

1. LA PROPOSITION COSMOPOLITIQUE

Isabelle Stengers

in Jacques Lolive et Olivier Soubeyran , *L'émergence des cosmopolitiques*

La Découverte | Recherches

2007

pages 45 à 68

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/l-emergence-des-cosmopolitiques---page-45.htm>

Pour citer cet article :

Stengers Isabelle, « 1. La proposition cosmopolitique », *in* Jacques Lolive et Olivier Soubeyran , *L'émergence des cosmopolitiques*
La Découverte « Recherches », 2007 p. 45-68.

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.

© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

La proposition cosmopolitique

Isabelle Stengers

Comment présenter une proposition dont l'enjeu n'est pas de dire ce qui est, pas non plus de dire ce qui doit être, mais de faire penser, et qui ne demande pas d'autre vérification que cela : la manière dont elle aura « ralenti » les raisonnements, créé l'occasion d'une sensibilité un peu différente par rapport aux problèmes et aux situations qui nous mobilisent ? Comment, donc, séparer cette proposition des enjeux d'autorité et de généralité qui s'agencent autour de la notion de « théorie » ? Cette question est d'autant plus importante que la proposition « cosmopolitique », telle que je vais tenter de la caractériser, ne s'adresse pas d'abord aux « généralistes ». Elle ne peut prendre sens que dans les situations concrètes, là où œuvrent des praticiens, et elle requiert des praticiens qui – et ceci est un problème politique, non pas cosmopolitique – ont appris à hausser les épaules devant les prétentions des théoriciens généralisateurs, portés à les définir comme des exécutants, chargés d'« appliquer » une théorie, ou à capturer leur pratique comme illustration d'une théorie.

Cette difficulté est une première présentation de ce qui sera un thème de ce texte : la distinction et le caractère inséparable des propositions politiques et cosmopolitiques. C'est dans la mesure même, je tenterai de le transmettre, où les propositions relevant de ce que l'on peut appeler l'« écologie politique », la mise en politique des questions de savoirs dits positifs ou des pratiques touchant aux « choses », deviennent pertinentes, que la proposition cosmopolitique peut le devenir. En d'autres termes, cette proposition n'a strictement aucun sens dans la plupart des situations concrètes d'aujourd'hui, mais elle se propose d'accompagner ceux et celles qui ont déjà effectué le « mouvement politique » associé à l'écologie politique, et ont donc appris à rire non des théories, certes, mais de l'autorité qui leur est associée. Et un autre thème de ce texte, connexe au premier, sera la question de la vulnérabilité de propositions de ce genre,

exposés à tous les malentendus possibles, et d'abord à leur très prévisible capture théorique.

On me dira, je le prévois : il ne fallait pas, alors, reprendre un terme kantien. N'est-ce pas Kant, en effet, qui a renouvelé le thème antique du cosmopolitisme dans la direction d'un projet de type politique, en l'occurrence celui d'une « Paix perpétuelle » où chacun « se penserait comme un membre à part entière de la société civile mondiale, conformément au droit des citoyens » ? Je dois ici plaider coupable car j'ignorais l'usage kantien lorsque, en 1996, alors que je travaillais au premier volume de ce qui allait devenir une série de sept *Cosmopolitiques*¹, ce terme s'est imposé à moi. Et lorsque j'ai découvert que le terme « cosmopolitique » affirmait la confiance kantienne dans un progrès général du genre humain qui trouverait son expression dans l'autorité d'un « jus cosmopoliticum », il était trop tard. Le mot avait pris, pour moi, sa vie et sa nécessité propres. Il est donc, dans l'acception que je lui donne, chargé d'un handicap de départ. Un handicap que j'accepte parce que, de toute façon, il ne fait qu'accentuer la question qui se pose à tout « nom » donné à une proposition, dès lors que celui-ci est repris : même s'il s'agit d'un véritable néologisme, ce nom sera toujours vulnérable, et il est normal qu'il en soit ainsi. Ce n'est donc pas en « propriétaire » que je me présente, chargée de transmettre la « véritable signification » de ce mot, cosmopolitique, mais en protagoniste intéressée. Intéressée à la possibilité que, entre la liberté de reprise sans contrainte et l'obligation de fidélité qui serait associée à un « droit de propriété intellectuelle », puissent se construire des pratiques qui conjuguent liberté et « traçabilité », c'est-à-dire mette en scène de manière explicite ce que la reprise « fait » à ce qui a été repris.

En l'occurrence, je dois donc affirmer que la proposition cosmopolitique telle que je vais la présenter renie explicitement toute parenté avec Kant, ou avec la pensée antique. Le « cosmos », tel que je vais essayer d'en faire passer le sens, a peu avoir avec le monde où le citoyen antique s'affirmait partout chez lui, ni avec une terre enfin unifiée, dont chacun serait citoyen. Que du contraire. En revanche la « proposition cosmopolitique » pourrait bien avoir des affinités avec un personnage conceptuel que le philosophe Gilles Deleuze a fait exister avec une force qui m'a marquée : l'idiot.

L'idiot, au sens grec, est celui qui ne parle pas la langue grecque, et qui est ainsi séparé de la communauté civilisée. On retrouve ce sens avec le mot « idiome », un langage quasi-privé, qui exclut donc d'une communication régie par la transparence et l'anonymisation, c'est-à-dire l'interchangeabilité des locuteurs. Mais l'idiot de Deleuze, qu'il emprunte à Dostoïevski

1. Les sept volumes ont été publiés à La Découverte, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 1996-1997 et republiés en deux tomes à La Découverte (2003).

pour en faire un personnage conceptuel, est celui qui toujours ralentit les autres, celui qui résiste à la manière dont la situation est présentée, dont les urgences mobilisent la pensée ou l'action. Et cela, non pas parce que la présentation serait fausse, non pas parce que les urgences seraient mensongères, mais parce qu'« il y a quelque chose de plus important ». Qu'on ne lui demande pas quoi. L'idiot ne répondra pas, il ne discutera pas. L'idiot fait présence ou, comme Whitehead² le dirait, fait interstice. Il ne s'agit pas de lui demander des comptes : « Qu'est-ce qui est plus important ? ». « *Il ne sait pas.* » Mais son efficace n'est pas de mettre en abîme les savoirs, de créer une nuit où toutes les vaches sont grises. Nous savons, il y a des savoirs, mais l'idiot demande que nous ne nous précipitions pas, que nous ne nous sentions pas autorisés à nous penser détenteurs de la signification de ce que nous savons.

Je n'ai pas la prétention de me porter à la hauteur d'un personnage conceptuel. La plupart du temps, comme tout un chacun, je crois que je sais ce que je sais. Mais ce mot, cosmopolitique, m'est venu dans un moment où l'inquiétude m'a saisie, où j'ai eu besoin de ralentir face à la possibilité qu'en toute bonne volonté, je sois en danger de reproduire ce que, depuis que j'ai commencé à penser, j'ai appris être le péché mignon de la tradition à laquelle j'appartiens : transformer en clef universelle neutre, c'est-à-dire valable pour tous, un type de pratique dont nous sommes particulièrement fiers. J'avais consacré bien des pages à « mettre les sciences en politique », ce qui ne signifie pas les dissoudre sur le mode de « ce n'est que de la politique déguisée », mais au contraire conférer à ce que nous entendons par politique une signification assez abstraite pour accueillir, à titre de concrétisation particulière, les pratiques scientifiques. Les sciences dites modernes seraient une manière de répondre à la question politique par excellence : qui peut parler de quoi, se faire le porte-parole de quoi, représenter quoi³ ? Mais j'étais en danger de faire de cette question politique une clef pour ce que j'en étais venue à nommer « écologie des pratiques », invention des manières dont pourraient apprendre à coexister des pratiques différentes, répondant à des obligations divergentes. J'étais en risque d'oublier que la catégorie de politique avec laquelle je travaillais fait partie de notre tradition, puise dans les ressources d'invention propre à cette tradition.

