ne garantit en rien que les « Yorubas » viendront au rendez-vous (pas plus que la construction d'un dispositif expérimental ne garantit que l'être à mobiliser acceptera ce rendez-vous). Nos mots sont relatifs à nos pratiques et nous leur demandons ici de dire les obligations qui nous guident là où les anges craignent de s'aventurer.

6

Nomades et sédentaires ?

Afin de construire les mots qui fassent exister les obligations de ce que j'appelle « cosmopolitique », j'ai choisi de recourir à une distinction dangereuse, parce que chargée de significations préalables et prête donc à tous les malentendus : la distinction entre nomades et sédentaires. Le point intéressant de ces malentendus est qu'ils vont dans tous les sens. On sait le rejet dont les nomades font l'objet dans nos pays de sédentaires. Mais inversement, lorsque la distinction devient opposition métaphorique, ce sont les sédentaires qui deviennent objet de mépris, eux qui s'accrochent à des territoires existentiels, professionnels ou culturels, et refusent les épreuves de la modernité. Le sédentaire appartient alors à l'opinion tandis que le nomade accepte, en termes poppériens, de se détacher de ce qu'il croit afin de le mettre à l'épreuve et d'aller là où le mène un problème.

J'ai fait ce choix risqué parce que la problématique écologique dans laquelle je me situe offre l'exemple d'une utilisation assez intéressante de ce type de distinction-opposition. Les modèles de croissance de populations dans un milieu aux ressources limitées mettent en scène deux paramètres, dont dépend le « succès » d'une population.

Le paramètre «*r*» traduit le taux de reproduction, alors que le paramètre «*K*» traduit la capacité du milieu à satisfaire les besoins de la population, c'est-à-dire en fait la capacité de la population à exploiter les ressources de son milieu. On parle de stratégie «*r*» lorsqu'une population se reproduit à toute vitesse, et de stratégie «*K*» lorsqu'elle est constituée d'individus capables d'inventer-profiler d'opportunités offertes par le milieu. Deux points intéressants caractérisent ce mode de description écologique. D'abord, le fait que les stratégies sont en tension. Par exemple, on ne peut à la fois augmenter la vitesse de reproduction et l'intensité des soins parentaux dont ont besoin les jeunes capables d'apprendre, c'est-à-dire de conférer un sens à la notion d'opportunité¹. Ensuite, le fait que la différence entre stratégies n'a de sens que comparativement, lorsque deux espèces sont en interaction. Ainsi, il semble que, de manière générale, l'interaction entre prédateurs et proies, lorsqu'elle a une certaine stabilité, implique des prédateurs «plus *K*» et des proies «plus *r*».

Se laisser guider par l'écologie pour mettre en œuvre la distinction entre nomades et sédentaires implique deux contraintes : d'abord, ne pas définir négativement une catégorie par rapport à l'autre, comme l'opinion est définie négativement par rapport à la raison, mais en faire

1. Si l'on voulait être tenté de transférer ce type d'analyse aux populations humaines, il faudrait emprunter la voie marxiste, et accepter par exemple la définition du salariat comme rapport social, car c'est la seule où le terme de «stratégie» peut être transféré de manière intéressante, sans produire une naturalisation stupide des rapports conflictuels. La production et la reproduction de la force de travail du médecin sont nettement plus coûteuses que celles de l'infirmière, plus vite formée, moins bien payée, à temps de vie (carrière) nettement plus bref. Corrélativement, le médecin est habilité à prendre des décisions, à exploiter pleinement les ressources de son environnement médical alors que l'infirmière est censée se borner à savoir comment mettre en œuvre celles qu'on lui désigne.

deux catégories positives en tension ; ensuite, les définir toutes deux relativement à une interaction bien définie. En d'autres termes, il ne s'agit pas d'identifier « des nomades » et « des sédentaires », mais, *par rapport à chaque interaction donnée*, un contraste dont la portée n'excède pas cette interaction. Celui qui apparaît comme « sédentaire » à partir d'une interaction donnée peut nomadiser dans d'autres espaces, que ne conçoit même pas le « nomade » qui le juge, et par rapport auxquels ce juge pourra être lui-même jugé désespérément sédentaire, désespérément accroché à un territoire qui donne ses limites et ses conditions aux risques qu'il prend.

Bien sûr, l'expérimentateur se jugera nomade : quels risques ne prend-il pas, lui qui ose « déléguer » des électrons invisibles, « faire agir » des champs impalpables, lui qui a repris pour les faire muter les termes les plus anciens de notre tradition, particule, élément ou atome. Et le théoricien, qui a osé nier l'évidence de la simultanéité à distance, qui spéculé aujourd'hui sur des univers multiples connectés par des « trous de vers », ne fait-il pas la preuve qu'aucun risque, aucun obstacle associé au bon sens ne le fait reculer ? Mais suggérez-lui de prendre au sérieux la question de l'irréversibilité, et vous le verrez scandalisé et apitoyé, comme si vous veniez de commettre un impair. Et soumettez à l'investigation par les sociologues relativistes les risques qui se prennent dans les laboratoires et dans les bureaux des théoriciens, et vous verrez se dessiner l'image d'une population sédentaire, apparemment définie par des croyances et des confiances qu'il faut respecter peut-être mais certainement pas prendre au sérieux. Quant aux sociologues relativistes eux-mêmes, qui se définissent en nomades par rapport aux scientifiques sédentaires qu'ils étudient sans partager leurs « croyances », ils pourront sans problème être identifiés par leur confiance dans le caractère déterminant des causalités sociales, par les catégories

du territoire « sociologique » à partir duquel ils jugent le caractère territorial et conditionnel des risques scientifiques. La série des disqualifications pourrait continuer. Le scientifique poppérien rit du psychanalyste incapable du risque de la réfutation, et le psychanalyste ricane du caractère limité des risques pris par le physicien, qui met entre parenthèses sa subjectivité quitte à venir sur le divan de l'analyste se reconnaître soumis comme les autres aux fantasmes les plus archaïques.

L'avantage du contraste entre nomade et sédentaire est donc de rappeler que l'opposition pratiques modernes-pratiques non modernes se double d'un rapport de conflit généralisé entre les pratiques dites modernes. Et que la seule communauté entre pratiques modernes face aux non modernes n'est pas le risque de la nomadisation qu'elles auraient en commun, mais le jugement qu'elles acceptent toutes selon lequel, lors d'une rencontre, est identifié comme le plus moderne et le plus rationnel celui qui peut désigner l'autre comme plus sédentaire que lui. Dans la mesure où nous n'acceptons pour terrains de rencontre que ceux qui, par principe, éliminent toute référence à une intentionnalité invisible, ce principe assure le seul jugement unanime dont soient susceptibles les praticiens modernes, celui qu'ils passent à l'encontre des non-modernes « territorialisés par l'invisible ».

Corrélativement, le contraste que je construis permet de ne pas opposer modernes et non-modernes. La question cosmopolitique ne commence pas aux frontières de la modernité, mais à l'intérieur même de la définition que nous avons inventée du politique, c'est-à-dire avec la disqualification du « sédentaire » qu'elle risque bien de comporter. Car c'est cette disqualification que pourrait bien entraîner l'« obligation » au nomadisme, l'obligation d'avoir à accepter comme norme l'épreuve d'une rencontre qui va mettre en question les catégories territoriales de chacun. Selon la

définition politique du Parlement des choses, la valeur d'une pratique tient à la manière dont ses représentants acceptent de s'exposer, de mettre en jeu ce à quoi, pourtant, ils tiennent. Mais cette définition est redoutable, du point de vue cosmopolitique, car elle ne prend pas en compte une dimension redoutable du nomadisme. Celui qui se glorifie d'être nomade se glorifiera d'être parfaitement à sa place au Parlement des choses : partout où les exigences de sa pratique peuvent être satisfaites, le nomade est chez lui. Rien, dans le Parlement des choses, ne l'oblige à porter attention aux effets de son passage, sinon les conflits, rivalités et négociations par où d'autres contestent la légitimité de ses exigences, créent pour lui des risques nouveaux, le contraignent à de nouvelles formulations. Ce qui signifie que, même lucide au sens auquel oblige la politique, ou le laboratoire technique moderne, même capable de réinventer la signification du territoire de sa pratique, le chercheur qui vit sa pratique selon les valeurs du nomadisme n'est pas du tout préparé à rencontrer celui qui refuse de coopérer, de jouer le jeu, de s'intéresser aux épreuves qui correspondent à ces valeurs. Sauf en « tolérant » le ralentissement qu'impose parfois un tel refus. Malédiction !

« Vos épreuves ne me concernent ni ne m'intéressent » : par un énoncé de ce genre, par son rire, son indifférence ou son silence, le sédentaire ne se présente pas par défaut au sens où il ne serait *pas encore* représentant actif, politique, de sa pratique. Il se présente sur le mode de l'affirmation, et met le nomade devant un dilemme : soit poursuivre son chemin, profiter du rapport de force et de l'absence de résistance articulée, argumentée ; soit s'arrêter et se demander à quoi il a affaire. Cette alternative dessine la bifurcation entre politique et cosmopolitique, entre l'affirmation d'un principe universel de capture politique et la question tout aussi universelle des valeurs d'une écologie des pratiques en tant que telle.

Lorsque j'ai, dans *La Guerre des sciences*, présenté le défi auquel répond ce que j'appelle une écologie spéculative des pratiques, j'ai exclu la possibilité qu'elle devienne source de valeurs auxquelles toutes devraient se soumettre, au nom desquelles la place et les relations de chacune puissent être déterminées. Je n'enfreins pas ici cette contrainte, car la question qui se pose maintenant n'est pas celle d'une soumission mais d'un arrêt, d'une question, d'un recul face à la tentation de passer de « il refuse de coopérer » à la conclusion « il n'a rien à opposer, rien à dire, aucune obligation à proposer, aucune exigence à faire valoir ».

Prenons un exemple désormais assez connu, celui de l'entreprise de déchiffrement du génome humain. J'ai déjà utilisé cet exemple pour en dire la dimension évidemment politique. Le scandale le plus criant est alors le vide qui règne là où devraient se presser une foule de protagonistes, représentant l'ensemble des intérêts mis en jeu par l'innovation technique qui se prépare. Quels effets les tests génétiques en préparation auront-ils en matière d'embauche, d'assurance ? Comment vivront ceux qui se sauront appartenir à un « groupe à risque » ? Comment vivront les parents qui croient savoir que leur enfant, devenu adulte, aura telle maladie avec telle probabilité ? Comment se négocieront, sur fond de quelle passion, de quelles revendications angoissées, de quelles pressions économiques ou politiques, la définition des maladies pour lesquelles le test sera disponible, alors que s'accumulera sereinement le nombre de tests possibles, et le nombre d'études statistiques mettant au jour des corrélations permettant de conférer une signification à de nouveaux tests ? Le silence ou la propagande arrogante prévalent aujourd'hui, accompagnés d'une référence au « politique qui décidera », alors que cette « instance politique » n'aurait de sens que si à la propagande se substi-

tuait le brouhaha du « Parlement des choses » au sens politique. Ce qui impliquerait que le « vide » soit désigné comme la question primordiale et que soit mis en place l'ensemble des dispositifs susceptibles de compliquer le problème, de susciter la présence de tous ceux qui pourraient devenir capables de participer aux risques, aux choix, aux décisions.

Cependant, si la question politique était, utopiquement, résolue, si le Parlement des choses, délocalisé à travers la cité, transformait en aventure collective ce qui, aujourd'hui, est matière à stratégies professionnelles et industrielles, resterait à entendre le silence, un autre type de silence. Qui sommes-nous pour prendre la mesure de ce que nous sommes en train de décider entre nous ? Savons-nous bien que nous allons connecter, et donc transformer par entre-captures multiples et partiellement imprévisibles, des histoires qui, sur terre et jusqu'ici, étaient distinctes ? Un silence qui accueille et réponde à ce que Whitehead a appelé le « cri » d'Olivier Cromwell, tel qu'il « se répercute à travers les âges : “Mes frères, par les entrailles du Christ, je vous en conjure, songez que vous êtes peut-être dans l'erreur².” »

Ce silence ne signifie pas un interdit, une borne face à laquelle chacun devrait s'incliner. Il ne traduit, en tant que tel, aucun pouvoir, il ne donne aucune réponse. Il n'a de sens qu'à conférer à la question sa dimension cosmopolitique, à créer l'espace où puisse devenir présente la voix de ceux qui se taisent. Et ce silence permettrait peut-être d'entendre d'autres voix, celle par exemple d'une mère africaine atteinte du sida, qui refuse l'avortement thérapeutique proposé : « J'ai le sida et je ne suis pas morte. Je

2. A. N. WHITEHEAD, *La Science et le Monde moderne*, Éditions du Rocher, Paris, 1994, p. 34. Cette traduction française de *Science and the Modern World* est malheureusement très peu fiable.

suis donc protégée, et mon enfant le sera³.» Ce que nous appelons « probabilité », ou « groupe à risque », n'a aucune signification pour elle, et non par ignorance. Les risques que prend cette mère ne sont pas définis par les probabilités, mais par le mode de nomadisme propre à sa culture, qui implique d'autres espaces où notre définition « scientifique » de la maladie n'a pas de signification, ou plus précisément pas de signification très intéressante.

La conséquence immédiate de la définition politique, et non cosmopolitique, d'une question telle que celle de la mise en histoire technique, politique, industrielle et juridique du génome humain est que chacun se voit contraint à argumenter sur un terrain prétendument commun, ce qui signifie que l'ensemble des arguments mobilisés devront se donner le mode d'existence de contraintes négociables, respectant les règles du jeu politique. Et ceux qui voudraient faire passer leur conviction que la question n'est pas « seulement politique » seront alors tentés d'employer des mots d'ordre tout terrain, de recourir à des interdits qu'ils prétendront universels, tel le caractère sacré de la vie, ou le caractère intangible des séparations instituées par la nature. C'est alors que surgira l'opposition que je veux éviter, celle que permet d'éviter la différence *relative* entre nomade et sédentaire, l'opposition globale et statique entre les valeurs nomades de la modernité et les valeurs sédentaires de la tradition. Car la tradition, présentée comme purement sédentaire, associée à des interdits non négociables, ne peut plus alors être source de problème, de distinction, d'intelligence. Dans ce lieu où s'élabore l'articulation des mesures que nous sommes capables de construire et où se négocient les hybrides en relation avec lesquels nous prenons le risque de nous

3. Je dois bien sûr cet exemple à Tobie Nathan. Qu'il en soit remercié.

transformer, elle fera figure d'obstacle ne valant que si un rapport de force l'impose : elle sera ce dont parlent les chercheurs « modernes » entre eux, les « gêneurs » qu'il faut bien *tolérer*, qu'il faut écouter avec courtoisie⁴.

La pierre de touche de la cosmopolitique est donc la « déterritorialisation » qu'impose à l'ensemble des pratiques nomades modernes la question ouverte par celui qui se présente, à propos d'un problème donné, comme sédentaire refusant de jouer le jeu. L'obligation qui en découle, du point de vue de la politique, est le respect, au sens de William Blake, de la question ouverte. Maudit soit le politique qui somme l'autre de « s'exprimer comme les autres », de faire valoir les contraintes qu'il veut voir reconnues, et qui, ensuite, écoute les arguments extorqués avec tolérance, pour faire plaisir à celui qui ne se rend même pas compte qu'il est impossible de les prendre en compte comme tels. Et cela même si le rapport de force nécessitera, le cas échéant, d'en réinventer quelques conséquences selon la mesure commune qu'il s'agit de construire.