Une tentation aurait été de tenter de chercher une catégorie « vraiment neutre », anthropologique, dira-t-on. Malheureusement, l'anthropologie, c'est également nous, ainsi que l'ambition de définir-découvrir « ce qu'il

2. Voir STENGERS I. (2002), *Penser avec Whitehead*, Le Seuil, Paris.

3. Voir *L'Invention des sciences modernes* (1993) rééd. « Champs », Flammarion, Paris, 1995. Il est inutile, mais néanmoins nécessaire, de préciser que la construction de cette position s'est faite en dialogue étroit avec le travail de Bruno Latour.

y a d'humain dans l'homme ». S'entêter à tenter de formuler une proposition « anonyme », également valable pour tous, c'était, de fait, s'enfermer, poursuivre l'espoir de Münchhausen d'utiliser ses propres ressources pour les transcender⁴. J'ai donc choisi de conserver le terme « politique », qui affirme que la proposition cosmopolitique est une proposition « signée », ce dont nous pourrions, éventuellement, nous rendre capables, ce qui pourrait nous devenir « bon à penser », et de l'articuler avec ce terme énigmatique, « cosmos ».

C'est ici que la proposition risque le malentendu, car l'attracteur kantien peut induire l'idée qu'il s'agit d'une politique visant à faire exister un « cosmos », un « bon monde commun ». Or, ce monde commun, il s'agit justement d'en ralentir la construction, de créer un espace d'hésitation portant sur ce que nous faisons lorsque nous disons « bon ». Lorsqu'il s'agit du monde, des questions, menaces, problèmes dont les répercussions se présentent comme planétaires, ce sont « nos » savoirs, les faits produits par « nos » équipements techniques, mais également les jugements associés à « nos » pratiques qui sont en première ligne. La bonne volonté, le « respect pour les autres » ne suffisent pas à effacer cette différence, et la nier au nom d'une « égalité en droit » de tous les peuples de la terre n'empêchera pas ensuite de condamner l'aveuglement fanatique ou l'égoïsme de ceux qui refuseraient d'admettre qu'ils ne peuvent s'abstraire des « enjeux planétaires ». La proposition cosmopolitique est bien incapable de donner une « bonne » définition des procédures permettant d'atteindre

4. Bruno Latour suit une piste complémentaire mais distincte, en se détournant de l'anthropologie au sens usuel, avec l'humain pour catégorie centrale, vers la question des « régimes d'énonciation » tels qu'ils se distinguent des institutions historiques et de leurs prétentions autojustificatives générales, et cela selon un rapport qui n'est pas de type « transcendantal » (conditions de possibilité) mais empirique au sens de déploiement aventureux de la manière dont chaque régime bouleverse chaque fois de manière spécifique les distributions du bon sens moderne entre le sujet (qui agit, juge, connaît, croit, etc.) et ses objets (façonnés, jugés, connus, fantasmés, etc.). Le régime d'énonciation ne permet pas de juger les institutions qui lui correspondent, n'est pas l'idéal dont certaines s'approcheraient plus que d'autres, il propose de les approcher selon un angle qui met en scène leur irréductibilité à toutes à des « raisons générales », culturelles symboliques ou sociales. Considérées sous cet angle elles doivent toutes apparaître « étonnantes », de telle sorte que nous cessions de nous étonner de ce que « les autres » aient pu se doter d'institutions si différentes. Il s'agit donc de nous dépayser nous-mêmes pour que « les autres » cessent d'être exotiques à nos yeux. Une telle approche devrait, si elle réussit, détacher de manière assez radicale le régime d'énonciation politique des pratiques, institutions, idéaux, controverses que nous associons au politique, pour que nous cessions de nous présenter comme ayant « inventé le politique », et cela sans pour autant aboutir à la conclusion que les autres peuples « faisaient de la politique sans le savoir » (position traditionnelle impliquant que nous les comprenons mieux qu'ils ne se comprennent eux-mêmes). Cette entreprise, délicate et risquée, doit être conçue comme distincte de la proposition cosmopolitique, mais toutes deux sont unies par un rapport d'entre-épreuve réciproque puisqu'elles partagent une préoccupation commune : sortir de manière non triviale (postmoderne) des récits du progrès qui mène jusqu'à « nous ».

la « bonne » définition d'un « bon » monde commun. Elle est « idiote » en ce sens qu'elle s'adresse à ceux qui pensent sous cette urgence, sans la nier le moins du monde, mais en murmurant qu'il y a peut-être quelque chose de plus important.

Le cosmos, ici, doit donc être distingué de tout cosmos particulier, ou de tout monde particulier, tel que peut le penser une tradition particulière. Et il ne désigne pas un projet qui viserait à les englober tous, car c'est toujours une mauvaise idée de désigner un englobant pour ce qui refuse d'être englobé par quelque chose d'autre. Le cosmos tel qu'il figure dans ce terme, cosmopolitique, désigne l'inconnue que constituent ces mondes multiples, divergents, des articulations dont ils pourraient devenir capables, contre la tentation d'une paix qui se voudrait finale, œcuménique, au sens où une transcendance aurait le pouvoir de demander à ce qui diverge de se reconnaître comme une expression seulement particulière de ce qui constitue le point de convergence de tous. Il n'a pas, en tant que tel, de représentant, il n'exige rien, n'autorise aucun « et donc... ». Et sa question s'adresse donc d'abord à ceux qui sont les maîtres du « et donc... », à nous qui, à grands coups de « et donc », pourrions bien, en toute bonne volonté, devenir les représentants de problèmes qui, que nous le voulions ou non, s'imposent à tous.

On pourrait dire que le cosmos est un opérateur de mise à égalité, à condition de dissocier radicalement mise à égalité avec mise en équivalence, qui implique une mesure commune, impliquant l'interchangeabilité des positions. Car de cette égalité ne suit aucun « et donc... » mais bien au contraire leur mise en suspens. Opérer, ici, c'est créer une mise en inquiétude des voix politiques, un sentir de ce qu'elles ne définissent pas ce dont elles discutent, que l'arène politique est peuplée par les ombres de ce qui n'a pas, ne peut avoir, ou ne veut pas avoir, de voix politique : ce que la bonne volonté politique pourrait si facilement oblitérer dès lors que réponse ne serait pas donnée à l'exigence « exprime-toi, explicite tes objections, tes propositions, ton apport au monde commun que nous construisons ».