Je l'ai souligné, la question cosmopolitique ne commence pas aux frontières de la modernité. Elle est partout, quoique tout ne soit pas cosmopolitique⁵. Et elle

4. La situation est un peu similaire à celle à partir de laquelle j'ai identifié le « charlatan moderne » dans « Le médecin et le charlatan » (*in Médecins et sorciers, op. cit.*) : ce guérisseur prétend prouver le bien-fondé de sa technique à partir d'arguments qui ressemblent à ceux qui désignent l'art de la preuve au sens scientifique moderne. Il devient dès lors la caricature qui permet de disqualifier l'ensemble des savoirs thérapeutiques « non modernes ».

5. Cette distinction leibnizienne est précieuse car, comme tout ce qui nous vient de Leibniz, elle rappelle l'art du problème et fait reculer les solutions qui se précipitent. Rappelons que les non-modernes pratiquent ce type de distinction. Tout n'est pas à traiter sur le mode du message à déchiffrer, traduisant une intentionnalité invisible. C'est en dernier recours qu'une famille adresse l'un de ses membres à un maître de l'invisible. Mais la possibilité d'une intentionnalité invisible n'en est pas moins présente dans la gestion « laïque » des problèmes.

est en particulier présente au cœur même des pratiques nomades modernes. Si ce n'était pas le cas, la distinction entre nomades et sédentaires n'appartiendrait pas à l'écologie des pratiques. Elle ne pourrait jamais être qu'un garde-fou que les modernes s'imposeraient à eux-mêmes, une forme de tact qui devrait prévaloir dans leur rapport avec les non-modernes. La question cosmopolitique et la distinction entre dimensions nomades et sédentaires d'une pratique, qui me permet de la mettre au travail, sont présentes, mais se présentent le plus souvent sous la forme d'un malaise et d'une hostilité.

Lorsque les sociologues des sciences lisent des « croyances » présumées et prolongées par les pratiques scientifiques, pourquoi les scientifiques devraient-ils se sentir attaqués, ou bien pourquoi, plus précisément, se sentent-ils bien moins attaqués que mécompris ? C'est qu'ils savent que ce terme de « croyance », dans la bouche de ceux qui les décrivent, sonne ironiquement, alors que, pour eux, ce qui est désigné comme croyance est le possible actualisé, ou en processus d'actualisation, que célèbre l'existence de leur laboratoire. La pratique de laboratoire ne peut se dire pleinement que dans la dualité d'une exigence nomade et d'une affirmation sédentaire. Et cette affirmation, de ne pas avoir les mots pour se dire parce que les mots dont elle aurait besoin n'appartiennent pas au registre politique, se masque et parade sous les apparences de prétentions à la vérité ou à l'objectivité, et se réduit dès lors à la vocation arrogante de découvrir, au-delà de l'illusion, une vérité non susceptible d'échange, que tous devraient célébrer dans les mêmes termes⁶. Parce que le

6. Voir, ces temps derniers, les péripéties de l'affaire « Sokal » et le ressentiment des physiciens qui trouve là à se manifester. Ce ressentiment, qui se traduit par des interdicts assez attristants opposés à tous ceux qui entendent parler de physique sans s'incliner devant son objectivité,

« fait expérimental » n'a les mots pour se célébrer que dans les échanges entre collègues, il n'a que de pauvres mots, vulnérables à tous les détournements. Le paradigme de Kuhn traduit assez bien les limites du mode d'existence territorial lorsqu'il se vit en vase clos, sans ce que Tobie Nathan appellerait une contrainte à l'échange, une obligation à accueillir celui qui vient d'ailleurs, à apprendre à le rencontrer.

C'est pour permettre une rencontre plus « civilisée » que Bruno Latour a introduit le terme « faitiche », qui doit empêcher le visiteur critique de caractériser en termes de « croyance » ce que font exister les laboratoires. La référence au faitiche devrait contrecarrer l'intention polémique, qu'aucune courtoisie académique au monde ne pourra dissimuler, qui mène les sociologues ironistes à visiter les laboratoires. Ils y vont, certes, en nomades : contraints par d'autres risques, animés par d'autres exigences, ils ne font que passer. Mais pourquoi ne s'arrêteraient-ils pas, en visiteurs civilisés ou en bons anthropologues (symétriques), autour du feu, ou plutôt du percolateur, de ceux qui les accueillent ? Pourquoi n'écouteraient-ils pas les espoirs et les doutes, les rêves et les effrois⁷ qui s'y expriment en d'étranges idiomes car ils impliquent à la fois la fabrication

marque bien les effets désastreux d'une écologie des pratiques dominée par les valeurs nomades.

7. Effroi et frayeur pourraient fonctionner comme des synonymes, mais j'ai choisi, dans la suite du texte, de conserver à « frayeur » sa relation privilégiée avec les pratiques thérapeutiques, alors qu'effroi prend un sens technique différent, neutre par rapport à toute dimension psychopathologique. Il s'agit notamment de rompre le cercle « transfert-contre-transfert », qui, chez Devereux mais déjà chez Freud, permettait de passer un peu trop vite de la question de la « méthode » à celle de la « thérapie ». Les mots utilisés pour caractériser les controverses suscitées dans les champs du savoir me semblent ne pas devoir communiquer avec ceux qui permettraient à certains de désigner les symptômes que recouvriraient ces controverses.

et l'autonomie vocationnelle des faitiches ? Pourquoi ne racontent-ils pas, eux aussi, dans l'étrange idiome qu'ils parlent eux-mêmes pour leurs propres célébrations, les doutes et les espoirs, les rêves et les effrois dont ils ont fait l'expérience ici ou ailleurs, au cours de leurs pérégrinations ? Car ces choses doivent se dire dans la langue du praticien qui les éprouve, que ses obligations exposent à les éprouver. L'idiome et le faitiche affirment le territoire. On ne comprend jamais tout à fait le rêve de l'autre, ses espoirs, ses effrois, au sens où une traduction exacte pourrait en être proposée, mais on n'en est pas moins transformé : expérience de déterritorialisation qui ne passe pas par les voies de la critique, expérience « transductive ⁸ » sans laquelle toute critique est un jugement et une disqualification.

Au terme « cosmopolitique » correspond ce qui n'est ni une activité, ni une négociation, ni une pratique, mais le mode par où s'actualise la coprésence problématique des pratiques : l'expérience, toujours au présent, de celui en qui passe le rêve de l'autre. Entre-capture non symétrique qui ne garantit rien, n'autorise à rien et ne peut être stabilisée par aucune contrainte, mais par où passant et passeur subissent l'un par l'autre l'épreuve que constitue l'effraction de ce troisième terme « effrayant », non appropriable par une mesure quelconque : « Nous ne sommes pas seuls au monde. »

Exigences et obligations appartiennent, je l'ai dit dans *Cosmopolitiques I*, au régime de la justification. C'est dans leurs termes qu'une pratique peut dire sa propre singularité, ou, le cas échéant, qu'une approche constructi-

8. Le concept de « transduction » a été introduit dans *Cosmopolitiques VI*. Il associe la question de la création (d'un être ou d'un savoir) à la mise en communication problématique entre deux « réélités » hétérogènes.

viste peut interroger la singularité de chacune, la manière dont elle se justifie, les valeurs qu'elle fait exister, sans emprunter les mots usuels qui affirment droits, prétentions, mises en scène hiérarchiques et disqualifications. En ce sens, exigences et obligations ont été pour moi des repères dans une exploration où se jouait la possibilité d'une écologie des pratiques qui ne se réduise pas au conflit généralisé, à l'ordre pyramidal réductionniste ou à la parcellisation instrumentale. Cependant, avec l'introduction du thème cosmopolitique, qui nous expulse du champ jusque-là défini comme isolable en soi des pratiques scientifiques modernes, et nous expulse aussi bien du champ jusque-là défini comme légitime en soi des pratiques politiques, la « justification » des pratiques doit elle aussi être transformée. La question du contraste relatif et local – c'est-à-dire défini à partir d'une rencontre effective où se distribuent les deux termes⁹ – entre composantes nomades et sédentaires confère aux contraintes qui me guidaient, exigence et obligation, une portée nouvelle, affirmative. Le nomade, *moderne ou non*, n'a pas à s'excuser de ce que ses propres exigences le situent, l'attachent au territoire qui est la condition de ses risques, car le fait que sa pratique fasse exister ce territoire, que sa pratique fasse exister une non-équivalence qu'il ne cesse d'y actualiser, constitue en soi un événement, matière à célébration. Il n'a donc pas à s'en excuser, mais il a pour première obligation de le reconnaître.

L'effroi de ce que sa pratique analytique puisse le mener à traduire en termes d'angoisse ce que d'autres vivent comme frayeur est sans doute ce qui a manqué à Georges Devereux, ce qui aurait pu le contraindre à

9. Pour le Yoruba de Nathan, le « médecin moderne » qui vit dans un seul monde, qui s'accroche à la certitude que ce seul monde détient toutes les réponses, est évidemment un sédentaire.

«plier» ensemble l'angoisse et la frayeur plutôt que de se définir lui-même comme essentiellement nomade et les autres comme essentiellement sédentaires. Dans les termes écologiques que je suis ici en train de proposer n'est dangereux, irrémédiablement destructeur et/ou tolérant, que celui qui se croit « purement nomade » car celui-là ne peut définir sa pratique que contre toutes les autres, et ne peut, quelle que soit sa bonne volonté, définir toutes les autres que sur le mode de la tolérance. Du point de vue de celui qui se juge purement nomade, seule la tolérance peut en effet protéger les sédentaires de la conquête, de la destruction ou de l'asservissement auxquels les voue la confrontation avec lui. Mais la reconnaissance, de la part du nomade, de ce que lui aussi a un territoire, n'a rien d'un aveu, elle est bien plutôt une expérience de déterritorialisation relative. Les obligations auxquelles le nomade souscrit ne sont plus alors relatives aux seuls enjeux explicites de sa pratique mais communiquent espoirs et doutes, rêve et effroi, avec l'événement qui effectue la venue à l'existence du territoire en question, avec une création affirmant, par les obligations qu'elle suscite, son autonomie par rapport à ses créateurs. A travers cet événement résonne l'inconnue dont chaque pratique fait exister une dimension nouvelle.

La trahison des diplomates

Revenons en maintenant à la question de la clôture en tant que *condition de l'échange*. En quoi la distinction entre composantes nomades et sédentaires transforme-t-elle le problème de l'échange ? Et, plus précisément, cette transformation ne nous fait-elle pas quitter le domaine défini à l'origine de cette série d'essais, celui d'une écologie des pratiques, auquel correspond le problème des « types » psychosociaux susceptibles d'affirmer et non de subir cette écologie ? Après tout, espoir et doute, rêve et effroi semblent désigner une dimension « purement subjective » de la vie dont la notion de « type » semblait devoir faire l'économie. Parler « du physicien » ou « du biologiste de terrain » n'est-ce pas avoir décidé de faire l'impasse sur ce qui affecte Max Planck, ou Albert Einstein, ou Stephen J. Gould dans leur singularité ? Mais, inversement, faire du rêve ou de l'effroi, par exemple, les ingrédients d'une vie strictement « privée » ou « psychologique », n'est-ce pas oublier que, dans d'autres cultures, les rêves sont des messages qui concernent plus d'un et que la frayeur un ingrédient crucial des rapports entre univers distincts, sources de contraintes qui confèrent aux doutes et aux espoirs les matrices de leurs significations ?

Le partage entre la vie affective « privée » et le type « public » est l'une de ces dimensions du « grand partage » que la question cosmopolitique doit mettre en problème.

L'épreuve à laquelle les cothérapeutes de Tobie Nathan sont désormais contraints, la divination, la prescription et la fabrication d'objets actifs, la lecture « autoritaire » des rêves de l'autre (non la « proposition » d'une interprétation possible), est ici exemplaire. Cette épreuve ne traduit pas la nécessité d'une identification avec la culture où se pratiquent de tels gestes, de telles lectures, elle ne correspond pas à une initiation, mais elle « fait passer » ce qui pour l'autre est condition sur un mode qui ne le transforme pas en contrainte dont le cothérapeute serait libre de réinventer la signification et la portée. Il faut souligner que l'expression « faire passer » ne désigne pas du tout ici une quelconque expérience vertigineuse, doute radical ou mise en abyme de toute territorialité. Je n'ai pas la prétention de nier que ce genre d'expérience puisse se produire, mais j'ai la très ferme intention de nier qu'elle constitue une référence, un titre, un privilège ou une vocation. Le vertige de la page blanche ou la proximité entre philosophie et folie sont des thèmes un peu trop flatteurs, trop dénués d'humour pour ne pas faire sourire, et la plongée dans le chaos s'effectue toujours selon des modes qualifiés, sans lesquels ni l'artiste, ni le philosophe, ni le scientifique ne « rapporteraient » rien¹. Ce que « fait passer » l'épreuve est d'abord et avant tout l'impossibilité de réduire à des croyances ce qui est condition pour l'autre, et l'impossibilité d'adopter une position de tolérance envers l'incapacité de l'autre à opérer dans ce cas la distinction entre condition et contrainte.

1. Voir G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Minuit, Paris, 1991, p. 190.

Pour Nathan, on l'a vu, cette épreuve doit être exigée de tout praticien susceptible de participer à la création d'une « psychopathologie scientifique », elle appartient donc au « type psychosocial » d'un chercheur capable d'échapper à la passion moderne de disqualifier toute pratique qui ne souscrit pas à l'affirmation d'un monde unique. Mais, dans la perspective cosmopolitique, il convient de se demander dans quelle mesure la question du « passage » ne se pose pas partout, dans quelle mesure la condition même de l'échange, y compris de l'échange entre « représentants politiques », n'a pas pour condition une forme de « passage ».

Nous connaissons bien, en fait, un « type psychosocial » qui intègre cette condition, c'est le « diplomate ». La pratique du diplomate a ceci de difficile et de très intéressant qu'elle l'expose très souvent à l'accusation de trahison². La méfiance de ceux-là mêmes que le diplomate représente fait partie des risques et des contraintes du métier, et en constitue la véritable grandeur. Car ce métier est mis sous le signe d'une tension irréductible. D'une part, le diplomate est censé appartenir à la population, au groupe, au pays qu'il représente, il est censé en partager les espoirs et les doutes, les effrois et les rêves. Mais, d'autre part, le diplomate s'adresse à d'autres diplomates, et doit être pour eux un partenaire fiable, acceptant avec eux les règles du jeu diplomatique. Le diplomate ne peut donc faire corps avec ceux qu'il représente, sans quoi l'activité diplomatique serait dénuée de sens ou se ramènerait à cette autre stratégie inventée par les humains pour éviter

2. Corrélativement, le diplomate est également accusé de manquer de « principes ». Ne procède-t-il pas au cas par cas, n'évite-t-il pas soigneusement de dénoncer la violation de droits généraux pour s'attacher à la construction de règlements chaque fois particuliers ? Le diplomate a partie liée avec l'invention de jurisprudences (voir G. DELEUZE, « Gauche », in *Abécédaire*, Arte, 29 octobre 1995).

le risque de guerre généralisée, le combat singulier entre deux « héros » au destin desquels chacun accepte de s'en remettre. Mais le cynisme, l'indifférence ou la trahison, même s'il est très rare qu'il n'en soit pas accusé, ne constituent pas la vérité de son métier mais sa négation. Ils désignent les risques propres à son métier, le danger que constitue la négation des obligations qui le font exister, comme serait négation des obligations de l'expérimentateur l'indifférence envers la distinction entre le témoin fiable et l'artefact, comme serait négation des obligations du chercheur de terrain la recherche de causes ayant le pouvoir de causer, et donc de constituer le terrain en scène d'une preuve qui vaudrait pour d'autres terrains. En d'autres termes, le diplomate est celui qui doit traduire, et donc trahir, ce que pourtant il vit aussi et en même temps sur le mode sédentaire de la condition : effrayé de trahir et traduisant pourtant.

Peut-être le diplomate est-il celui qui peut nous aider à penser ce à quoi engage la question de la science lorsqu'il est question de « sciences humaines », c'est-à-dire dans ces domaines peuplés de techniques qui s'apparentent aux trois métiers impossibles de Freud, techniques auxquelles ne semblent pas convenir les exigences politiques définissant une technique « moderne ». Dans *L'Invention des sciences modernes*, j'avais proposé de voir dans le praticien des sciences théorico-expérimentales comme un hybride singulier entre juge et poète, alors que l'art et les risques du scientifique de terrain le rapprochaient de l'enquêteur ou du « limier » aux aguets. Mais je n'avais pas, à l'époque, trouvé d'analogue pour ces sciences que j'avais nommées d'un « troisième genre » parce qu'elles s'adressent à des êtres qui, par définition, s'intéressent ou peuvent s'intéresser, ou sont capables de s'intéresser, à ce qu'on exige d'eux, à la manière dont on s'adresse à eux. Or, comme le diplomate, le praticien d'une science où

« les conditions de production de connaissance de l'un sont également, inévitablement, des conditions de production d'existence pour l'autre³ » ne doit-il pas se situer lui-même à l'entrecroisement de deux régimes d'obligation, l'obligation d'accepter que passent en lui les rêves de ceux qu'il étudie, leurs effrois, leurs doutes et leurs espoirs, et l'obligation de « rapporter » ce qu'il a appris à d'autres, de le transformer en ingrédients d'une histoire à construire ? Ainsi, *comme guérisseur*, Tobie Nathan doit en passer par les conditions de ses clients, apprendre d'eux comment les guérir. *Comme « scientifique »*, il doit « faire exister » ce qu'il a appris, construire notamment les moyens de résister aux fables universalistes, contribuer à la constitution d'un corpus, à la mise au point d'un langage assez abstrait pour comparer sans réduire, bref participer à une histoire où il s'agit de prendre la mesure de ce à quoi oblige ce que, faute de mieux, on appellera le « psychisme », lorsqu'il est question de souffrance et d'errance.

Si l'analogie tenait et si la double dimension, passive, où il s'agit de se laisser marquer par le « passage », et active, où il s'agit de « rapporter », et donc de trahir, caractérisait en effet le type psychosocial du praticien qui a pour première obligation de ne pas tableur sur l'indifférence de ceux qu'il décrit, quelques conséquences pourraient suivre. Ces conséquences précisent la portée, la signification et les risques de ces pratiques scientifiques, et éclaireraient peut-être une raison pour laquelle les sciences dites « humaines » ont tant de difficultés à inventer les pratiques qui correspondent à des sciences de la contemporanéité.

La première des conséquences de mon analogie est que ces sciences, que j'appellerai désormais sciences de la *contemporanéité* puisque le temps de la production de

3. *L'Invention des sciences modernes*, op. cit., p. 165.

connaissance et le temps du devenir de ceux qu'elles visent doivent y être acceptés comme inséparables, ont pour problème non des individus mais des pratiques. Ce à quoi j'étais arrivée déjà lorsque j'avais proposé de considérer que, dans la mesure où un énoncé scientifique doit pouvoir être mis en risque par ce à quoi il s'adresse, les sciences dites humaines ne peuvent espérer produire un savoir fiable que dans la mesure où elles ne s'adressent pas à des « humains » mais à des êtres qu'elles savent capables de prendre position quant à la pertinence des questions qui leur sont adressées. La figure du diplomate traduit directement cette contrainte. Il n'y a de diplomatie qu'entre « puissances ». Le diplomate sait qu'il est dans l'obligation de rapporter, et donc de trahir, mais – sauf dans le cas d'une reddition sans condition – il sait aussi que ceux qu'il trahit ont le pouvoir de refuser ses propositions. La grandeur propre de sa pratique tient à ce risque. Et c'est ce risque qu'éviterait l'anthropologue des sciences qui visiterait un « savant fou », ou un de ces autodidactes malheureux et illuminés qui construit à lui tout seul une nouvelle théorie de l'unification des forces, ou mijote une superbe explication quantique de la télépathie. Dans la mesure même où il travaille dans l'impunité, où ce qu'il a choisi pour objet est socialement défini par un ridicule ou une inadéquation qu'il disséquera, ce que « rapportera » l'anthropologue sera une insulte pour l'autre, la pure et simple exploitation de sa position de faiblesse. De même sont « petits » à l'aune de la « grandeur » diplomatique les psychologues sociaux qui mettent en grille les opinions d'individus face à des problèmes qui leur sont pratiquement étrangers. La traduction de cette « mauvaise action » est le fait que la méthode des grilles perd sa pertinence dès qu'est interrogé un individu dont la pratique, précisément, intègre le problème à propos duquel la grille recueille les « opinions ». La grille traduit

le rapport de force, la différence présupposée entre celui qui l'a mise au point et celui qui y est soumis ⁴.

Mais une seconde conséquence, moins évidente, peut être proposée. Si un savoir prend pour objet une pratique et ses praticiens, il doit viser leur composante sédentaire, non leur composante nomade.

Reprenons, pour expliciter ce dernier point, le cas de l'ethnopsychiatrie. Ce dont, comme guérisseur, l'ethnopsychiatre fait l'expérience, est bel et bien la composante sédentaire de la pratique de l'autre, le rapport qui s'impose aux objets actifs, à la multiplicité des univers, l'effet sur lui-même des contraintes logiques dont objets actifs et univers multiples sont les ingrédients. Il fait donc l'expérience de ce qui n'est pas, dans la pratique de l'autre, négociable, de ce qui correspond à ses conditions. Et, sauf à être initié et pleinement reconnu par ceux qui seraient alors ses « pairs », cette expérience ne l'autorise en rien à participer aux risques nomades, à intervenir, quel qu'en soit le site, dans le processus par lequel les thérapeutes eux-mêmes mettent à l'épreuve les ingrédients de leur pratique. De même l'anthropologue qui visite un laboratoire y fait l'expérience des conditions sédentaires de ses habitants, de la manière dont ils manipulent leurs dispositifs ou construisent leurs interprétations – ainsi et pas

4. La situation est, bien sûr, analogue à celle du modélisateur de *Cosmopolitiques VI*, qui doit repérer comment son terrain répond au problème posé par le modèle, et non vérifier la soumission de ce terrain au problème tel qu'il est posé par le modèle. A ceci près, qui traduit l'inadéquation, ici, de l'« art du tact », que le problème posé par la grille ne traduit pas un savoir qui se risque à affirmer que, d'une manière ou d'une autre, ce problème se pose aussi à ce qui est interrogé. Le « problème » ici se dit dans des termes qui disqualifient ceux qui sont interrogés parce qu'ils annoncent la différence qui les sépare de celui qui interroge (en tant que psychologue social, je sais que l'opinion « doit » être fonction de variables que je vais identifier).

autrement –, dont ils tremblent, s'excitent ou s'indignent face à une proposition, dont ils renvoient d'un haussement d'épaules une suggestion, une question ou une objection qui traduit pour eux l'incompétence de leur interlocuteur, ou alors changent soudain de style et bredouillent en un sabir épistémologique indigent une justification « tout terrain ». Mais il sait, ou devrait savoir, que, sauf à être reconnu comme collègue, sa visite ne l'autorise pas à former un jugement sur les controverses, les innovations ou les négociations dont le laboratoire est partie prenante, et ne l'autorise surtout pas à participer aux risques qui s'y prennent à partir des conditions dont il a fait l'expérience⁵.

A la hantise du rapport de force à stabiliser entre celui qui interroge et celui qui est interrogé, l'analogie du diplomate permet de substituer le risque d'une opération de traduction. La singularité de cette opération, la dissymétrie qui crée la traduction en tant que pratique productrice de savoir, est que ce qu'il s'agit de « faire passer », de transformer en savoir, n'est pas, pour celui qui « reçoit » le chercheur-diplomate, savoir au même sens. Ce qui intéresse l'anthropologue des sciences n'est pas ce qui intéresse le scientifique qu'il visite. C'est pour ce dernier une condition de savoir qui va souvent sans dire, qui se transmet sur un mode implicite. Mais c'est néanmoins l'un des enjeux essentiels de la transmission des pratiques scientifiques, ce qui fait par exemple la différence entre un auto-

5. Sauf, bien sûr à effectuer la transition risquée que les ethnologues désignent comme « risque du métier » : *go native*, « devenir indigène ». Dans le cadre un peu moins risqué des études sociologiques des pratiques parapsychologiques, c'est ce qui est arrivé à Harry COLLINS et Trevor PINCH (*Frames of Meaning. The Social Construction of Extraordinary Science*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1982) : ayant repéré une possibilité de fraude, ils sont devenus cosignataires d'un article annonçant à la communauté des chercheurs en parapsychologie comment les fraudeurs avaient été confondus.

didacte et un scientifique capable de reconnaître ce qu'il peut risquer ou ce qui, s'il l'avancait, le disqualifierait. La traduction est donc, dans ce cas, risquée puisque formulée à propos de praticiens capables de la contester. Ce qui nous ramène à l'exigence que j'ai déjà formulée : seules les modalités, et les individus en tant que praticiens, peuvent autoriser une telle pratique de traduction. C'est en effet dans leur seul cas que la dimension sédentaire de l'expérience fait, en tout état de cause, l'objet d'une pratique de transmission, et peut donc être trahie-traduite mais non extorquée par abus de pouvoir au nom de la science. Seuls les praticiens peuvent ne pas se sentir jugés, humiliés, fascinés, dépossédés par la traduction, ne pas s'identifier à ce qui est rapporté d'eux, ne pas attribuer à celui qui les interroge la position du « sujet supposé savoir », mais peuvent s'intéresser à l'intérêt dont ils font l'objet, en sourire le cas échéant, voire apprendre du visiteur combien leur propre pratique est singulière, bien différente des modèles généraux de rationalité ou de justification qu'ils croyaient devoir utiliser.

L'analogie entre sciences de contemporanéité et pratiques diplomatiques n'a donc rien de neutre. Ainsi, pour prendre un seul exemple, elle permet de conclure qu'il n'y aura pas de « pédagogie » en un quelconque sens scientifique, tant que les enseignants n'auront pas les moyens de se définir en collectifs de praticiens, tant que le pédagogue se jugera libre d'expliquer comment procéder à un individu « qui se trouve enseigner » mais qui n'a pas pu construire avec d'autres, au sein de groupes réels, les moyens d'évaluer la pertinence de ce qu'on lui propose. De manière plus générale, la tentation et la possibilité de soumettre qui que ce soit aux exigences du laboratoire deviennent intelligibles comme le piège par excellence. Car le pouvoir du laboratoire, dans ce cas, définit le fait que l'être interrogé puisse être un praticien comme obstacle

à éliminer ou à contourner. Soumettez Albert Einstein, Bruno Latour, Tobie Nathan, Jacques Lacan ou Martin Heidegger, *s'ils y consentent*, à un bon protocole de laboratoire, vous devriez n'avoir plus affaire alors qu'à des artefacts humains purifiés, c'est-à-dire caractérisés par de simples différences quantitatives.

L'opération de traduction à laquelle doit se risquer le chercheur-diplomate a donc une contrainte primordiale, qui définit les « risques » propres au métier. Cette contrainte est que la traduction opérée ne soit pas « tout terrain », permettant au chercheur de reconnaître « le même » au-delà des différences. C'est pourquoi certaines notions centrales dans nos « sciences humaines », qui étaient censées en assurer l'autonomie, tels « motivation », « intérêt », « suggestion », mais aussi « symbole », « traitement cognitif » ou « inconscient », changent de sens. Elles ne perdent pas leur intérêt, loin de là, mais cet intérêt n'a rien à voir avec les risques de la production d'un savoir scientifique. Car le chercheur qui les honore est voué par eux à exiger de ceux qu'il rencontre qu'ils manifestent leur soumission à la science, à exiger qu'ils confirment l'autonomie de ses catégories. Motivation, suggestion, intérêt ou inconscient ne peuvent fonctionner de manière risquée que comme ingrédients d'une pratique *technique d'influence* (le marketing, la pédagogie, la gestion des ressources humaines, la psychanalyse, la publicité, etc.⁶). En tant que catégories d'allure scientifique, de telles notions posent le problème de la « fabrication » de l'individu moderne, celui qui, par exemple, sera prêt à s'attribuer à lui-même un « fonction-

6. Le fait que je cite l'ensemble de ces techniques « en vrac » ne signifie évidemment pas que, sous prétexte qu'elles ne peuvent se prévaloir d'une science, elles se vaudraient. Mon point est que pour commencer à créer, entre elles, des distinctions, il est crucial du point de vue cosmopolitique qu'elles soient toutes reconnues, et se reconnaissent toutes, en tant que « techniques d'influence ».

nement psychique » dont il attend que d'autres le mettent en catégories scientifiques.

La pratique du diplomate a pour enjeu les conditions effectives d'une « rencontre » non la reconnaissance d'une soumission. Elle le situe toujours « entre » deux groupes. J'étends donc ici à l'ensemble des sciences de la contemporanéité la thèse de Tobie Nathan quant à ce que devrait être une psychopathologie enfin scientifique, une science qui s'occupe des psychothérapeutes et non des malades. Une telle science, avons-nous vu, pose la question d'un rapport « de groupe à groupe », elle implique la collaboration avec des praticiens « non modernes » que cette pratique de collaboration doit activement reconnaître comme appartenant à un groupe réel. Ce n'est donc surtout pas à un individu qu'il s'agit de s'adresser, mais à un praticien habilité à exiger que soient reconnues les conditions de sa pratique. Mais l'extension proposée crée la possibilité d'une hésitation. S'agit-il encore de « science » ou s'agit-il de « politique », au sens large, au sens d'invention des moyens de « vivre ensemble » au sein d'une même cité ?

Les sciences de la contemporanéité ne sont-elles pas, tout simplement, « de la politique » ? Si c'était le cas, ma tentative de définition aurait échoué. Le fait qu'elle ait des conséquences politiques directes – le lien entre la production d'un savoir fiable et l'existence de groupes réels ayant les moyens de construire et d'affirmer une pratique irréductible à l'opinion – ne serait qu'une autre manière de dire qu'il n'y a pas de « site » propre à ces sciences, qu'elles sont tout entières dissoutes dans le problème général de la négociation entre pratiques. J'aurais abouti à faire de mon diplomate la traduction de mes propres intérêts, un praticien de cette écologie des pratiques que je tente de construire.

Le terme « représenter » a toujours une signification double, qui le renvoie au registre scientifique ou au registre

politique. Le scientifique de laboratoire doit pouvoir construire la représentation de ce que « dit » son faitiche afin de pouvoir représenter ailleurs, face à d'autres, les contraintes et les possibles issus de ce dire. Mais, dans ce cas, la « sortie » du laboratoire, ou plus précisément du réseau des laboratoires où des collègues compétents sont suspendus au même risque de « faire dire » ou de « faire faire », marque le changement de signification, c'est-à-dire le changement de site. Le scientifique sorti du laboratoire est « autonome » au sens où, là d'où il vient, son faitiche l'a rendu autonome, c'est-à-dire a satisfait les exigences qui permettent de le représenter. En revanche, il faut reconnaître que la « mesure » prise par le diplomate ne permet pas de distinguer de *manière générale*, indépendamment du problème posé, de la vocation assignée à l'échange « de groupe à groupe » qu'il risque, la signification qui sera conférée au terme de « représentation ».