La proposition cosmopolitique n'a donc rien à voir avec un programme, beaucoup plus avec le passage d'une frayeur, faisant bégayer les assurances. C'est cette frayeur que l'on peut entendre dans le cri que poussa, dit-on, un jour Cromwell : « *My Brethren, by the bowels of Christ I beseech you, bethink that you may be mistaken !* » Citer Cromwell, ici, ce très brutal politique, bourreau de l'Irlande, s'adressant à ses frères puritains, habités par une vérité assurée et vengeresse, c'est insister sur ceci que le bégaiement ne se mérite pas, ne traduit pas une grandeur d'âme particulière, mais arrive. Et arrive sur le mode de l'indétermination, c'est-à-dire de l'événement dont rien ne suit, aucun « et donc... », mais qui pose à chacun la question de la

manière dont il héritera de lui. Certes, c'est à ses frères en tant que chrétiens que Cromwell s'adresse, et son adresse, si elle réussit, doit faire exister, parmi eux, la présence du Christ. Mais le Christ n'est pas, ici, porteur d'un message particulier, son efficace est celle d'une présence sans interaction, n'appelant à aucune transaction, aucune négociation quant à la manière dont elle doit être prise en compte.

Si la proposition cosmopolitique a pour point d'accroche, dans nos expériences, l'événement de cette frayeur, « que sommes nous en train de faire ? », faisant interstice dans le sol des bonnes raisons que nous avons de le faire, elle ne se résume pas à ce type d'événement. Les interstices se referment rapidement, pire, faire taire la frayeur entraîne souvent au redoublement des raisons par une vilenie supplémentaire qui colmatara l'hésitation. C'est ce que nous raconte à sa manière l'histoire de l'homme de loi qui, dans la nouvelle célèbre de Herman Melville, fut confronté au « *I would prefer not to* » de son scribe Bartleby.

La nouvelle de Melville est très intéressante à cet égard, car le narrateur, l'homme de loi à qui il est arrivé de prendre Bartleby pour scribe, est une figure de ce que la « cosmopolitique » doit éviter. Il s'entête, il veut que Bartleby sorte de son abstention, qu'il rejoigne le monde commun où les humains acceptent de s'engager. Peu à peu il devient quasiment fou, pris à son propre jeu, et choisit de vider les lieux puisque Bartleby a préféré ne pas vivre ailleurs que dans son bureau. Et il laisse ce faisant aux nouveaux locataires la responsabilité dont il s'est rendu incapable, forcer Bartleby à faire ce qu'il préfère ne pas faire.

Le personnage de Bartleby opère un passage à la limite : nous ne saurons jamais le sens d'une indifférence qui le mène finalement à la mort (mis en prison pour vagabondage, il préférera ne pas manger). En revanche, nous pouvons comprendre le trajet de l'homme de loi face à cette énigme. Il s'y heurte, il est troublé, profondément troublé, il est prêt à tout, il n'arrive pas à ne pas se sentir responsable, mais il ne peut lâcher non plus les règles du jeu social que Bartleby désarticule. Il ne peut imaginer d'autre issue que celle d'un retour de Bartleby dans le monde commun. Lorsque les clients s'offusquent du refus de ce scribe désœuvré qui préfère ne pas leur rendre les services qu'ils lui demandent, il n'envisage pas de partager avec eux son « idiotie », et c'est sans doute ce qui le condamne à la vilenie : déménager afin de pouvoir se laver les mains du sort de cet irresponsable en sachant que d'autres régleront la question à sa place.

Il faut prendre garde à la bonne volonté individuelle. Conférer une dimension « cosmopolitique » aux problèmes que nous pensons sur le mode de la politique ne se réfère pas au registre des réponses, mais pose laver les mains du sort de cet irresponsable en sachant que d'autres régleront la question à sa place.

Il faut prendre garde à la bonne volonté individuelle. Conférer une dimension « cosmopolitique » aux problèmes que nous pensons sur le mode de la politique ne se réfère pas au registre des réponses, mais pose la question de la manière dont peuvent être entendus « collectivement », dans l'agencement par où se propose une question politique, le cri de la frayeur, ou le murmure de l'idiot. Ni l'idiot, ni Cromwell effrayé, ni l'homme de loi obsédé par Bartleby ne le savent. Il ne s'agit pas de s'adresser à eux mais d'agencer l'ensemble de telle sorte que la pensée collective se construise « en présence » de ce dont ils font exister l'insistance. Donner à cette insistance un nom, cosmos, inventer la manière dont la « politique », qui est notre signature, pourrait faire exister sa « doublure cosmique », les répercussions de ce qui va être décidé, de ce qui construit ses raisons légitimes, sur ce qui reste sourd à cette légitimité, c'est la proposition cosmopolitique.

Je voudrais ici citer un exemple concret de ce que peut signifier cet « en présence ». Cet exemple concerne la question, désormais mise en politique, de l'expérimentation animale. Laissons de côté les cas multiples où nous pouvons dire « il y a abus », cruauté inutile et aveugle ou réduction systématique des animaux d'élevage au statut de viande sur pattes. Ce qui m'intéresse sont les cas « difficiles », où sont « mises en balance » l'expérimentation et une cause que l'on dira légitime, la lutte contre une épidémie par exemple. Certains ont cherché à créer des échelles de valeur permettant de « mesurer » l'intérêt humain, d'établir la possibilité de mettre en rapport cet intérêt une mesure des souffrances infligées à tel type d'animal (la souffrance d'un chimpanzé « compte » plus que celle d'une souris). Mais cette mise en équivalence de type utilitariste ouvre à toutes les vilenies : elle incite chacun à renvoyer au compte commun la responsabilité des conséquences de sa propre mesure. D'autres, et c'est ce qui m'a intéressée, ont désigné un point d'accroche inattendu. Nous savons que dans les laboratoires où se pratique l'expérimentation animale existent toutes sortes de rites, de manière de parler, de désigner les animaux, qui témoignent de la nécessité pour les chercheurs de se protéger. On pourrait d'ailleurs se demander si les grandes évocations du progrès des savoirs, de la rationalité, des nécessités de la méthode, ne font pas partie de tels rites, colmatant les interstices par où le « que suis-je en train de faire » insiste⁵. La

5. Dans *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement* (Flammarion, Paris, 1980), Georges Devereux lie l'importance de la méthode dans les « sciences du comportement », c'est-à-dire les sciences qui s'adressent à des êtres qui eux-mêmes s'adressent à un monde, à la nécessité de se protéger d'une angoisse que ne connaissent pas le physicien ou le chimiste (« que suis-je en train de « lui » faire »). C'est pourquoi la méthode, dans ces sciences, revient toujours, d'une manière ou d'une autre, à rabaisser de façon insensée l'observé (p. 80) mais aussi à « décerveler » le chercheur qui se présentera comme soumis à la méthode, tirant gloire des économies de pensée et de sensibilité qu'elle exige.

nécessité de « décider » quant à la légitimité d'une expérimentation aurait alors pour corrélat l'invention de contraintes dirigées activement contre ces manœuvres de protection, forçant les chercheurs concernés à s'exposer, à décider « en présence » de ce qui sera éventuellement victime de sa décision. La proposition va donc dans le sens d'une « autorégulation », mais elle a pour intérêt de mettre en scène la question du « auto », de donner sa pleine signification à l'inconnue de la question : que déciderait le chercheur « de lui-même » si ce « lui-même » était activement dépouillé de ce dont ses décisions actuelles semblent avoir besoin.

Une telle question relève d'une perspective que j'appelle « étho-écologique », affirmant l'inséparabilité de l'*ethos*, de la manière de se comporter propre à un être, et de l'*oikos*, de l'habitat de cet être, de la manière dont cet habitat satisfait ou contrecarre les exigences associées à tel *ethos*, ou encore offre à des *ethos* inédits l'occasion de s'actualiser⁶. Qui dit inséparabilité ne dit pas dépendance fonctionnelle. Un *ethos* n'est pas fonction de son environnement, de son *oikos*, il sera toujours celui de l'être qui s'en révèle capable. On ne le transformera pas sur un mode prévisible en transformant l'environnement. Mais aucun *ethos* n'est, en lui-même, détenteur de sa propre signification, maître de ses raisons. Nous ne savons pas de quoi un être est capable, peut devenir capable. L'environnement, pourrait-on dire, propose, mais c'est l'être qui dispose de cette proposition, qui lui donne ou lui refuse une signification « éthologique ». Nous ne savons pas de quoi un chercheur affirmant aujourd'hui la légitimité, voire la nécessité de telle expérimentation animale, pourrait devenir capable dans un *oikos* qui exige de lui qu'il pense « en présence » des victimes de sa décision. Ce qui importe est que ce devenir sera celui d'un chercheur et c'est en cela qu'il ferait événement, que ce que j'appelle « cosmos » peut être nommé. Localement, au cas où l'exigence « écologique » serait efficace, une articulation aura été créée entre ce qui semblait se contredire, les nécessités de la recherche, et ses conséquences pour les animaux qui en sont les victimes. Événement « cosmique ».

Cet exemple peut faire sentir pourquoi j'ai souligné que l'idiote ne nie pas les savoirs articulés, ne les dénonce pas comme mensongers, n'est pas la source cachée d'un savoir qui les transcende. Les contraintes proposées sont « idiotes » en ce sens : elles ne désignent pas d'arbitre capable de juger du bien fondé des urgences que plaident les expérimentateurs, elles prennent au sérieux, à titre hypothétique (cela peut rater), le fait que l'*ethos* de ces expérimentateurs, qui est défini comme posant problème par les adversaires de l'expérimentation animale, semble avoir besoin d'un environnement

6. Voir à ce sujet le beau livre de DESPRET V. (2002), *Quand le loup habitera avec l'agneau*, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris.

« aseptisé », et elles leur refusent le droit à un tel environnement : nous pourrions accepter d'écouter vos arguments lorsque nous serons assurés que vous êtes pleinement exposés à leurs conséquences.

Le problème n'est donc pas celui des savoirs articulés, mais de la prétention qui redouble ces savoirs : ceux qui savent se présentent comme prétendant qu'ils savent ce qu'ils savent, qu'ils sont capables de savoir sur un mode indépendant de leur situation « écologique », indépendant de ce que leur oïkos leur impose de prendre en compte ou leur permet au contraire d'ignorer. Ce que murmure l'idiote ne transcende pas les savoirs et n'a en soi-même aucune signification. C'est la manière dont ce murmure modifiera éventuellement (sur le mode de l'événement) non les raisons mais la manière dont les raisons de ceux qui discutent se présentent qui peut faire advenir cette signification.

Il serait assez intéressant, mais je me bornerai ici à une simple allusion, de prolonger cet exemple à d'autres cas où l'anesthésie semble partie prenante d'une situation. Ainsi, nous sommes abreuvés de discours qui nous demandent d'accepter que les fermetures d'usines et la mise au chômage de milliers de travailleurs sont une conséquence dure, mais inévitable, de la guerre économique. Si nos industries ne peuvent faire « les sacrifices » qu'exige la compétitivité, elles seront vaincues, et nous serons tous perdants. Soit, mais il faut alors nommer et honorer les chômeurs comme victimes de guerre, ceux dont le sacrifice nous permet de survivre : cérémonies, médailles, défilés annuels, plaques commémoratives, toutes les manifestations de la reconnaissance nationale, bref toutes les manifestations d'une dette qu'aucun avantage financier ne suffira à compenser, leur sont dus. Mais que de répercussions si toutes les souffrances et mutilations imposées par la guerre (économique) étaient ainsi « célébrées », mises en mémoire, activement protégées de l'oubli et de l'indifférence, et non pas anesthésiées par les thèmes de la flexibilité nécessaire, de l'ardente mobilisation de tous pour une « société des savoirs » où chacun devra accepter l'obsolescence rapide de ce qu'il sait et prendre la responsabilité de son aut recyclage permanent. Le fait que nous soyons pris dans une guerre sans perspective concevable de paix deviendrait peut-être intolérable. Proposition « idiote », puisqu'il ne s'agit pas d'un programme pour un autre monde, d'un affrontement entre raisons, mais d'un diagnostic quant au mode de stabilité « étho-écologique » de celui-ci.

Je voudrais maintenant déployer la proposition cosmopolitique dans son association avec le thème de l'écologie politique, telle que permettent de l'envisager les travaux de Bruno Latour (*Politiques de la nature*) ou de Michel Callon et ses co-auteurs (*Agir dans un monde incertain*). Il ne s'agit ni de critiquer, ni d'affirmer combler un « manque », mais d'insister explicitement. La culture active de l'incertitude telle que la proposent

notamment Callon et ses co-auteurs est déjà un formidable défi, et pourtant, de manière idiote, il s'agit d'encore compliquer la situation. Et de marquer le fait que nous vivons dans un monde dangereux, dont il s'agit de prendre en compte explicitement les dangers.

Il me faut d'abord souligner le défi formidable que constitue en elle-même l'écologie politique, l'idée, pour parler vite, d'une production publique, collective de savoirs autour de situations qu'aucune expertise particulière ne peut suffire à définir, et qui demandent la présence légitime active, objectante, proposant, de tous ceux qui sont « concernés ». Comme le dit Bruno Latour, il s'agit que la situation échappe aux raisons autorisées par des *matters of fact*, comme aussi aux valeurs déductibles d'un « intérêt général » permettant l'arbitrage. La situation doit être produite comme *matter of concern*, ce qui signifie qu'elle doit collecter autour d'elle ceux qui sont « concernés ». Or, nous le savons, il y a tant de moyens de fabriquer une situation apparemment ouverte, où tous les pouvoirs d'objecter et de proposer sont accueillis, mais le sont dans des conditions telles que, de fait, les dés sont pipés, les forces sont inégales. Par exemple les modifications qui affecteront une proposition soutenue par une expertise bénéficiant de moyens démesurés par rapport aux autres ne pourront être que cosmétiques. Ce défi est politique et nous ne pouvons qu'entrevoir l'étendue et la portée de ses conséquences. C'est notamment, en France en particulier, tout le rôle de l'État qui est en question, avec une transformation de la culture politique de ses fonctionnaires.