Pour répondre à ce problème, il importe de distinguer deux « types » de pratique ressortant de l'analogie diplomatique, ce que j'appellerai le « chercheur-diplomate » et le « technicien-diplomate », tous deux distincts de l'expert, par exemple le scientifique qui « sort » de son laboratoire, mais aussi le « praticien non moderne » qui accepterait *en tant que tel* de collaborer à la construction d'une « psychopathologie enfin scientifique ». L'expert se définit comme représentant de ce qui fait exister son groupe et que son groupe fait exister, mais il définit également ce groupe comme activement intéressé à la construction d'un savoir, d'une pratique, d'un dispositif qui requiert sa représentation. Dans ce cas, la manière dont l'expert traduit-trahit son groupe, le fait qu'elle ne soit ni ridicule ni insultante pour ceux qu'il représente est bien entendu cruciale, mais le point important est que l'expert est, en tout état de cause, réputé « autonome » car la vocation assignée à l'échange auquel il participe implique que les conditions

« sédentaires » de son groupe ne sont pas mises en question mais reconnues comme condition de la contribution de l'expert. On peut dire également que, lorsqu'un chercheur-diplomate rapporte à ses collègues ce qu'une visite lui a appris, il est réputé « autonome », mais pour de tout autres raisons. La pertinence de la mesure, le fait qu'elle ne soit ni ridicule ni insultante pour ceux qui l'ont rendue possible par leur hospitalité est bien entendu cruciale, mais sa visée, le savoir scientifique collectif qui s'élabore, ne regarde pas plus les hôtes que leurs propres risques ne regardent le scientifique. Très différent, en revanche, est le problème du « technicien-diplomate », « délégué » par ceux qu'il représente pour faire valoir leurs intérêts et leurs conditions dans une négociation où ces intérêts et ces conditions *peuvent être mis en question*. Dans ce cas, ce n'est plus à d'autres chercheurs-diplomates que s'adressera celui qui est délégué, et ce n'est pas la construction d'un savoir qui intégrera ou non ce qu'il rapporte qui constitue la pierre de touche de l'entreprise. Dans ce cas, la problématique est bel et bien (cosmo)politique et la pierre de touche de l'entreprise du « technicien-diplomate », le risque auquel il est soumis, se situe lors de *son retour vers ceux qu'il représente*. Les comptes qui donneront leur signification à la mesure ne sont plus rendus ou créés entre « nomades » réputés autonomes, ou plus précisément les comptes créés sur ce mode doivent subir l'épreuve de leurs effets sur ceux qu'ils concernent.

Le point important, ici, est, comme d'habitude, la non-confusion. Lorsqu'il est « scientifique », Tobie Nathan, parlant de culture, en parle du point de vue des techniques thérapeutiques dont il a fait l'expérience et qu'il représente avec l'autonomie que cette expérience lui a conférée. Et il peut dire alors que ces techniques, et la pensée qu'elles contraignent et suscitent, présupposent une identité culturelle réputée close et stable, de génération en

génération. Mais lorsqu'il « fait de la politique », c'est-à-dire s'adresse à ceux dont la tâche, d'une manière ou d'une autre, pour le meilleur et pour le pire, n'est pas la construction d'un savoir mais la définition des droits, des devoirs, des exigences et des obligations qui créeront les modalités de vie des populations d'origine étrangère en France, il se fait « technicien-diplomate » au sens où la diplomatie est ici une technique dont la pierre de touche est une création que rien n'autorise. Et, dans ce cas, la clôture culturelle ne doit certes pas être niée, mais elle devient ingrédient d'un problème auquel ne correspond plus aucun savoir autorisé, mais seulement l'épreuve effective, ici et maintenant, que constitue, pour le groupe concerné, le « retour du diplomate ». Car ce problème est celui des risques et des devenirs dont cette clôture rendra capables ceux qui vont subir l'épreuve des propositions qu'il ramène⁷. Ces risques, je l'ai souligné, ne regardent pas directement le chercheur-diplomate, au sens où il ne peut en prendre la mesure. Mais ils sont la *pierre de touche* de la pratique du technicien-diplomate, celle qui fait la différence entre la trahison réussie, qui invente une modalité de paix, et celle qui sera rejetée et fera du diplomate un traître.

7. On trouvera, dans *Confessio philosophi* de LEIBNIZ (édition bilingue, Vrin, Paris, 1970), le modèle d'une entreprise diplomatique dont le ratage permet de penser ensemble la bonté de Dieu et la damnation de Belzébut. Il est inutile de préciser que les termes du traité de paix dicté par Dieu à l'ermite intercesseur, la « simple » reconnaissance de la part de Belzébut, l'« âme pacifiée », de ce que c'est sa seule malignité qui a été la cause de sa damnation, supposent l'effondrement radical de la « clôture logique » qui est la damnation même de Belzébut. Terrible tautologie que nul ne peut « ici-bas » reprendre à son compte, mais qui n'en traduit pas moins de manière hyperbolique l'épreuve du choix entre la paix possible et la guerre certaine.

La paix des diplomates

La question posée par le retour du diplomate – de quoi une culture est-elle capable ? à quelles possibilités de devenir correspond sa clôture ? – n'a ni représentant ni théorie, elle ne trouve de réponse, au cas par cas, que dans l'événement de ce retour : espoir et doutes, rêves et effroi. On peut se demander alors par rapport à quel engagement les risques que prend le technicien-diplomate, ou le véritable diplomate, sont concevables. Et aussi bien de quelle autonomie dispose le diplomate alors qu'il doit rendre des comptes à ses « mandants ». Le problème n'est pas sans importance car il s'agit de construire un « type psychosocial », et non l'image héroïque et ascétique de celui ou celle qui serait voué à la lucidité critique, forcé de renoncer, contrairement à tous les autres, à « se situer », à « posséder un site propre », à faire exister ses propres exigences.

L'engagement du technicien-diplomate (non du chercheur diplomate) le constitue bel et bien, me semble-t-il, en acteur de ce que j'ai appelé la question cosmopolitique en tant que telle. Son autonomie le lie à l'inconnue de cette question. Non pas à cette inconnue au sens où elle transcenderait toute situation, mais au sens où elle ne peut trouver de réponse que par rapport à tel ou tel type de

situation, dans les termes de telle ou telle rencontre. Réponse à la question de savoir si une forme de commerce peut être inventée dans ce cas et dans ces termes.

C'est pourquoi il est important de souligner que l'invention du diplomate précède celle du politique au sens que, depuis les Grecs, nous donnons à ce terme. Le diplomate a été inventé pour que des peuples, des nations, des groupes puissent, le cas échéant, réussir à coexister sans que la destruction ou l'asservissement de l'un par l'autre soit le seul horizon de leurs rapports. Ce qui implique que les peuples, nations ou groupes en question acceptent non la nécessité de la paix mais au moins *sa possibilité, son éventualité*. On retrouve ici la contrainte à laquelle j'avais soumis l'écologie des pratiques. La paix des diplomates n'est pas une norme à laquelle chacun devrait se soumettre, dont chacun devrait reconnaître qu'elle transcende ses propres intérêts et ses propres valeurs. Elle n'est pas négation de la guerre mais bien plutôt contrainte ou ingrédient d'un régime guerrier qui le distingue d'autres régimes guerriers. Après tout, si la paix constitue une visée relativement creuse lorsqu'elle est associée à des mots d'ordre de bonne volonté et de tolérance, la multiplicité des régimes guerriers est en revanche pleine d'intérêt. De la guerre totale à la controverse expérimentale, c'est une multiplicité d'agencements polémiques que peut désigner le terme de « guerre », une multiplicité qui est matière en tant que telle à invention et à expérimentation. La « paix des diplomates » est donc un autre nom pour un régime de guerre que singularise la paix en tant que possible. L'engagement du diplomate, les exigences que suppose sa pratique, les obligations qui le mettent en risque font de lui le représentant non pas d'un idéal général et creux de paix universelle, mais de la paix possible, toujours locale, précaire et matière à invention.

Si le chercheur-diplomate et le technicien-diplomate doivent être distingués du point de vue des risques qui les engagent, un trait les réunit qui conditionne leur activité : ils dépendent de la manière dont ceux à qui ils s'adressent, ceux qu'ils entendent représenter, définissent leur environnement. Car, dans les deux cas, représenter signifie d'abord et avant tout que ceux que l'on représente acceptent d'être représentés, c'est-à-dire de subir le risque de la traduction-trahison.

J'ai fait, à la suite de Tobie Nathan, de l'effroi une des composantes de ce qui « passe » lorsque le nomade fait l'expérience de ce que célèbre l'expérience sédentaire, de ce qu'elle fait exister, de l'inconnue qu'elle fait résonner. Mais cette opération de passage *suppose l'hospitalité*. L'hospitalité est toujours plus ou moins conditionnelle. Prise comme condition de possibilité pour la construction d'un savoir, elle signifie que cette pratique de construction n'est possible que si le « chercheur-diplomate » est accueilli, s'il peut être admis sans être pour autant pris à témoin, recruté dans une opération guerrière, sommé de s'identifier à la cause du groupe mobilisé ou d'adhérer à la défense d'une identité revendicative, passive et plaintive. L'échec en la matière peut traduire l'incompétence du visiteur, son angoisse, son intolérance à l'effroi, l'inexistence de sa propre composante sédentaire, de sa propre jouissance à faire exister sa pratique. Elle peut traduire également le fait que le moment n'est pas opportun, ce qui n'a rien d'étonnant et fait partie du paysage des risques de toute science. La possibilité d'une pratique scientifique n'est jamais un droit, elle dépend toujours d'exigences qui doivent être satisfaites, mais dont le scientifique ne peut imposer qu'elles le soient. Pour que l'expérience sédentaire soit « connaissable », il faut que celui qu'elle concerne accepte l'échange. Même si celui-là peut susciter l'« effroi »

chez son hôte, il ne doit pas « vouloir l'effrayer », il ne doit pas se présenter comme « effrayant ».

De même, si la paix des diplomates doit être possible, le diplomate doit accepter l'effroi associé au risque de trahison qu'implique son mandat, mais il ne doit pas être effrayé par ses mandants eux-mêmes¹. Le « retour du diplomate » doit être un moment d'épreuve, mais cette épreuve doit être partagée, quoique sur un mode non symétrique, par ceux qui attendent ce retour. L'inconnue qui engage le diplomate, la question d'un commerce possible, doit être, sur un autre mode, acceptée par ses mandants. Les propositions qu'il rapporte ne peuvent être jugées à leur fidélité statique à la définition explicite que le groupe donne à ses exigences.

Espoir et doutes, rêves et effroi sont des affects essentiellement transitifs, qui se prêtent au passage. Technicien ou chercheur, le praticien diplomate dépend des conditions de l'échange avec ceux que, sous le mode diplomatique ou sous le mode scientifique, il a pour obligation de *représenter*, c'est-à-dire de faire exister pour d'autres. Mais son existence et la question dont cette existence est porteuse, « que nous veut-il ? », font exister pour ceux qu'il rencontre le risque de nouvelles conditions d'échange, ou plus précisément de nouveaux modes d'actualisation des conditions qui sont les leurs. Si les risques des uns ne regardent pas les autres, en revanche, il n'est pas sans importance que le savoir du risque que les uns et les autres doivent courir, chacun selon leurs modalités propres mais chacun de par la *présence* des autres, soit reconnu et

1. Où la distinction que j'ai jugée utile entre « frayeur » et « effroi » croise la distinction que j'ai introduite entre la définition de la culture qui relève de la « psychothérapie » et celle qui relève de la question écologique des conditions de l'échange. La frayeur appartient comme telle à une culture, l'effroi traduit le *problème* de l'échange.

accepté. C'est, pourrait-on dire, le principe d'un devenir non symétrique, que l'on dirait peut-être transductif, et ce principe est ce qui peut ouvrir l'écologie guerrière des pratiques à un régime qui fasse exister la paix comme possible.

Peut-être peut-on approcher ici la question du « tri » que Bruno Latour a autrefois associé à l'anthropologie symétrique. La question sans réponse était de savoir comment s'effectuerait le tri, au nom de quels critères et selon quelles modalités de rencontre. Comment « trier » sans invoquer une quelconque instance transcendante d'arbitrage face à laquelle tous auraient à s'incliner ?

En l'occurrence, le tri pourrait porter désormais sur la manière dont une pratique elle-même, *face à un problème donné*, définit son rapport à son environnement. S'agit-il de déléguer des experts ? Avons-nous besoin de diplomates ? Est-ce la guerre ? Le tri ne porte pas sur la solution à cette alternative, mais sur sa construction, car le fait même d'en poser le problème fait exister la question cosmopolitique. Il implique en effet que le groupe soit capable de reconnaître sa dimension sédentaire, soit capable donc de reconnaître que « tout ne se vaut pas » pour lui et de vivre cette différence non sur le mode d'un droit dont la légitimité a titre à être reconnue par tout un chacun, mais sur celui d'une création dont la destruction possible ne peut se dire que sur le mode de la détresse ou de la frayeur². Et il implique de plus que soit conçue comme possible une distinction entre l'expression, non

2. Ce doublet entend respecter la différence, déjà introduite par le doublet « effroi »/« frayeur », entre différents types de « fétiches » : la mise en question d'un « faitiche » construit par une pratique dont la vocation est de produire du savoir ou de créer de nouveaux possibles techniques met en question l'autonomie du constructeur et se vit sur le mode de la détresse (de la faveur ou du désarroi), non sur celui de la frayeur.

négociable en tant que telle, de cette différence et l'identification *statique* à une formulation particulière de cette différence.

Je l'ai souligné déjà, seul est irrémédiablement destructeur et/ou tolérant celui qui se croit « purement nomade », qui n'est susceptible d'être mis en détresse ou effrayé par rien, et le groupe qui s'identifie de la sorte ne peut déléguer que des experts. C'est la caractéristique par excellence des pratiques que j'ai caractérisées de « modernistes » que d'être grandes pourvoyeuses d'experts. Si l'on pense, une fois encore, à la psychanalyse, c'est bien dans ces termes que j'en ai posé le problème. Le psychanalyste, lorsqu'il se vit comme « praticien moderne », se vit également comme « nomade », détaché des liens illusoire qui attachent les autres. Dès lors l'analyste peut se juger partout « chez lui » car sa pratique définit toute « territorialité », toute sédentarité, comme susceptible d'être « analysée »³. L'inconscient que fait exister la scène analytique, lorsqu'il autorise ses praticiens à jouer le rôle d'expert dans la cité, ne passe pas l'épreuve du tri. De même, le génome humain, lorsqu'il donne à Daniel Cohen le pouvoir d'un nomade qui se sait, où qu'il soit, en droit de faire valoir la pertinence de sa pratique et délègue à des décisions « politiques » la charge de limiter cette universalité au nom de « valeurs humaines » à respecter.

Le tri est une opération immanente. « Avons-nous besoin de diplomates ? » est la question que peuvent seuls se poser les pratiques et les groupes qui ne se définissent pas comme purement nomades, qui savent leurs risques dépendant de valeurs et d'engagements singuliers et non pas garantis par un droit que seuls des obstacles circons-

3. Lacan a poussé jusqu'au bout cette logique. Voir L. CHERTOK et I. STENGERS, *Le Cœur et la Raison*, Payot, Paris, 1989, p. 186-192.

tanciels viendraient limiter. «Pouvons-nous risquer la possibilité de paix que suppose le recours à des diplomates ?» est une tout autre question, celle qui, toujours en relation avec un problème déterminé, fait exister, quitte à la refuser, et ce sera alors la guerre, l'inconnue cosmopolitique que désigne l'éventualité et le risque d'un commerce possible.

Le tri n'est donc pas un jugement, mais une épreuve dont la signification réfère à la question *spéculative* de l'écologie des pratiques. Du point de vue d'une description écologique «neutre», les pratiques «modernistes» sont un gigantesque succès puisqu'elles sont créatrices de mots d'ordre tout terrain, d'une foule de petits porteurs assurés de détenir les moyens de distinguer, sans effroi ni doute, sans rencontre, ce qui le justifie et ce qui lui fait obstacle, résistance à éradiquer ou illusion à tolérer. De même, le choix de la guerre au sens où il exclut la possibilité de paix ne peut être dénoncé, et certainement pas par ceux qui se sont voulus «modernes» lorsqu'ils s'adressent à des groupes à qui ils ont envoyé non des diplomates, mais des experts, agents de la modernité. Le tri est une épreuve qui n'a pas le pouvoir de juger mais dont dépend la possibilité de créer.