Que demanderait le passage de fonctionnaires ayant pour charge d'assurer que des propositions déjà lestées d'une légitimité de fait, d'une alliance déjà formulée avec l'intérêt général, soient soumises à « débat public », à des fonctionnaires dont la grandeur serait de maintenir une position de « non savoir radical » par rapport à ce qu'il en est de l'« intérêt général », et dont la tâche serait d'assurer que toute proposition se présente sur un mode qui l'expose effectivement, le plus effectivement possible, et que tous les objectants-proposants aient les moyens de déployer pleinement leur position ? C'est toute la politique de recherche publique qui devrait, notamment, être revue.

En tant que telle, l'écologie politique constitue déjà un pari éco-éthologique. En effet, l'idée, proprement politique, de la possibilité d'une transformation du rôle de l'État a pour premier intérêt de proposer une manière de considérer les échecs et les contrefaçons du débat public, comme aussi la manière dont de « bonnes intentions » donnent lieu à des conséquences perverses, sur un mode qui éloigne de toute conclusion générale, renvoyant à des généralités incontournables (la science, l'expertise, l'intérêt général, les contraintes administratives) la responsabilité de l'échec, de la contrefaçon ou de la perversion. Il s'agit de susciter un

« environnement » récalcitrant à de telles généralisations fatalistes : il n'y a pas lieu d'être « déçu », comme si nous vivions dans un monde où les bonnes intentions proclamées pouvaient être tenues pour fiables, mais il y a lieu d'apprendre à décrire avec précision la manière dont des histoires que l'on aurait pu penser prometteuses tournent à l'échec, la contrefaçon ou la perversion, c'est-à-dire de constituer une expérience et une mémoire actives, partageables, créatrices d'exigences politiques. Pour cela, il faut évidemment que les chercheurs intéressés prennent le risque de construire leurs savoirs sur un mode qui les rende « politiquement actifs », engagés dans l'expérimentation de ce qui peut faire la différence entre réussite et échec ou contrefaçon. On ne constituera jamais de mémoire ou d'expérience sous le signe d'une neutralité méthodologique. Ce qui ne signifie pas « quitter la science ». Il n'y aurait jamais eu de science expérimentale si les chercheurs au laboratoire n'étaient pas passionnément intéressés à la différence entre ce qui « marche », ce qui crée un rapport pertinent, ce qui produit un savoir qui importe, qui peut intéresser, et une observation méthodologiquement impeccable mais qui n'est susceptible de créer aucune différence, aucune conséquence.

Mais le pari étho-écologique associé à l'écologie politique suppose également que les pratiques productrices de savoir n'ont pas elles-mêmes besoin d'un arbitre externe, qui détient la responsabilité de faire prévaloir l'intérêt général. Sans quoi, la question de la différence entre la réussite et l'échec ou la contre-façon serait vide, et la question politique ne se poserait pas. Ce pari suppose donc la possibilité d'un processus où la situation problématique autour de laquelle se rassemblent les « experts », ceux qui ont les moyens d'objecter et de proposer, a le pouvoir de les obliger. C'est pourquoi j'avais avancé dès le début que rien de ce que je n'avance n'a le moindre sens si ceux à qui je m'adresse n'ont pas appris à hausser les épaules devant le pouvoir de théories qui les définissent comme exécutants. Car le pouvoir des théories est de définir chaque situation comme simple cas, c'est-à-dire interdit à leurs représentants d'être obligés à penser, d'être mis en risque par ce cas. Le pari étho-écologique implique donc que l'« ethos » associé au chercheur incapable d'abandonner la position de porte-parole d'une théorie (ou d'une méthode) qui est censée faire de lui un scientifique n'est pas le moins du monde un problème grave et indépassable (du genre, c'est cela, où nous retomberons au niveau de l'opinion). C'est une question de milieu. Cet ethos, dans le milieu actuel, permet de faire carrière, mais si le milieu change sur un mode qui le transforme en handicap risible, il peut être modifié.

L'écologie politique se situe donc dans la perspective de ce qu'on pourrait appeler une « utopie », mais il y a toutes sortes de types d'utopies. Certaines permettent de faire l'économie de ce monde, au nom d'une

promesse qui le transcende. D'autres, et c'est le cas, je le pense, ici, incitent à s'adresser à ce monde avec d'autres questions, à résister aux mots d'ordre qui le présentent comme « approximativement normal ». L'utopie n'autorise pas alors à dénoncer ce monde au nom d'un idéal, mais elle en propose une lecture indiquant par où pourrait passer une transformation qui ne laisse personne indemne, c'est-à-dire qui met en question tous les « il n'y aurait qu'à » désignant la très simpliste victoire des bons contre les mauvais. Et la proposition cosmopolitique en rajoute sur ce type d'utopie, chargée par la mémoire de ce que nous vivons dans un monde dangereux, où rien ne va sans dire.

Souvenir. Ici, à Cerisy, Michel Callon est venu parler des « forums hybrides », cette figure emblématique de la transformation d'une situation en « *matter of concern* » collectif. Tout ce qu'il a dit était très juste, très pertinent, très bien pensé, mais cela n'a pas empêché la curée. Chacun savait, reconnaissait, pratiquait déjà. Un musée pouvait être présenté comme un forum hybride, une conférence interdisciplinaire aussi, et même les commissions chargées du plan quinquennal. Et un économiste a dit de manière triomphale : « mais nous connaissons bien cela : le forum hybride par excellence, c'est le marché ! » Le marché n'est-il pas en effet ce qui rassemble tous ceux qui sont concernés, tous ceux qui ont un intérêt dans une situation, tous ceux dont les intérêts contradictoires donnent son relief à la situation et font finalement, sans arbitrage extérieur, émerger la solution qui les articulera tous ?

J'avais déjà eu cette impression d'horreur quasi surréaliste quand j'avais découvert la manière dont un thème que je tenais pour associé aux pratiques des activistes américains (et en particulier ceux qui cherchent à se rendre capables d'actions non violentes), l'*empowerment*, était désormais repris un peu partout. Il s'agissait désormais de « restituer » aux « *stakeholders* », à ceux qui ont des intérêts dans une situation, la responsabilité de décider eux-mêmes, libérés des pesanteurs contraignantes de règles qui les empêchent de déterminer ce qui est le meilleur pour eux. Il est inutile de préciser que les règles dont il s'agit de se libérer sont ce qui reste de créations politiques destinées à limiter les rapports de force, à empêcher que les inégalités se creusent, à créer une relative solidarité contre la pleine exploitation des avantages d'une situation. « Nous avons le droit de bénéficier de notre situation, nous réclamons que l'on nous restitue la possibilité d'en tirer plein avantage », voilà ce qu'est devenu l'*empowerment*, et le même destin attend sans doute toute autre mise en cause de la relation entre État et arbitrage au nom de l'intérêt général. De même qu'une entreprise privée est fatalement mieux gérée qu'une entreprise publique, une « bonne gouvernance » émergera fatalement du fait que l'État renonce à la prétention inopportune de s'ingérer dans les affaires des *stakeholders*.