Mon terrain, dit l'anthropologue au moment où il le trahit avec d'autres anthropologues. Mon pays, dit le diplomate alors même que celui-ci l'a désavoué. Ce possessif signale tout autre chose qu'un droit de propriété, ou qu'un savoir qui aurait été confirmé. Il traduit la création d'un rapport d'appartenance que ni l'expérimentateur ni le scientifique de terrain ou le modélisateur n'ont à connaître. Galilée disant «mon plan incliné» serait ridicule car l'ambition même qui fait exister son faitiche est de valoir pour toute situation où la chute est en question. L'entomologiste disant «mes fourmis» se laisserait aller à une sensiblerie quelque peu inavouable, car les fourmis qu'il

observe doivent témoigner pour leur espèce, elles doivent être indifféremment celles d'ici ou d'ailleurs. En revanche, Shirley Strum parlant de « ses » babouins n'a rien de ridicule, car elle a fait de la babouinologie une science de la contemporanéité, et a expérimenté le rôle même de diplomate lorsqu'il s'est agi de sauver « son » groupe de la destruction⁴. Mais c'est peut-être Leibniz, le philosophe diplomate si souvent vilipendé par ceux qu'il représentait, qui a su mesurer les risques imposés par la possibilité de dire « mon corps » alors même que, ce corps, il ne pouvait le concevoir comme causalement soumis à l'âme qui le « possède ». Rapport d'appartenance paradoxale que traduit le très spéculatif *vinculum*, entre le corps qui fait foule, collectif soumis aux risques de l'interaction, prenant les risques de l'interaction, et l'âme qui ne peut être dite « dominante » que parce que passe en elle, à la manière d'un écho collectif, ce qui la fait « adhérer » à son corps, ce qui la transforme en affirmation, « j'ai un corps ».

Deux étages, il faut toujours deux étages, inséparables mais réellement distincts de par l'asymétrie de leurs relations. Le *vinculum* leibnizien lie, écrit Deleuze, deux exprimants du monde, l'âme qui actualise ce monde et le corps qui le réalise. « L'étage du haut se plie sur celui du bas. Il n'y a pas action de l'un à l'autre, mais appartenance, double appartenance. L'âme est principe de vie par sa présence et non par son action. *La force est présence et non action*. [...] L'appartenance nous fait entrer dans une zone étrangement intermédiaire, ou plutôt originale, où tout corps acquiert l'individualité d'un possessif en tant qu'il appartient à une âme privée, et les âmes accèdent à un statut public, c'est-à-dire sont prises en foule et en

4. S. STRUM, *Presque humains. Voyage chez les babouins*, Eshel, Paris, 1990.

amas, en tant qu'elles appartiennent à un corps collectif. N'est-ce pas dans cette zone, cette épaisseur ou ce tissu entre les deux étages, que le haut se plie sur le bas, si bien qu'on ne peut plus savoir où finit l'un et où commence l'autre, où finit le sensible et où commence l'intelligible ? A la question *où passe le pli ?* on donnera beaucoup de réponses différentes ⁵. »

C'est le principe même du Parlement cosmopolitique que d'apprendre pour chaque question, en chaque conjoncture, par où passe le pli ⁶, et comment se répartissent la foule des experts qui interagissent et acceptent les risques par où leur pratique trouvera de nouveaux champs de réalisation, et la proposition du diplomate en qui s'actualise la question cosmopolitique du mode de présence de « son » corps.

5. G. DELEUZE, *Le Pli*, Minuit, Paris, 1988, p. 162.

6. Leibniz lui-même, mathématicien et diplomate, théologien et créateur peut-être de la première « science humaine », la « première grande phénoménologie des motifs » (*Le Pli, op. cit.*, p. 94), a su travailler dans le pli des deux étages : il a agencé un système conceptuel où tout fait contrainte, et rien condition, où les évidences du sens commun sont réinventées sous le seul impératif de la cohérence à construire ; mais, épistolier infatigable, il n'a cessé par ailleurs de tenter de rencontrer les conditions variées de ses correspondants, d'accepter la variété de leurs réquisits pour ensuite les trahir, c'est-à-dire les actualiser en termes conceptuels, et finalement, car la pratique ne peut jamais se prévaloir de l'idéal, les soumettre à ses correspondants. Un étage n'a pas de sens sans l'autre. « Ses » correspondants étaient « présents » à lui, comme le corps est présent à l'âme, dans l'opération où ils étaient traduits-trahis dans l'actualisation de ses concepts, et ils étaient réellement présents, objectant, posant leurs conditions dans l'épreuve où se vérifiait la possibilité de la réalisation en eux de ces concepts, la possibilité qu'ils puissent, sans violence, les incorporer. C'est-à-dire accepter le devenir qu'ils leur proposaient.

Calculemus

« Que serait un homme sans éléphant, sans plante, sans lion, sans céréale, sans océan, sans ozone et sans plancton, un homme seul, beaucoup plus seul encore que Robinson sur son île ? Moins qu'un homme. Certainement pas un homme. La cité de l'écologie ne dit pas du tout qu'il faut passer de l'humain à la nature [...]. La cité de l'écologie dit simplement que nous ne savons pas ce qui fait la commune humanité de l'homme et que peut-être, oui, sans les éléphants d'Amboseli, sans l'eau divagante de la Drôme, sans les ours des Pyrénées, sans les palombes du Lot, sans la nappe phréatique de Beauce, il ne serait pas humain ¹. » La septième cité, de l'écologie, que Bruno Latour propose d'ajouter aux six cités (de l'inspiration, domestique, de l'opinion, civique, marchande, industrielle) reconnues par Luc Boltanski et Laurent Thévenot ², a pour grandeur ce « nous ne savons pas », une suspension de la certitude où résonne à nouveau le cri de Cromwell, « songez que vous

1. B. LATOUR, « Moderniser ou écologiser ? A la recherche de la "septième cité" », in *Écologie politique*, n° 13, 1995, p. 5-27, cit. p. 19.

2. L. BOLTANSKI et L. THÉVENOT, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Gallimard, Paris, 1991.

êtes peut-être dans l'erreur». Sa justification est cet effroi «faisant passer», au sein des clôtures logiques par où chaque pratique identifie sa fin et ses moyens, ce qui leur est extérieur, ne les réduisant pas à néant mais créant, dans le territoire qui leur correspond, l'expérience d'une déterritorialisation qui rend présents les espoirs et les doutes, les rêves et les effrois des autres.

«Petit» est, dans la «cité écologique» de Latour, le scientifique qui sort de son laboratoire sans effroi, sans que soit présente la question de ce que la purification exigée par sa pratique l'a mené à éliminer. «Petit» également, celui qui somme ceux qui lui font obstacle de se transformer en «experts» ayant pour obligation de traduire-trahir irréversiblement leurs conditions en contraintes. La cité écologique de Latour effectue donc le tri non tant entre les pratiques qu'entre les manières dont les pratiques sont susceptibles de se présenter, d'être présentes pour les autres.

Que devient le Parlement des choses si la grandeur qu'il célèbre et qui le justifie n'est pas celle, politique, de la construction de réseaux toujours plus longs, mais celle, écologique et cosmopolitique, qui soumet les rapports entre fins et moyens qu'inventent ces réseaux à l'épreuve du «rêve» des autres : ceux que le réseau à construire n'intéressent pas, mais qui savent que, si la Drôme cesse de divaguer, si nous condamnons les ours, si nous interdisons le voile dans les écoles, ou même si nous attendons que le désir de se conformer fasse «spontanément» disparaître ce voile, quelque chose de la «commune humanité de l'homme» risque d'être détruit ?

Je le rappelle, il s'agit ici de *cosmopolitique*, non de l'art de guérir, dont le rêve, la frayeur et l'effraction comme tels sont partie prenante, ou de l'art de transmettre et d'enseigner, où il s'agit de faire exister les risques, les exigences et les obligations d'une pratique en tant que

telle. D'une manière ou d'une autre, la question de la représentation est donc centrale, et elle ne peut être posée que si ceux qui se rencontrent acceptent les risques et les épreuves auxquels cette rencontre oblige. Dans la version politique du Parlement des choses, c'est à travers ce que j'ai appelé la composante nomade de leurs pratiques que la rencontre semblait *a priori* devoir s'actualiser car l'épreuve du politique s'adresse à cette composante. Mais la mise en suspens de la précipitation à réduire une question au seul registre politique crée la nécessité d'une présence des sédentarités en tant que telles. La question est donc celle de la présence de ce qui est, par nature, absent de la représentation politique, de la représentation de ce qui, par nature, ne peut être représenté, de la prise en compte de ce qui oppose des conditions « sédentaires » au principe impératif du compte commun à inventer³.

Dès *Cosmopolitiques I*, j'avais accepté pour contrainte de m'en tenir à la question des « types psychosociaux », c'est-à-dire de spéculer sur ce dont leurs histoires pourraient rendre des praticiens capables et non sur un devenir qui échappe à l'histoire. Dès lors qu'il est question de « politique », fût-elle cosmopolitique, le rêve d'échapper à l'histoire est le cauchemar trivial d'un devenir angélique : les âmes, de n'avoir plus de corps, seraient en relation de paix perpétuelle (autre version, à laquelle aboutit parfois

3. Cette question pourrait bien renvoyer à celle de la démocratie grecque, à l'agencement de laquelle appartenait la tragédie. Dans *Le Théâtre des philosophes* (Millon, Grenoble, 1995), Jacques TAMINIAUX soutient en effet que la lecture aristotélicienne de la *catharsis* devrait s'entendre non comme purification éliminatrice des modes de pâtir que sont la peur et la pitié, mais comme *élucidation de la praxis à même la peur et la pitié*. Taminiaux, revenant vers Aristote *via* Arendt, fait de la dualité personnages tragiques/chœur un véritable opérateur de « passage » à travers lequel les citoyens qui « comptent » vivent le fait que leurs comptes doivent subir l'épreuve (grandeur de la septième cité) de ce qui refuse toute mise en compte.

l'«expert psychanalyste» : puisque tel problème social ou politique renvoie, en dernière instance, à des catégories analytiques, si chacun passait sur le divan...). J'ai conservé cette contrainte, et je m'en suis donc tenue à un aspect déterminé de ce que nous appelons penser, qui porte sur les enjeux et les risques de ses modes d'existence stabilisés, pratiques, collectifs⁴. Et, comme d'habitude lorsqu'il est question de politique, j'en suis arrivée à la question de la séparation des pouvoirs et de la non-confusion des rôles. Le Parlement cosmopolitique doit respecter, et même faire activement exister, *relativement à chaque question traitée*, la distinction entre experts et diplomates.

De même que la distinction entre composantes nomades et composantes sédentaires n'a de sens que relativement à une rencontre, la distinction entre experts et diplomates est toujours relative à un problème. Elle ne désigne donc pas une différence stable définissant des groupes en soi, et elle ne fonde aucune procédure quant à la décision. Elle a trait à la position d'un problème, non à sa solution. Ce problème intéresse-t-il activement un groupe, au sens où il a à faire valoir des contraintes mais accepte, pour son propre compte, l'intérêt de la mesure qu'il s'agit d'inventer ? Dans ce cas, ce seront des experts qui seront délégués, habilités à prendre des risques au nom de l'intérêt reconnu. La solution à un problème ou le fait même qu'il soit posé risquent-ils d'affecter un groupe dans ce qui conditionne pour lui les valeurs et les logiques de son

4. La philosophie, la science et l'art dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* ne disent d'ailleurs pas non plus, sauf par l'effet d'un malentendu proprement moderniste, la vérité des risques de la pensée, mais en sont des aspects stabilisés par des traditions distinctes (*op. cit.*, p. 198). Le fait que la question de ce qu'est la philosophie passe aujourd'hui par la question de l'art et de la science implique qu'il s'agit de modes de traduction-trahison spécifiques qui n'atteignent à leur propre vérité que dans la distinction radicale de leurs «grandeurs» respectives.

mode d'expérience ? Dans ce cas, sa représentation diplomatique est nécessaire, et les diplomates, loin d'être habilités à négocier en son nom, auront pour obligation de faire exister leurs conditions, leurs réquisits, et de rendre compte à ceux qu'ils représentent de la manière dont ils auront été traduits.

Non seulement la distinction entre experts et diplomates est relative à un problème, mais elle est relative à la manière dont ce problème est susceptible d'être posé, c'est-à-dire avant tout au jugement porté sur ses différentes composantes. La position « cosmopolitique » d'un problème est donc toujours marquée dans le temps, relative à un présent que de nouveaux diplomates ou de nouveaux experts feront passer.

Hier, les experts se jugeaient libres de représenter les « victimes », qui de la drogue, qui de la société qui mène à la drogue, qui de la souffrance du sujet dont la drogue n'est qu'un symptôme. Aujourd'hui, ceux qui affirment leur existence politique de « toxicomanes non repentis » ont contraint ces experts à redéfinir la portée de leur expertise. Les parlements politiques l'ignorent encore mais le Parlement cosmopolitique existe déjà là où le problème de savoir comment vivre avec les drogues invente les questions nouvelles suscitées par la présence d'experts-toxicomanes et de diplomates-toxicomanes. Il existe parce que se découvre la nécessité d'autres diplomates encore, qui feraient exister la voix muette des peuples pour qui le problème des drogues ne fut ni d'abord politique, ni d'abord subjectif, ni d'abord médical ou scientifique. Et passent alors rêve et effroi, doute et espoir, créant l'expérience d'une déterritorialisation de nos propres catégories, où se disputaient jusque-là tristement le droit privé à faire-librement-ce-qui-ne-nuit-pas-à-autrui et le droit de l'État à interdire au citoyen une conduite identifiée à la destruction-du-lien-social-que-présuppose-la-citoyenneté.

Au cours de ces dernières années, quelques arguties pseudo-philosophiques ont démontré à la plus grande satisfaction de leurs auteurs qu'un animal ne pouvait être « sujet de droit », parce qu'il n'était pas capable de la réciprocité que l'on doit pouvoir exiger de l'*alter ego* juridique. Pendant ce temps-là se mettaient peu à peu en place quelques éléments permettant de commencer à poser le problème cosmopolitique de ce que nous infligeons aux animaux. L'utilisation industrielle des animaux dans des industries cosmétiques comme leur élevage industriel sont un simple scandale, et les experts, dans ce cas, ont à communiquer à ceux qui les délèguent, à ceux que l'expérience de ce scandale met sur pied de guerre, l'annonce de victoires partielles et les informations portant sur de nouvelles stratégies à venir. Mais, lorsque l'expérimentation animale pose le problème de l'entre-mesure entre le sacrifice de souris, de rats, ou même de chimpanzés, et les intérêts d'humains souffrants, on passe du scandale à la question indécidable. Et la voie cosmopolitique est alors celle de l'invention de dispositifs qui fassent exister activement, délibérément, cette indécidabilité pour tous les protagonistes.

Prend ainsi tout son sens cette exigence imposée en Angleterre à ceux qui prétendent ne pouvoir se passer de l'expérimentation animale : ils doivent intégrer dans leurs publications une description complète des conditions de vie de leurs animaux de laboratoire et de leurs conséquences possibles pour l'expérience, une évaluation des souffrances infligées à l'animal par l'expérience, et la démonstration de ce que ces souffrances étaient strictement nécessaires. Et l'ensemble de ces éléments devra, si l'article doit être accepté, être présenté selon les règles de l'art qui obligent le scientifique à ne pas confondre ce qui l'arrange et ce qu'il peut prendre le risque d'affirmer. Dispositif à double détente puisque, peut-on légitimement soutenir, cette exi-

gence est scientifiquement aussi pertinente que la caractérisation technique d'un instrument de mesure intervenant dans un protocole expérimental, mais qu'elle oblige par ailleurs les expérimentateurs à accepter l'épreuve de s'intéresser à ce qu'ils définissent sans cela comme des « moyens ». Les expérimentateurs se voient donc contraints à accepter le passage en eux de l'effroi auquel leur pratique les expose. Cet effroi ne constitue en rien une punition ou une compensation pour ce qui est infligé à l'animal, mais crée une déterritorialisation au sein du territoire expérimental : ouverture de la possibilité que les expérimentateurs puissent entendre, et non pas seulement tolérer, les questions que posent leurs pratiques ; création de la possibilité pour eux de rencontrer les diplomates de la partie adverse, et d'inventer avec eux des propositions à partir desquelles ces derniers pourraient se risquer à traduire-trahir les conditions de leurs mandants.

Au sein du Parlement cosmopolitique ne passent pas seulement, à travers les mots de leurs diplomates, les conditions de ceux qui ne se définissent pas sur un mode politique. Même dans notre tradition moderne, où l'on ose dire que « les morts doivent enterrer les morts », on peut dire également que « les morts en appellent aux vivants pour qu'ils réveillent les morts⁵ ». Si d'autres peuples savent tenir la veille de leurs ancêtres, et ressusciter leur voix à travers les mots qu'ils créent, l'histoire que nous nous sommes inventée est hantée par les fantômes de ceux et celles qu'elle a écrasés, vaincus ou fait plier, et aussi par l'ombre de tout ce que nos raisons, nos critères ont détruit, réduit au silence ou au ridicule. Le passé ne pèse pas à l'aune des remords ou des fidélités. Et, dans notre tradition, il ne correspond à aucune exigence que nous puissions

5. D. Bensaïd, *Walter Benjamin. Sentinelle messianique*, Plon, Paris, 1990.

satisfaire. Cette tradition, justement parce qu'elle a donné au temps le pouvoir de faire passer le passé, ne nous donne pas les mots, les gestes et les actes par où les vivants puissent se penser, se créer, obligés par les morts. Le Parlement, parce qu'il est *notre* invention, parce qu'il est *cosmopolitique*, doit donc admettre qu'aucune de ses négociations ne pourra jamais tomber juste, clore le passé et apurer les comptes de la tradition dont il est issu.

Si notre passé n'a pas les mots pour dire ce qu'il nous veut⁶, il n'en est pas moins capable de forcer ceux qui se veulent vecteurs de possibles désignant l'avenir à penser « devant » le passé. Et non d'abord à se penser coupables. Nous ne sommes pas coupables de la disparition des dinosaures. Mais nous sommes responsables « devant » eux de la manière dont nous disons cette disparition, et notamment de la manière dont nous en avons longtemps fait la conséquence normale et morale du progrès qui mène jusqu'à nous. Même le pédagogue n'est pas coupable des crimes commis au nom de la pédagogie, mais il en est l'héritier, et doit penser et parler « devant » la multitude de ceux qui n'ont pas compris ce que l'enseignement leur voulait. Ceux qui prennent le risque de définir des possibles en termes desquels devient contrainte ce qui pour d'autres est condition doivent accepter l'épreuve de parler « devant » le passé, « devant » les jugements et les disqualifications qui furent définis comme autant de victoires par l'histoire dont ils héritent.

6. Les groupes qui ont des ancêtres, et dans la mesure où la parole ancestrale se traduit par des conditions pour la « mesure » à construire, sont certes présents à travers leurs diplomates, mais le Parlement lui-même n'a pas d'ancêtres. Il est le lieu où s'invente une politique dont Philippe PIGNARRE (*Les Deux Médecines*, La Découverte, Paris, 1995, p. 179) a très bien vu qu'elle avait conservé, à travers ses avatars scientifiques et techniques, la pertinence du proverbe *μη φιλοκρινειν*, « il ne faut pas chercher les ancêtres », par lequel Pierre Vidal-Naquet a caractérisé l'invention de l'espace politique grec.

Le Parlement cosmopolitique n'est pas d'abord un lieu de décisions instantanées mais un lieu délocalisé. Il existe chaque fois que se construit un « nous » qui ne s'identifie pas à l'identité d'une solution, mais à l'hésitation quant au problème. J'associerai ce « nous » au seul mot d'ordre que Leibniz ait jamais proposé : *Calculemus*. Calculons. Étrange mot d'ordre construit pour penser la possibilité de la paix à une époque où régnait la guerre. Leibniz était mathématicien et non comptable ou statisticien. Le calcul n'était pas, pour lui, simple bilan mettant en balance des quantités homogènes, calcul d'intérêts ou d'utilités sommés de se présenter comme commensurables. Pour un mathématicien, l'exactitude d'un calcul, la validité de son résultat, sont une question relativement facile, « triviale » dans son vocabulaire. Ce qui importe, ce qui n'est pas du tout trivial, est la position du problème qui le rendra, éventuellement, calculable, la création précise des articulations, des contraintes, la distinction entre les différents ingrédients, l'exploration des rôles qu'ils sont susceptibles de jouer, des déterminations ou des indéterminations qu'ils entraînent ou font exister. Il n'y a pas de commensurabilité sans invention d'une mesure, mais le défi du *Calculemus* est précisément la création d'un « nous » qui *exclut toute mesure externe*, tout accord préalable séparant l'illusoire du rationnel, le subjectif de l'objectif, séparant, en d'autres termes, ceux qui ont titre à « entrer » dans le calcul de ceux qui ont à en subir le résultat.

Que le Parlement cosmopolitique accepte un « mot d'ordre mathématique » n'a rien de contingent. C'est l'engagement même de la pratique des mathématiciens que d'avoir à transformer les conditions d'un calcul, dès lors qu'elles sont identifiées, en matière à risques nouveaux, c'est-à-dire à définir toute explicitation comme l'occasion d'un nomadisme par où viendront à l'existence mathématique de nouveaux êtres qui fassent coïncider les exigences

qui les définissent et les obligations auxquelles souscrivent ceux qui s'y réfèrent. J'avais signalé dès *Cosmopolitiques I* que, pour moi, les mathématiques n'étaient pas une « pratique moderne » parce qu'exigence et obligation sont littéralement et inséparablement constitutives de la définition des êtres mathématiques. Je dirai maintenant que, dans leur cas, l'expérience « sédentaire » et le risque « nomade » sont affirmés en même temps, ce que traduit le mode d'existence propre aux constructions mathématiques achevées : les mathématiciens leur prêtent presque irrépessiblement un type de préexistence qu'ils rapprochent de celle des idées platoniciennes, alors même qu'ils peuvent être intarissables quant à l'audace qui les a fait exister⁷. En d'autres termes, les mathématiciens peuvent donner leur *Calculemus* au Parlement cosmopolitique car, parmi toutes les pratiques, celle des mathématiques est singulière en ce qu'elle n'a, pour aucune question, besoin d'être représentée par des diplomates. Tout risque quant à leurs conditions est, pour les mathématiques, occasion de création.

Calculemus ne signifie donc pas « mesurons », « additionnons », « comparons », mais d'abord créons le « nous » à partir duquel la nature et les termes de l'opération pourront être agencés. Il ne s'agit pas de procéder au nom du vrai et du juste, mais de fabriquer le juste, la « juste

7. A cette singularité répond sans doute l'obstacle critique à la transmission des mathématiques, qui peut en faire l'école de la soumission que dénoncent les « automathes » de Stella Baruk : l'oubli de ce que la définition de ces êtres ne les fait exister que pour celui qui a déjà compris les exigences qu'ils satisfont et les obligations qu'ils entraînent. On peut dire que la pratique mathématique est celle où l'ontogenèse répète bel et bien la phylogenèse, c'est-à-dire où le risque et la passion qui ont marqué la venue à l'existence d'un nouvel être mathématique doit, d'une manière ou d'une autre, se répéter pour tout nouvel « apprenant ». C'est en ce sens, et non parce que « tout » serait contenu dans les définitions, qu'est véridique l'étymologie qui fait communiquer « mathématiques » et *μαθηματιν*, « apprendre ».

mesure », sachant que le « vrai » sera toujours relatif à ce dont cette fabrication aura été capable, sachant surtout l'hétérogénéité radicale qui préexiste à la fabrication, l'absence de quelque commune mesure préexistante que ce soit entre les ingrédients qu'il s'agira d'agencer. Le meilleur des mondes leibnizien ne garantit en rien les calculs humains car nous ne connaissons ni les termes du problème ni les quantités affectées par Dieu à chacun de ces termes. Ainsi que le précise Leibniz dans la *Théodicée* (§ 118) : « Il est sûr que Dieu fait plus de cas d'un homme que d'un lion ; cependant je ne sais si l'on peut assurer que Dieu préfère un seul homme à toute l'espèce des lions à tous égards : mais quand cela serait, il ne s'ensuivrait point que l'intérêt d'un certain nombre d'hommes prévaudrait à la considération d'un désordre général répandu dans un nombre infini de créatures. »

Le *Calculus* leibnizien ne provient pas bien entendu des seules mathématiques. A travers Leibniz, il témoigne de l'affinité entre les mathématiques et cette philosophie que pratiquait Leibniz et que, à l'exemple de Whitehead, j'appelle spéculative. Que signifie la présence insistante de la philosophie spéculative tout au long des pages de ces *Cosmopolitiques* ? Pourquoi, par exemple, un concept spéculatif comme celui de « transduction » a-t-il pu implicitement ou explicitement m'accompagner sans que je craigne, apparemment, qu'il me mène à juger et à disqualifier ? Quelle relation singulière ai-je construite entre philosophie spéculative et « Parlement cosmopolitique » ?

« Toute science, écrit Whitehead, doit forger ses propres instruments. L'outil que requiert la philosophie est le langage. Ainsi la philosophie transforme-t-elle le langage de la même manière qu'une science physique transforme des appareils préexistants⁸. » « De la même manière »,

8. *Procès et Réalité*, Gallimard, Paris, 1995, p. 57.

c'est-à-dire selon ses propres exigences et ses propres obligations. En l'occurrence la philosophie au sens de Whitehead, mais aussi de Leibniz, ne peut rien exiger du monde au sens où cette exigence créerait une hiérarchie entre essentiel et illusoire. Elle doit, selon Whitehead, être obligée par tout ce qui « communique avec les faits immédiats », sachant que ceux-ci n'ont rien à voir avec des faits bruts, purifiés afin de fonder une expérience qui pourrait se revendiquer contre les autres d'un quelconque privilège, mais qu'ils désignent tout ce dont on peut dire *il y a expérience* (c'est pourquoi « ce qui ne communique pas de la sorte est inconnaissable, et l'inconnaissable est inconnu⁹ »). Sachant donc aussi que la possibilité de dire « il y a expérience » appartient non au registre de la preuve (j'ai la preuve de ce que les animaux souffrent) mais de l'affirmation qu'il s'agit d'entendre (la souffrance des animaux habite mon expérience).

Les mathématiques ont pour singularité d'oublier ce qu'elles ne font pas exister : le triangle « matériel », matérialisé par une ligne effectivement tracée, s'efface depuis les Grecs devant la question des exigences que satisfait le triangle idéal, et des obligations que celui-ci impose. Oubli et non disqualification, car la pratique mathématique n'a pas, pour se créer, à nier quoi que ce soit qui lui préexiste, sauf, éventuellement, ce qui a déjà un mode d'existence mathématique. Le triangle matériel n'est pas la victime du triangle idéal. Le mathématicien, parce qu'il va jusqu'au bout du pouvoir qu'ont les mots de juger, c'est-à-dire parce qu'il fait passer ce pouvoir de juger à la limite où il devient pouvoir de créer, sait la différence entre le jugement usuel et la création mathématique. C'est pourquoi, sans doute, il peut, avec moins d'effroi que d'autres, *ou*

9. *Ibid.*, p. 46.

plus précisément avec un effroi qui est constitutif de sa pratique, créer des problèmes -là où l'utilisation usuelle des mots donne des réponses. Mais la pensée spéculative, elle, n'en finit pas de risquer une création qui a pour obligation de «sauver», contre les mots d'ordre qui jugent et hiérarchisent, tous les modes d'existence auxquels, à chaque époque, nous pouvons être sensibles. Elle doit penser en même temps, selon des modes d'existence dont elle construit la distinction mais en leur donnant le même titre à exister, le triangle matériel et le triangle idéal. Elle ne procède pas au nom d'un vrai qui aurait le pouvoir de disqualifier, ni sous l'épreuve d'un calcul «juste» qui aurait à se risquer «devant» ceux qui pourraient être ses victimes. Ou alors, ces victimes sont cosmopolitiques, car c'est «devant» les victimes de *toutes* nos incohérences, les victimes radicalement inconnues produites en chaque instant par le pouvoir de juger qui arme chacun des mots que nous utilisons, que se risque la pensée spéculative. Elle procède dans l'immanence de l'obligation qu'elle fait exister : elle accepte que les instruments qu'elle crée soient réputés mauvais ou défectueux si quiconque peut s'en servir pour fonder une position de pouvoir, pour hiérarchiser ou disqualifier.

Pas plus que la pratique des mathématiques, celle de la philosophie au sens que je viens de lui donner n'a besoin de diplomates ¹⁰, car elle n'a pas, elle non plus, à poser à d'autres la moindre condition. Elle a à recevoir, entendre et traduire-trahir toutes les conditions exprimées. Mais

10. Afin de compléter le parallèle indirect avec *Qu'est-ce que la philosophie ?* j'ajouterai que les pratiques artistiques, quant à elles, ont besoin de diplomates mais ne peuvent déléguer d'experts. L'art met en risque les composantes sédentaires de l'expérience par elles-mêmes et les fait exister pour elles-mêmes, et de là tout peut suivre sauf un savoir «artistique» prétendant faire valoir ses contraintes et négocier sa portée et sa signification pour les autres.

leur opération de traduction-trahison ne fait pas des « philosophes spéculatifs » des experts. On peut comprendre la tentation du philosophe « conseiller du prince », mais c'est une connivence à briser, car le philosophe n'a pas plus accès que qui que ce soit à un quelconque « bien commun ». Les mots et les usages de mots qu'il crée ne sont pas non plus ceux des diplomates, car leur épreuve propre, faire tendre l'exigence vers zéro et l'obligation vers le maximum, a pour effet une délocalisation des enjeux, un détachement – mais non une indifférence – par rapport aux « calculs » particuliers par où s'effectue l'histoire. Le spéculatif est obligé par tout ce à quoi il peut être sensible, mais il n'est jamais obligé par les prétentions qu'affirme chaque langage particulier. Comme le mathématicien « oublie » le triangle matériel, il doit oublier les langages particuliers ou plus précisément les privilèges particuliers que ces langages confèrent à leurs raisons. C'est pourquoi la pensée spéculative est présente au Parlement des choses, mais présente sans interaction. Elle peut être comparable à l'« âme » réunie au corps cosmopolitique par un *vinculum* leibnizien car elle doit fabriquer les concepts qui *actualisent* ce qui, à chaque époque, *se réalise* dans l'ensemble disparate des *Calculemus* dont nous sommes capables. Elle seule peut dire « mon époque ».

Singulariser de la sorte la philosophie spéculative par rapport à tous les autres « genres » philosophiques (philosophie de l'art, du droit, de l'histoire, des sciences, etc.), c'est rappeler que ces genres tiennent d'abord leur apparente nécessité de la conviction que ce qu'ils désignent (la question de l'art, du droit, etc.) a « besoin » d'être représenté par d'autres moyens que ceux des pratiques qui leur correspondent. Je tiens que cette conviction, aussi légitime qu'elle puisse être, traduit d'abord le problème posé par les pratiques en question. En d'autres termes, celui ou celle qui vient en philosophie pour penser l'histoire, la

conscience, l'œuvre d'art, la folie ou la physique doit y être accueilli, mais avec les mots qui disent un avenir espéré où lui-même, elle-même ou leurs descendants pourront rejoindre les régions qu'ils n'auraient jamais dû avoir à quitter¹¹.