Nous vivons dans un monde dangereux, et on peut penser ici à l'ancienne analyse de Joseph Needham⁷, se demandant pourquoi, en Europe, des inventions techniques que la Chine avait absorbées, pouvaient être mises à l'origine de ce que l'on a appelé la « révolution industrielle ». Beaucoup disaient, et je l'ai encore entendu dire récemment : c'est la physique qui a fait la différence, la grande découverte de la fécondité des mathématiques pour décrire le monde. Needham ne s'est pas arrêté là : embryologiste, il savait à quel point cette fécondité était limitée. Les travaux de Galilée ou Newton n'expliquaient rien, c'est le fait qu'ils aient pu « faire événement » qui devait être expliqué. Et l'explication qu'il a retenue est celle qui met en scène la liberté dont bénéficiaient alors les « entrepreneurs » européens, ceux que Latour a plus tard décrits comme s'activant à la construction de réseaux sans cesse plus longs, au mépris de toute stabilité ontologique, nouant sans trembler les intérêts humains avec des non humains de plus en plus nombreux et disparates. Galilée est un constructeur de réseau, en effet : son savoir, en fin de compte, concernait d'abord la manière dont quelques boules bien lisses roulent le long d'un plan incliné et ce savoir, plus ses observations à la lunette lui ont permis d'ajouter des arguments à l'appui d'une hypothèse astronomique, mais il a mis tout cela en communication directe avec la grande question de l'autorité, des droits du savoir qui entreprend face aux traditions philosophiques et théologiques. Et sa condamnation n'a rien arrêté dans l'Europe morcelée entre états rivaux, alors que dans l'Empire unifié qu'était la Chine, il aurait sans doute été mis hors d'état d'entreprendre.

Les « *stakeholders* », ceux qui ont des intérêts dans une entreprise nouvelle et que cette entreprise connecte, ne doivent pas être limités par quoi que ce soit qui soit extérieur à leurs entreprises : le monde émerge de la multiplicité de leurs connections disparates, et cette émergence a pour seule « mécanique » les entre-empêchements qu'ils constituent les uns pour les autres. On a souvent souligné le lien entre cette conception de la libre émergence, hors transcendance, avec la mécanique. Les entrepreneurs (et un consommateur est également un entrepreneur) « composent » à la manière des forces mécaniques, par addition, et l'émergence n'est rien d'autre que la conséquence des obstacles factuels qu'ils constituent les uns pour les autres. Chaque entrepreneur est donc mu par ses intérêts bien définis. Certes, il peut être ouvert à tout ce qui permet de les faire avancer (voir les mécanismes de recrutement décrits par Bruno Latour dans *La Science en action*). Mais l'essentiel est qu'il soit l'homme de l'« opportunité », sourd et aveugle à la question du monde à la construction duquel ses efforts participent. En effet, c'est précisément cette déconnexion des

7. NEEDHAM J. (1973), *La Science chinoise et l'Occident*, Le Seuil, Paris.

échelles, celles des individus et celle de ce qu'ils font émerger ensemble, qui permet la mise en mathématique du « marché » comme composition automatique, maximisant une fonction que les économistes choisiront d'assimiler au bien collectif. Toute intrusion au nom d'un autre principe de composition, mais aussi toute « entente », c'est-à-dire tout écart à la surdité, peuvent alors être mises dans le même sac : elles ne seront pas décrites mais condamnées car toutes ont pour effet de diminuer ce que le « marché libre » maximise (pouvoir du théorème mathématique).

C'est ce que Greenpeace a bien compris, lorsqu'il a opposé aux « *stakeholders* » ce qu'il a nommé les « *shareholders* », mot un peu malheureux puisque avoir des « parts de marché », c'est avoir un intérêt bien défini, mais mot qui vaut par son contraste : il s'agit de donner voix à ceux qui entendent « prendre part », « participer », mais au nom de ce qui émerge, au nom des conséquences, des répercussions, de tout ce dont les différents intérêts font l'économie. Bref, il s'agit d'opposer aux entrepreneurs, définis par leurs intérêts, par ce qui les regarde, ceux qui « se mêlent de ce qui ne devrait regarder personne », de ce qui ne doit pas intervenir dans la composition des forces.

La question, bien sûr, est politique, et le droit d'entreprendre reste aujourd'hui à cet égard le premier mot. Le principe de précaution tend à le limiter un tout petit peu, mais le respecte d'abord : pour le limiter, il faut que soient en jeu la santé humaine ou des dommages graves et/ou irréversibles à l'environnement. Il n'y a donc pas de place pour la question des *shareholders* : dans quel monde voulons nous vivre ?, mais seulement aménagement de la possibilité d'une position défensive. Bien sûr, l'idée de « durabilité » va plus loin, mais ne nous étonnons pas qu'il ne s'agisse que d'une idée : sa mise à l'œuvre effective transformerait le « droit » d'entreprendre en « proposition », et impliquerait que les idées de l'écologie politique sont devenues réalité institutionnelle.

Dans notre monde dangereux, le premier sens de la proposition cosmopolitique est de « compléter », c'est-à-dire de compliquer explicitement, l'idée de l'écologie politique de telle sorte qu'elle devienne (peut-être) inassimilable par les *stakeholders*, de telle sorte qu'ils n'aient plus les moyens de la « reconnaître », ni de l'embrigader dans leur opposition – soit la composition libre des intérêts, soit l'intrusion mal venue d'une transcendance, État, plan, au nom d'un savoir qui n'appartient à personne (le marché « sait mieux »).

J'ai souligné le caractère mécanique de l'émergence par composition des intérêts. Je suivrai cette piste afin de voir si les sciences de la nature nous donnent d'autres modèles d'émergence sans transcendance. Bien sûr, le premier qui se présente est le modèle biologique : la vie démocratique pourrait être assimilée à l'harmonieuse participation de chacun à un corps

unique... Vieille idée, très séduisante, à laquelle il convient cependant de résister. Car ce corps, au service duquel chacun trouverait sa vérité et son accomplissement, est un mauvais mélange, anti-politique, de naturalisme et de religion.

Il n'est pas sûr, le moins du monde, qu'un corps vivant fonctionne comme sur ce mode harmonique – lisez à ce sujet *Ni Dieu ni gène* de Kupiek et Sonigo⁸ qui ont entrepris de « libérer » la biologie de l'idéal d'une coïncidence immédiate, pour chaque partie, entre « se réaliser » et « contribuer au bien commun ». Mais le corps, quelle que soit la description qu'en donnera la biologie, n'est pas un modèle politique, car ce qu'il s'agit de comprendre à son sujet, ce dont dépend sa survie, est une relative stratification, ce qu'on peut appeler un découplage d'échelles (cellules, organes, organismes). Lorsque le corps est malade, il devient beaucoup plus difficile à décrire, car c'est la stratification qui permettait la stabilité des références descriptives qui disparaît. D'une manière ou d'une autre, les « échelles » existant dans les sociétés humaines sont corrélées : l'individu pense sa société. Chaque fois que la référence biologique prévaut, la pensée devient l'ennemi, car elle brouille les échelles.

L'idéal d'une composition harmonique pourrait être caractérisée comme l'« autre » de l'esprit d'entreprise, un rêve (ce n'est pas ainsi que les sociétés traditionnelles fonctionnent) qui devient un cauchemar lorsqu'il cherche sa propre réalisation car il se borne à inverser les pôles du modèle mécanique par rapport à un invariant. Ce qui ne varie pas est que la composition n'a pas besoin de pensée politique, de doute, d'imagination quant aux conséquences. Le corps « sait mieux », il est le cosmos, un cosmos réalisé, non ce qui insiste dans le murmure de l'idiot, de celui qui doute. Et, de manière prévisible, l'intuition, l'instinct, le sentir immédiat seront célébrés contre les artifices de la pensée.