Le Parlement cosmopolitique crée les mots pour dire cet avenir. Les experts et les diplomates qui le peuplent ne sont pas des philosophes, mais obligation leur est faite de penser, et plus précisément de penser leur pratique et leur appartenance. Ils ne peuvent se borner à représenter le point de vue issu de cette pratique, mais doivent la rendre présente dans la singularité du point de vue qu'elle produit. C'est la possibilité de se présenter de la sorte que j'ai explorée au long de la majeure partie de ces *Cosmopolitiques*. Si j'ai été amenée, ce faisant, à « disqualifier » en tant que « modernistes » certaines des pratiques relevant de ce que l'on appelle les « sciences humaines », c'est sans doute parce que dans leur cas l'« appartenance » apparaît inavouable. Mais l'existence même du Parlement cosmopolitique dépend de la présence d'experts et de diplomates que j'ai associés aux risques pratiques des sciences humaines, à ceux dont la pratique célèbre, par sa possibilité même, que d'autres pratiques sont devenues « contemporaines », connaissables puisqu'elles ont accepté le type de paix qui est la condition de leur mise en connaissance, ou que des activités jusque-là soumises ou rebelles, mais

11. Il est d'ailleurs significatif que seuls les mathématiciens, qui savent penser les êtres qu'ils fabriquent, reconnaissent comme faisant partie des leurs tant ceux qui travaillent à l'histoire des mathématiques que ceux qui élaborent une pensée des risques mathématiques, des objets mathématiques, du mode de vérité propre aux mathématiques. Une fois encore se marque la singularité (quelle que soit l'arrogance avec laquelle cette singularité est parfois présentée) d'une pratique qui n'a jamais eu à se prétendre moderne, c'est-à-dire à disqualifier les autres, pour faire valoir ses exigences et faire reconnaître ses obligations.

incapables de faire valoir leurs exigences, sont devenues des pratiques. Comment le scientifique qui sort de son laboratoire parce qu'il veut faire valoir un possible qui y a pris naissance apprendra-t-il à penser ce possible, à le rendre présent pour d'autres, si ces autres, la multiplicité des pratiques dont sa proposition implique la réinvention, n'ont pas produit leurs représentants, experts et/ou diplomates ? Et que représenteraient ces derniers si les pratiques qu'il s'agit de rendre présentes ne sont pas devenues aussi intéressantes en elles-mêmes, par les traductions-trahisons dont elles ont fait l'objet, que l'ADN pour le biologiste moléculaire ou les mœurs des chimpanzés pour l'éthologue ? Le Parlement cosmopolitique « existe » aujourd'hui parfois, de manière précaire et quasi improvisée, sans mémoire et sans conséquences à portée longue, un peu comme une micro-bulle se forme en dessous de la température d'ébullition d'un liquide. Il ne peut se stabiliser, c'est-à-dire exister au sens écologique, sans production active, engagée, risquée, de ces pratiques créatrices de savoirs à propos des pratiques, capables de mettre nos pratiques en histoires, de nous permettre de faire histoire avec elles comme nous avons appris à faire histoire avec les plantes, les réactifs chimiques, les atomes.

Cependant, on l'aura remarqué, une inconnue insiste ici, qui correspond à ce que nous croyons pourtant bien connaître. Que deviennent les politiques en tant que tels, ceux qui, aujourd'hui, sont les seuls médiateurs officiellement reconnus, officiellement admis à participer aux décisions, ou plus précisément à ce que les experts, et les pouvoirs que représentent ces experts, laissent à leur décision ? On ne s'étonnera pas de cette inconnue, de ce trop connu redevenant énigmatique, car l'inconnue ici traduit la différence entre l'*image* que je tente de faire exister et ce que serait un *programme*. L'image fait défi, elle se

borne à prendre au pied de la lettre les prétentions à l'universel à travers lesquelles nous nous sommes inventés, et à les doubler des obligations qui devraient leur correspondre s'il doit jamais y avoir un avenir civilisé pour ces prétentions. De fait, elle ne dit rien de la politique telle qu'elle se définit aujourd'hui puisqu'elle se borne à faire exister le politique là où il est aujourd'hui clandestin, là où les problèmes politiques trouvent des « solutions » sans avoir jamais été posés en tant que tels. Et elle ne peut rien en dire car le terrain dont elle émerge et où elle intervient est celui des pratiques.

Que la pratique de « la politique » en tant que telle n'appartienne plus à l'ordre du connaissable, que le visiteur nomade cherche en vain le feu autour duquel il pourrait écouter, où pourraient passer les espoirs et les doutes, les rêves et les effrois de ceux qui l'accueillent, n'a cependant rien d'un acquis dont nous pourrions nous glorifier. C'est une limite et un appel. C'est pourquoi il est important de souligner que le défi du Parlement cosmopolitique, comme celui du Parlement des choses de Bruno Latour, n'est pas comme un nouveau début, purifié des anciennes conflictualités politiques qui se trouveraient renvoyées au magasin des accessoires inutiles. Mais il implique qu'aux oppositions programmatiques, telles que celle qui est censée faire la différence entre droite et gauche, se substitue un contraste pratique. C'est un tel contraste, que la « gauche » peut faire exister et qui pourrait la faire exister indépendamment des rapports de majorité, indépendamment d'un avenir où elle « serait au pouvoir », qu'a proposé Gilles Deleuze en deux pages qui valent trois traités¹². Si « la gauche a besoin que les gens pensent », si son rôle, « qu'elle

12. G. DELEUZE, « Les intercesseurs », in *Pourparlers*, Minuit, Paris, 1990, p. 172-174.

soit ou non au pouvoir, c'est découvrir un type de problème que la droite veut à tout prix cacher », c'est que la distinction entre droite et gauche répond à un contraste majeur : « Épouser le mouvement ou bien le stopper : politiquement, deux techniques de négociation absolument différentes. » C'est pourquoi la droite « a des intercesseurs tout faits, directs, directement dépendants. Mais la gauche a besoin d'intercesseurs indirects ou libres, c'est un autre style à condition qu'elle les rende possibles. »

Hors calcul ?

Au début de cette série d'essais, j'ai dit mon projet de faire exister la question d'une écologie des pratiques non comme solution mais comme apprentissage, création de nouvelles manières de résister, au présent, à un avenir qui tient sa plausibilité de nos impuissances aussi bien que des rapports de force effectifs par où s'impose cet avenir.

Au parasitage généralisé que j'ai associé à la redéfinition capitaliste des pratiques à laquelle il s'agit d'abord de résister correspond peut-être l'axiomatique capitaliste dont Deleuze et Guattari montrent, dans *L'Anti-Œdipe*, la différence de nature avec les anciens codes et les territoires qui leur correspondent. L'axiomatique capitaliste en elle-même n'est pas identifiable à un ensemble d'axiomes, elle n'existe que dans l'invention d'axiomes, leurs mutations, leurs réarticulations et dans l'invention de re-territorialisations factices qui seront faites, défaites ou refaites selon les conjonctures. « C'est avec la chose, le capitalisme, que l'inavouable commence : il n'y a pas une opération économique ou financière qui, supposée traduite en termes de code, ne ferait éclater son caractère inavouable, c'est-à-dire sa perversion intrinsèque ou son cynisme

essentiel [...]. Mais précisément, il est impossible de coder de telles opérations ¹. »

L'invention d'axiomes est « hors calcul », cela va sans dire, puisque c'est précisément la fonction des axiomes que de substituer à la négociation du problème les énoncés non négociables dont découlera sa solution. Il n'y a pas de « nous » qui tienne dans l'axiomatique capitaliste, et surtout pas le « nous » d'« individus capitalistes » qui les opposerait ensemble à tous les autres qu'il s'agirait d'exploiter. En ce sens, le capitalisme est bien « la limite de toute société² », et Deleuze et Guattari semblent nous encourager à accompagner cette limite : « Mais quelle voie révolutionnaire, y en a-t-il une ? [...] Aller encore plus loin dans le mouvement du marché, du décodage et de la déterritorialisation ? Car peut-être les flux ne sont pas encore assez déterritorialisés, pas assez décodés, du point de vue d'une théorie et d'une pratique des flux à haute teneur schizophrénique. Non pas se retirer du procès mais aller plus loin, "accélérer le procès", comme le disait Nietzsche : en vérité, dans cette matière, nous n'avons encore rien vu ³. »

J'ai voulu, à la fin de cet essai, aller jusqu'à cet énoncé redoutable, parce que c'est par rapport à lui, qui dissout apparemment toute mesure, qu'il s'agit de prendre la mesure la plus aventurée de ce que peut traduire une écologie des pratiques. Nul, je crois, ne sait en vérité ce que peut bien vouloir dire « aller plus loin », et les auteurs de

1. G. DELEUZE et F. GUATTARI, *L'Anti-Œdipe*, Minuit, Paris, 1972, p. 294.

2. *Ibid.*, p. 292. Limite relative, est-il précisé, alors que la « schizophrénie » serait la limite absolue, limite extérieure au capitalisme mais produite par le capitalisme lui-même, terme de sa plus profonde tendance, et qu'il doit, par re-territorialisations factices, inhiber pour pouvoir fonctionner.

3. *Ibid.*, p. 285.

l'énoncé ne le savaient pas eux-mêmes. Ce qu'ils savaient et affirmaient est qu'on ne peut espérer résister au capitalisme en s'accrochant au maintien d'anciens territoires, ou plus précisément en tentant de les ressusciter tels qu'ils existaient auparavant, sauf à faire surgir le cauchemar de re-territorisations monstrueuses, retour d'un archaïque qui n'a jamais existé. Ce qu'il est également possible d'affirmer est qu'« aller plus loin », « accélérer le procès » ne signifient pas du tout y aller de la même manière que l'axiomatisation capitaliste, l'accélérer selon les mêmes coordonnées. Et que l'« affreux curetage », l'« activité malveillante⁴ » qui répondent au « nous n'avons encore rien vu » est tout entière dirigée vers les re-territorisations imaginaires que ne cessent de susciter les axiomes capitalistes, et n'a rien à voir avec une quelconque croisade « modernisatrice ». Et enfin qu'il n'y a pas « une bonne manière », dont il faudrait attendre la découverte géniale, d'aller plus loin autrement, d'accélérer selon d'autres coordonnées.

C'est précisément le piège où, me semble-t-il, sont tombés la plupart des héritiers de Marx que d'avoir fait confiance en cet aspect, le seul rassurant, de son analyse : que la classe salariée est privilégiée de manière stable en ce qu'elle est la seule dont l'intérêt objectif est d'abolir le salariat, et que c'est donc de son point de vue que peut être construite la seule vraie théorie révolutionnaire. Car la stabilité revendiquée pour la théorie, au nom de la classe salariée (plutôt que l'inverse), la situe « hors calcul », ou plus précisément dans un champ pratique où tous les calculs doivent revenir au même, doivent reconduire en dernière instance le bien-fondé de l'analyse de classe, seule propre à chapeauter et à organiser de manière fiable,

4. *Ibid.*, p. 458.

non illusoire, l'ensemble des luttes minoritaires (féministes, écologistes, homosexuelles, toxicomanes, etc.). Si l'axiomatique capitaliste se situe bel et bien « hors calcul », c'est peut-être le piège tendu à ceux qui tentent de construire des instruments de lutte contre elle que d'accepter ce « non-terrain », qui fait d'eux les doubles dépendants de ce contre quoi ils luttent. Que les praticiens de la lutte des classes aient à faire valoir un mode d'analyse susceptible d'épargner aux autres bien des inepties, bien des moralismes, bien des naïvetés, qu'ils soient aguerris, obligés par leur pratique à repérer et à analyser l'ensemble des pseudo-consensus, des arguments de faux bon sens et des normalités obscènes qui nous anesthésient, est une chose. Que cette pratique leur donne le pouvoir ou le droit de juger, de hiérarchiser, d'organiser l'ensemble des luttes minoritaires en est une autre, tout à fait différente, que nulle théorie ne peut légitimer.

Et donc, il s'agit de ne pas « attendre » que les ravages du capitalisme démontrent la vérité de la lutte des classes. Et il s'agit activement, diplomatiquement, d'éviter de construire une aune quelconque à laquelle pourraient être évaluées de façon unilatérale les manières adéquates d'accélérer le procès, d'aller plus loin. Y compris l'aune que constituerait la « teneur schizophrénique » d'une production, telle qu'on pourrait être tenté de la mesurer à partir des thèses de Deleuze et de Guattari. Car la mesure de cette teneur, si elle prétend se situer hors calcul, peut devenir une nouvelle loi face à laquelle chacun serait insuffisant, nécessairement insuffisant.

« Et puis... et puis... », « soit... soit... », « c'est donc... ! » : selon Deleuze et Guattari, toute la question est d'éviter que ces opérations productrices, captatrices, créatrices, se laissent soumettre et organiser par un « ou bien... ou bien » signalant la prétention de marquer des choix décisifs entre

termes impermutables⁵. Mais éviter le « ou bien... ou bien... », et plus précisément le dissoudre, peuvent prendre un tour assez peu sidérant, fort éloigné de la fascination que risque de susciter « le » schizophrène. Les « ou bien... ou bien » nous environnent, et d'abord celui qui nous permet de condamner les fétiches. Nous en avons rencontré un certain nombre, entre « production de savoir » et « simple opinion », entre artefact fabriqué et être autonome, entre « moderne » et « non-moderne », etc. Et la figure du diplomate lui-même, toujours accusé de trahir parce que toujours il tentera d'échapper à la disjonction statique (ou bien tu es avec nous, ou bien tu es contre nous), toujours accusé de prendre la tangente (c'est selon...), me semble au moins aussi intéressante que celle du schizophrène parce qu'elle évite tout attrait romantique pour un « ailleurs » qui inspirerait l'espoir d'échapper d'un seul coup au « ici ».

Quelle est la teneur en or de cet alliage, demande le chimiste, et il sait, dans ce cas, et au cas par cas, utiliser les réactifs qui constituent la signification de sa question, qui permettent de la rendre calculable. J'ai tenté de fonctionner en chimiste, de choisir un réactif qui ne dissolve pas ce qui m'intéresse, en l'occurrence qui respecte les pratiques mais s'attaque à la manière dont ces pratiques utilisent la disjonction « ou bien... ou bien » pour se re-territorialiser. Lesquels d'entre les champs qui se disent aujourd'hui scientifiques peuvent résister aux questions qui dissolvent la disjonction, lesquels se dissolvent d'eux-mêmes, en ne laissant qu'un résidu éventuellement disponible pour d'autres pratiques ? La question ne traduit plus une possibilité de juger au sens critique usuel, mais une pratique critique qui est celle du chimiste, au sens où la

5. *Ibid.*, p. 18.

crise, qui signifie aussi séparation, s'effectue de manière immanente, dans la mise au contact avec le réactif adéquat.