Si le « cosmos » peut nous protéger d'une version « entrepreneuriale » de la politique, accueillant les seuls intérêts bien définis ayant les moyens de s'entre-empêcher, nous voyons maintenant que la politique peut nous protéger d'un cosmos misanthrope, d'un cosmos qui communique directement avec un vrai opposé aux artifices, hésitations, divergences, démesures, conflits associés aux désordres humains. Le modèle de l'harmonie biologique est bien trop écrasant. Penser ce qui émerge c'est résister aussi bien à la composition mécanique de forces indifférentes qu'à la composition harmonique de ce qui ne trouve sa vérité qu'à faire corps.

Mais il existe un autre modèle d'émergence encore, qui ne renvoie ni la physique, science des lois qui a vérifié le mot d'ordre « obéir à la nature pour pouvoir la soumettre », ni la biologie, science des modes de tenir ensemble dont dépend la vie ou la mort du corps. Il s'agit de l'art des

8. KUPIEK J.-J. et SONIGO P. (2003), *Ni Dieu ni gène*, coll. « Points science », Le Seuil, Paris.

chimistes qui comprennent ce à quoi ils ont affaire, à partir de ce qu'il y a moyen de leur faire faire.

Parler de l'art du chimiste, c'est se tourner non vers la chimie contemporaine, qui se pense souvent comme une sorte de « physique appliquée », mais vers cette chimie du XVIII^e siècle que certains penseurs de Lumières (Diderot notamment, et certainement pas Kant, qui est plutôt l'abat-jour de cette aventure des Lumières) avaient opposé au modèle mécanique, à l'idéal d'une définition théorique des corps chimiques dont devrait se déduire la manière dont ils entreraient en réaction (cet « idéal » est loin d'être atteint par la chimie contemporaine). S'il y a art, c'est parce que les corps chimiques sont définis comme « actifs » mais que leur activité ne peut leur être attribuée, elle dépend des circonstances et il appartient à l'art des chimistes de créer le type de circonstances où ils deviendront capables de produire ce que le chimiste désire : art de catalyse, d'activation, de modération.

Si vous lisez le beau livre de François Jullien, *La Propension des choses*, vous découvrirez un art de l'émergence assez proche de celui du chimiste. S'y trouve en effet décrite la manière dont les Chinois honorent ce que nous méprisons, la manipulation, l'art de la disposition qui permet de profiter de la propension des choses, de les « plier » de telle sorte qu'elles accomplissent « spontanément » ce que l'artiste, l'homme de guerre, ou l'homme politique souhaitent. Hors opposition entre soumission et liberté, une pensée axée sur l'efficacité.

On dira que c'est un étrange modèle pour le politique, mais ce sentiment d'étrangeté traduit notre idée que la « bonne » politique devrait incarner une forme d'émancipation universelle : levez l'aliénation qui séparerait les humains de leur liberté, et vous obtiendrez quelque chose qui ressemble à une démocratie. L'idée d'un art, voire d'une « technique », politique est alors anathème, artifice séparant l'humain de sa vérité. Se référer à l'art du chimiste, c'est affirmer que le rassemblement politique n'a rien de spontané. Ce que nous appelons démocratie est soit la manière la moins pire de gérer le troupeau humain, soit un pari axé sur la question non de ce que sont les humains mais de ce dont ils peuvent devenir capables. C'est la question que John Dewey a mis au centre de sa vie : comment « favoriser », « cultiver », les habitudes démocratiques ? Et cette question, parce que la référence à la chimie propose de la poser de manière technique, peut être prolongée par la question « cosmopolitique » : comment, par quels artifices, par quelles procédures, ralentir l'écologie politique, conférer une efficacité au murmure de l'idiot, ce « il y a quelque chose de plus important » qu'il est si facile d'ignorer puisqu'il ne peut être « pris en compte », puisque l'idiot n'objecte ni ne propose rien qui « compte ». La question est « étho-écologique » : quel *oikos* peut donner son site à l'émergence de ce qui serait capable de « faire importer » ce qui ne peut s'imposer dans le compte.

L'affaire n'est pas question de bonne volonté, individuelle ou collective, car ce qu'il s'agit de penser est de l'ordre de l'événement. Mais l'événement ne renvoie pas, bien sûr, à l'inspiration ineffable, à la révélation soudaine, il ne s'oppose pas à l'explication. C'est la portée de l'explication qui se trouve transformée, articulée au registre de l'art et non de la déduction. On n'explique pas un événement, mais l'événement s'explique à partir de ce qui aura su en créer le site. Et un tel art me semble à l'œuvre dans des dispositifs qu'il est facile de disqualifier comme superstitieux, parce qu'il semble en appeler à une transcendance.

Je pense notamment à ce que j'ai pu apprendre du dispositif de la « palabre » et de la manière dont il fait intervenir ce que j'appellerais, pour faire bref, l'ordre du monde. Ce qu'il y a de très intéressant est que ce dispositif rituel, qui semble supposer l'existence d'un ordre du monde qui donnera sa juste solution à une situation problématique, ne confère aucune autorité à cet ordre. S'il y a palabre, c'est que ceux qui se rassemblent, ceux qui sont reconnus comme sachant quelque chose de cet ordre, ne savent pas comment, dans ce cas, il doit passer. S'ils sont rassemblés, c'est à cause d'une situation par rapport à laquelle aucun de leurs savoirs n'est suffisant. L'ordre du monde n'est donc pas un argument, il est ce qui confère aux participants un rôle qui les « dé-psychologise », qui fait qu'ils ne se présentent pas en « propriétaires » de leurs opinions, mais en tant qu'ils sont tous également habilités à témoigner de ce que le monde a un ordre. C'est pourquoi personne ne discute de ce que dit l'autre, ne le conteste, ne met en cause la personne.

Du point de vue des savoirs des anciens chimistes, le fait que le palabre ne demande pas aux protagonistes de décider, mais de déterminer comment passe ici l'ordre du monde confère à celui-ci un rôle qui serait celui de l'acide qui désagrège les corps et leur permet d'entrer en proximité, et du feu qui les active. Bref, il peut être caractérisé en termes d'efficace : il contraint chacun à se produire, à se fabriquer lui-même, sur un mode qui donne au problème autour duquel ils se rassemblent le pouvoir de causer de la pensée, une pensée qui n'appartiendra à aucun, qui ne donnera raison à aucun.

Deuxième exemple, et deuxième souvenir. Il paraît qu'on en parle encore dans les chaumières parisiennes. Ici, à Cerisy, une sorcière a été invitée ! Starhawk, une californienne de surcroît : même pas une authentique vieille venue du fin fond de l'antique Berry mais une de ces américaines qui se croient tout permis, qui pensent qu'on peut choisir tourner le dos à la modernité qui est notre destin. Une activiste se présentant elle et les siens comme des producteurs de rituels, expérimentant ce qu'elles et ils osent appeler « magie », définie non en termes de pouvoirs surnaturels, mais en termes d'efficace.