Je me suis en fait attachée aux questions qui semblaient par excellence devoir mener à l'alternative disjonctive du « ou bien... ou bien ». Le neutrino existait-il dès les origines de l'univers, ou bien est-il une pure fabrication humaine ? La « réalité » est-elle soumise à des lois, ou bien est-elle voilée ? La matière est-elle constituée d'atomes, ou bien ceux-ci sont-ils de simples références conventionnelles ? La vie « émerge-t-elle » des processus physico-chimiques au sens où elle trouverait en eux leur explication, ou bien au sens où elle constituerait une nouveauté irréductible ? Et les djinns, sont-ils seulement relatifs à un agencement thérapeutique, ou bien la surnature dont ils relèvent a-t-elle en elle-même le pouvoir de nous imposer son existence ? Si mon entreprise n'est pas un échec, elle aura eu pour effet non de résoudre mais de dissoudre ces disjonctions, qui ne semblent fondamentales que parce qu'elles constituent un appel sans cesse reconduit au jugement qui demande des comptes au nom d'un calcul prédéterminé. Si mon entreprise n'est pas un échec, elle aura eu pour effet de susciter l'intérêt pour d'autres questions et de les faire proliférer sur le même régime que les pratiques auxquelles elles correspondent – prolonger les risques de ces pratiques, non les prendre pour objet –, alors que les dramatiques alternatives de départ, d'être restituées à ceux qui ne cessent d'inventer les moyens de leur construire de nouvelles significations, auront adopté un régime qui est celui du « et... et », « soit... soit », « c'est donc ! ». Quant aux quelques personnages que j'ai mis en scène, qu'il s'agisse de Prigogine agençant passionnément ses fonctions, de Nathan inventant des stratégies thérapeutiques où le « ou bien... ou bien » n'a pas droit de cité, de Kauffman à la frontière du chaos, et même de Langton acharné sur son clavier, c'est le contraire d'une insulte,

c'est un espoir que de pouvoir affirmer que leur grandeur commune est de ressembler bien moins au « scientifique objectif » qu'à Joey, l'enfant-machine de Bruno Bettelheim, que *L'Anti-Œdipe* a immortalisé⁶.

En d'autres termes, si j'ai posé la question du « type psychosocial » auquel correspond une pratique, c'est selon le pari que là non plus il est bien possible que « nous n'ayons encore rien vu ». Possible et non probable car la création d'un possible n'a rien à voir, bien sûr, avec le calcul des probabilités. Il est possible que cette notion de « type », qui semblait jusqu'ici justifier un jugement statique (Max Planck définissant la passion « du physicien »), puisse devenir une référence endogène, une référence relative à l'engagement d'une pratique, à la fois produite et productrice, et mise sous la tension que créent l'obligation et le risque d'avoir à se présenter. Max Planck ne dirait plus alors « nous autres physiciens », comme si le « nous » des physiciens préexistait aux conclusions qu'il tirera en leur nom. Il dirait « c'est donc nous, et tels sont nos faitiches », découvrant à quoi l'engage son refus de renoncer à la jouissance réaliste, son refus de se soumettre à la lucidité critique de Mach. Tel est le premier sens du *Calculemus* : le « nous » n'y préexiste pas à l'invention du calcul, de la négociation des « et... et », des ingrédients à prendre en compte, et des « soit... soit » de leurs articulations. C'est cette invention même qui fabrique le « nous ».

On verra alors dans le Parlement cosmopolitique une image qui correspond à la conviction que c'est précisément la « teneur schizophrénique » des pratiques⁷, la

6. *Ibid.*, p. 45 : « Cet enfant qui ne vit, ne mange, ne défèque ou ne dort qu'en se branchant sur des machines pourvues de moteurs, de fils, de lampes, de carburateurs, d'hélices et de volants. »

7. Teneur résiduelle, il faut le dire, ce qui renvoie à la question de la « survie » des pratiques. Appartiennent à l'avenir possible et non probable des questions comme celles de ce que peut être un « physicien

manière dont elles échappent au « ou bien... ou bien », qui les rend capables d'entrer en calcul avec d'autres « nous » et crée ce que Nathan appelait les « conditions » de l'échange, un échange lui-même à haute teneur schizophrénique. Car l'obligation générale qui régit cet ensemble disparate, le principe de tri immanent auquel il correspond, est précisément – mais sur des modes différents selon que celui qui y vient y vient soit comme expert, soit comme diplomate ⁸ – l'exclusion active, inventive des « ou bien... ou bien ». Là où le Parlement cosmopolitique « existe », aussi précaire et évanescent soit-il, on ne dira pas que le capitalisme est comme par miracle vaincu. Mais l'on dira qu'il rencontre une puissance inventive enfin capable de résister à la puissance axiomatique dont il procède. On dira aussi que l'enjeu de la différence entre un parlement politique, fût-il Parlement des choses, et un Parlement cosmopolitique tient précisément à cette exclusion inventive. Le moindre « ou bien... ou bien » respecté ou ratifié, et c'est la faille par où tout recommence. « Ou bien » tu négocies avec nous, « ou bien » tu n'as rien à dire : comment ne pas se souvenir de ces « hommes debout », plus romains que grecs, auxquels renvoie toujours en France l'« idéal républicain » (si curieusement distinct des pratiques démocratiques). A quoi les « autres » peuvent, dès lors qu'existe le Parlement cosmopolitique, rétorquer : et si l'on s'accroupissait, comme les Africains savent le faire lorsque vient le temps du palabre.

yoruba » ou une ingénieure féministe, et ce non pas au sens d'une histoire individuelle, aussi riche soit-elle, mais au sens des risques nouveaux où ils peuvent exposer leurs pratiques.

8. Le fait de pouvoir écrire ici « soit, soit », et non pas « ou, ou » traduit directement le fait que c'est par rapport à chaque rencontre et non par choix identitaire que la distinction s'effectue, pour chaque problème mais aussi sans doute pour chaque aspect d'un même problème à mesure que ces aspects se distinguent.

Cependant, on ne peut tout à fait s'arrêter là, car le Parlement cosmopolitique lui-même désigne un « hors calcul » qui fait résonner ensemble tous les calculs disjoints, mais également chaque calcul singulier.

What Makes Nature Tick ? tel est le titre d'un énième livre de vulgarisation sur la physique contemporaine, ses neutrinos, ses quarks, son big-bang et ses interactions, unifiables ou non. Comment dire à l'auteur que ce titre, qu'il espère attrayant, constitue une véritable obscénité ? Il y a plus d'un siècle, en 1872, Emil Du Bois-Reymond faisait résonner de solennels *Ignorabimus* : nous ignorons, et ignorerons toujours, même si nous conquérions la connaissance du démon de Laplace, « ce qu'est » tant ce que nous connaissons (ce qui, là où est la matière, « hante l'espace ») que ce qui connaît (l'essence et l'origine de la conscience). Du point de vue cosmopolitique, ces « limites » éternelles de la connaissance n'ont pas plus d'intérêt que l'image de la connaissance par rapport à laquelle elles se définissent en tant que limites. Et ce n'est pas non plus en termes de limites que peut se dire l'obscénité d'une réponse « théorique » à la question de ce qui fait « battre » la nature(-horloge ?). Peut-être en revanche le génie de la langue anglaise à travers lequel se sont inventés ce titre et son attrait ouvre-t-il une issue. Car ce titre signifie aussi, subrepticement, « qu'est-ce qui “pousse” la nature ? », et aussi « qu'est qui la fait “désirer” ? ». Et la question prolifère alors partout où quelqu'un réussit à construire une réponse, à fabriquer un nouveau faitiche. *What makes you tick ?* Question hors calcul, non pas au sens où elle serait un transcendantal unique pour *tous* les calculs, mais au sens où elle est le virtuel de *chaque* calcul, ce qu'il affirme et requiert dans l'acte même où il s'engage.

A nous deux ! dit le mathématicien face à un problème compliqué, ou l'expérimentateur face à un dispositif de détection prometteur mais quelque peu folâtre. Et le

«deux» désigne alors une double multiplicité disparate. Quant au «nous», il ne préexiste pas à la venue à l'existence du «nous deux», le mathématicien et sa solution, l'expérimentateur et son dispositif enfin fiable. Ou plus précisément il ne lui préexiste que dans les rêves et cauchemars où se mélangent, permutent et se conjuguent des morceaux de machine, de processus ou d'équation et des morceaux d'humain, de geste ou de raisonnement, où s'expérimentent des opérations faisant muter les signes, les corps, les significations, les agencements. Ni le mathématicien ni l'expérimentateur ne s'en remettent à qui que ce soit pour construire les termes de la solution, et le «nous deux» à venir n'est ni inscrit ni prescrit nulle part. Et pourtant, la référence au «nous deux» possible existe quant à elle en tant que réquisit, sans lequel ni le mathématicien ni l'expérimentateur ne risquerait l'aventure. *It makes them tick.*

«Qu'est-ce qui pousse» les diplomates et les experts au Parlement cosmopolitique ? Je l'ai dit, ce Parlement a un réquisit et un seul, celui-là même qu'affirmait l'écologie des pratiques en tant que pensée spéculative et non en tant qu'état de choses de toute façon réalisé. Ce qu'il requiert et affirme est la paix comme possible. Non pas la convergence de tous les calculs en tant que réalisée ou même réalisable, mais le processus de convergence en tant que possible, seule référence commune, mais référence sans laquelle l'aventure ne serait pas tentée. Ce réquisit n'appartient pas à la cosmopolitique en tant que telle, car la question de la paix n'a pas la politique pour site privilégié. Il correspond cependant au passage de la politique à la cosmopolitique, car il traduit l'insistance du «cosmos» au sein du politique. Mais qu'il puisse s'y traduire par «paix» – au sens où la paix n'y est pas ce qui est visé, mais ce dont la référence, en tant que possible, est requise

– spécifie ce à quoi expose⁹ l'acte même par où s'engage, à quelque niveau que ce soit, le calcul cosmopolitique.

Lorsque Leibniz tenta de penser la question de la damnation et mit en scène le refus de Belzébuth d'adhérer à la « demande de pardon » dictée par Dieu, il montra aussi, peut-être malgré lui, combien l'apparente générosité, lorsqu'elle est unilatérale, peut envenimer la rage de celui qui était censé en bénéficier. Le calcul cosmopolitique restera toujours exposé à la rage, au désespoir de Belzébuth : « Le venin s'insinue dans les membres et aussitôt la rage se déchaîne / Par tout le corps : il faut que le crime s'ajoute au crime / Ainsi sommes-nous satisfaits. Il n'y a qu'une victime pour le furibond, / L'ennemi immolé ! Plaisir d'en disperser la chair aux vents, / Et, taillée dans le vif, arrachée en mille lambeaux, / Transformée en autant de témoignages de mon tourment. / De la soustraire cette chair, / A la trompette elle-même qui appelle à la résurrection¹⁰. »

Une syntaxe particulière est-elle requise pour stabiliser le pharmakon de cette paix dont Belzébuth dit l'effet venimeux, rage qui peut envahir ceux qui, victimes de tant de crimes, se verraient proposer l'engagement risqué du *Cal-culemus* ? Est-elle nécessaire pour que le physicien se déprenne sans deuil de l'obscénité que constitue l'idée même que sa pratique puisse s'approprier la question *what makes Nature tick* ? Est-elle cruciale pour stabiliser cet autre pharmakon de notre tradition, celui-là même qui voue Belzébuth à la damnation par l'offre de salut auquel Il l'expose, ce Dieu monothéiste dont ceux qui s'y

9. Comme « expose » la « pensée-marteau » de l'éternel retour de Nietzsche, ou le meilleur des mondes de Leibniz, ou encore la possibilité même de la cosmologie de Whitehead. Pour la paix chez Whitehead, voir *L'Effet Whitehead*, Vrin, Paris, 1994, p. 22 et p. 59-60.

10. G. LEIBNIZ, *Confessio philosophi*, op. cit. ; voir, dans ce volume, la note 7, chap. 7.

réfêraient n'ont cessé d'exiger qu'Il fonde leurs exigences, qu'Il authentifie leurs obligations ? Et est-elle capable de faire exister sans niaiserie le mode de célébration qui convient à ce qui se répète au présent en tout lieu où se risque une hétérogenèse, et tout entier en chacun de ces lieux ?

Cette syntaxe *n'est pas, et ne peut être*, une syntaxe religieuse au sens où la religion exige, où elle crée la référence à une unité à qui serait reconnue le pouvoir de délier, de défaire les appartenances qu'elle transcende. Cette syntaxe peut être définie en revanche par la vocation d'avoir à civiliser cette unité, à la rendre présente non dans l'effondrement simultané de tous les calculs dans l'incalculable, mais comme le « hors calcul » que requiert chaque calcul. Puisqu'il s'agit de *cosmopolitique*, on ne s'étonnera pas que ce soit au sein de cette tradition qui a inventé le politique que je me risque à désigner ce qui pourrait être le vecteur pratique de cette inconnue. Vecteur constitutivement politique comme la science et la philosophie, vecteur compromis dans mille et un crimes aussi bien que la science et la philosophie. Mais le seul fait de l'évoquer peut constituer une pensée-marteau pour les héritiers des deux premières lignées, fiers d'avoir évacué la troisième. Car si l'évacuation de la *théologie* constitue pour beaucoup un « triomphe » de la raison, cette évacuation ne stabilise-t-elle la définition d'une raison guerrière, s'identifiant au triomphe que constitue la destruction de l'autre ¹¹ ?

11. Ce fut la thèse de WHITEHEAD, dans *Science and the Modern World* (New York, Free Press, 1967, p. 8-9) : « La Réforme et le mouvement scientifique furent deux aspects de la révolte historique qui fut le mouvement intellectuel dominant de la fin de la Renaissance [...]. C'est une grande erreur que de concevoir cette révolte historique comme un appel à la raison. Bien au contraire, ce fut, de part en part, un mouve-

Et si ce n'était ni de religion ni de croyances que nous manquions, mais de théologiens, capables de faire exister dans les termes du *logos* et non de la conviction ce qui marque du sceau de l'incertitude et du risque l'ensemble de nos calculs et de nos jugements ? C'est une dernière inconnue de la question cosmopolitique, une inconnue *pratique* dont le premier intérêt est de *compromettre* ceux qui y font allusion, comme les gestes sorciers compromettent les ethnothérapeutes. Effroi d'avoir, éventuellement, à oser dire que nous ne sommes peut-être pas quittes d'un passé que nous sommes si fiers d'avoir dépassé.

ment anti-intellectualiste. Ce fut le retour à la contemplation du fait brut ; et ce retour eut pour origine un recul dégoûté face à l'inflexible rationalité de la pensée médiévale. Cet énoncé n'est rien d'autre que le résumé de ce qu'affirmèrent eux-mêmes, à l'époque, les adhérents à l'ancien régime de pensée. Ainsi, dans le quatrième livre du père Paul SARPI, *L'Histoire du concile de Trente*, vous verrez que en 1551 les légats pontificaux qui présidaient le concile ordonnèrent "que les théologiens devraient fonder leurs opinions sur l'Écriture, la tradition apostolique, les décrets sacrés et approuvés des Conciles, les arrêts et l'autorité des pères de l'Église ; qu'ils devraient être concis, éviter les questions superflues et stériles et les discussions perverses. Ce commandement ne plut pas aux théologiens italiens, qui dirent qu'il s'agissait d'une innovation, et d'une condamnation de la théologie scolastique qui, pour toutes les difficultés, *utilise la raison*" ». « Pauvres médiévaux attardés », conclut Whitehead, qui utilisaient la raison mais n'étaient plus intelligibles par les pouvoirs dominants de leur époque. Pouvoirs mobilisés par la guerre, et Whitehead nous permet de ne pas oublier le lien entre la mobilisation de ceux que l'on appellera désormais les « scientifiques » autour de « faits » réputés capables de vaincre les « raisons » des théologiens, et la mobilisation religieuse de l'Église dans sa lutte contre la Réforme.

Table

PRÉAMBULE	5
1. LA MALÉDICTION DE LA TOLÉRANCE	7
2. MISE À L'ÉPREUVE	20
3. LA FRAYEUR ET L'ANGOISSE	35
4. LA POLITIQUE DES INVENTIONS TECHNIQUES	57
5. LA QUESTION COSMOPOLITIQUE	69
6. NOMADES ET SÉDENTAIRES ?	85
7. LA TRAHISON DES DIPLOMATES	99
8. LA PAIX DES DIPLOMATES	113
9. CALCULEMUS	123
10. HORS CALCUL ?	141