Nous continuons à parler de magie dans des registres divers. On parlera de la magie noire des grands rituels nazis, mais aussi de la magie d'un moment, d'un livre, d'un regard, de tout ce qui rend capable de penser et de sentir autrement. Le terme magie n'est cependant pas pensé, et il en est de même de tous les mots associés à son efficace. Pour les sorcières, se nommer sorcières et définir leur art par ce mot « magie, sont déjà des actes « magiques », créant une expérience inconfortable pour tous ceux qui vivent dans un monde où la page est censée avoir été définitivement tournée, avec l'éradication de tout ce qui a été disqualifié, méprisé, détruit alors que triomphait l'idéal d'une rationalité publique, d'un homme idéalement maître de ses raisons, bientôt accompagné de la trivialité de la psychologie dite scientifique avec ses prétentions d'identifier ce à quoi obéissent les raisons humaines. Oser nommer « magie » l'art de susciter les événements où est en jeu un « devenir capable » c'est accepter de laisser résonner en nous un cri qui peut rappeler celui de Cromwell : qu'avons nous fait, que continuons nous à faire lorsque nous utilisons des mots qui font de nous les héritiers de ceux qui ont éradiqué les sorcières.

La magie que les sorcières activistes américaines ont cultivé dans le domaine politique est un art expérimental dont la pierre de touche est une réussite indéterminée quant à son contenu. En effet, cet art tient de ce qu'on pourrait appeler convocation, le rituel en appelle à une présence, mais ce qui est convoqué – ce que les sorcières appellent déesse – ne dit pas (pas plus que le Christ de Cromwell) ce qu'il faut faire, ne donne pas de réponse quant à la décision à prendre, ne livre aucune vision « prophétique ». Son efficace est bien plutôt de catalyser un régime de pensée et de sentir qui confère à ce qui importe, à ce autour de quoi il y a réunion, le pouvoir de devenir cause de pensée. L'efficace du rituel n'est donc pas la convocation d'une déesse qui inspirerait la réponse, mais la convocation de ce dont la présence transforme les relations qu'entretient chaque protagoniste avec ses propres savoirs, espoirs, craintes, mémoires, et permet à l'ensemble de faire émerger ce que chacun, séparément, aurait été incapable de produire. *Empowerment*, production grâce au collectif, de parties capables de ce dont elles n'auraient pas été capables sans lui. Art d'immanence radicale, mais l'immanence est précisément ce qui est à créer, le régime usuel de pensée étant celui de la transcendance qui autorise position et jugement.

Ni les palabres, ni les rituels des sorcières ne sont, bien évidemment des modèles, seulement des cas dont l'importance est de nous libérer des ou bien... ou bien... qui démembrent nos imaginations. Je pense notamment à la grande alternative « citoyens nus », chacun armé de sa seule bonne volonté supposée désintéressée, et tous confrontés à la question de l'intérêt général, ou triomphe des intérêts corporatistes indifférents à cet

intérêt général. Cette alternative apparaît comme indépassable tant que la généralité prévaut, tant que l'intérêt général est ce qui peut seul imposer de manière légitime aux intérêts (égoïstes) de se soumettre. Elle apparaît en revanche complètement déplacée dans la perspective de l'écologie politique, lorsque ce qui réunit est tout sauf une généralité (quelles sont nos « valeurs » ?) mais un problème qui, non seulement ne se laisse pas dissocier en termes faits-valeurs, mais a besoin de la mise en présence active de ceux qui ont à son sujet un savoir pertinent.

L'écologie politique affirme qu'il n'y a pas de savoir qui soit à la fois pertinent et détaché : ce n'est pas d'une « définition objective » d'un virus ou d'une inondation que l'on peut avoir besoin, mais de ceux que leur pratique a engagés sur des modes multiples « avec » ce virus ou « avec » cette rivière. Mais il appartient à la perspective cosmopolitique de poser la question de l'efficace qui pourrait être associée au « il n'y a pas » de l'écologie politique, et de concevoir la scène politique à partir de cette question. Comment le processus d'émergence de la décision politique peut-il être à la fois activement protégé de la fiction selon laquelle des « humains de bonne volonté décident au nom de l'intérêt général », et activé par l'obligation de poser le problème associé au virus ou à la rivière « en présence » de ce qui, sinon, risque d'être disqualifié comme « intérêt égoïste », n'ayant rien à proposer, faisant obstacle au « compte commun » en formation ?

Ce que je vais décrire à cet égard, et qui prolonge les thèses développées dans le septième volume des *Cosmopolitiques, Pour en finir avec la tolérance*, est une approche partielle. Elle prolonge l'association proposée entre « émergence » et « art du chimiste » sur un mode un peu différent des cas déjà cités (palabre, rituel des sorcières) car la manière dont j'ai envisagé ces cas visait d'abord à faire sentir l'« art » là où on aurait été tenté de parler de « croyance » ou de superstition. L'accent a été mis sur la dimension « activation », sur ce qui confère à un problème le pouvoir d'obliger à penser. La question de l'activation est expérimentale et a besoin d'un apprentissage effectif des recettes, des manières de procéder qu'aucune proposition n'a le pouvoir d'anticiper⁹. Mais l'art du chimiste a un autre aspect, qui peut nous guider : c'est un art de l'hétérogénéité, de la mise en présence de corps en tant qu'hétérogènes. Cet aspect est pris en

9. Il n'est pas impossible que la catégorie de ce que l'on appelle le « public » puisse jouer ici un rôle important, un peu analogue à celui du chœur dans les tragédies grecques. Le chœur faisait écho à la situation tragique, s'interrogeait, s'effrayait, pensait « avec » le déploiement implacable de ses péripéties, et cela sur un mode parfois apparemment « plat » pour les amateurs de tragédie indépassable, un mode qui faisait exister activement la Cité comme ce qui doit se protéger contre ce genre de tragédie. On pourrait avancer que les « jurys citoyens » tiennent un rôle de ce type : refusant de s'engager dans des batailles de savoir, leur présence impose aux belligérants de ne pas se définir les uns contre les autres mais au regard de questions qui n'appartiennent à aucun.

compte dans le palabre (interdiction de remonter aux intentions de celui qui parle, c'est-à-dire au « en commun » qui permet à l'un de prétendre comprendre l'autre) et il a fait l'objet de beaucoup d'attentions dans tous les groupes où, comme c'est le cas des « sorcières », l'*empowerment* est en jeu. Des rôles ont été créés, dont les contraintes créent les garde-fous protégeant l'émergence des types d'entente et de mésentente « spontanées » qui dominent nos réunions « de bonne volonté ». C'est cette notion de rôles hétérogènes que je vais prolonger.

L'artifice que constitue le rôle à tenir fait exister l'hétérogène contre la tentation si puissante des prises de position au nom de ce qui autorise le compte commun (intérêt général, rationalité, progrès, etc.). Un tel rôle n'est pas un mensonge, sauf lorsque l'on se souvient de ce que tout menteur est transformé par son mensonge. Il y a une efficacité propre au rôle, que connaissent bien les comédiens : le rôle n'est pas seulement tenu, il « tient » celui qui l'endosse.

Comment distribuer les rôles ? Il faut ici éviter de penser en termes de rôles stéréotypes, car, dans les termes de l'écologie politique, c'est autour de chaque problème qu'ils doivent se déterminer. Dans *Pour en finir avec la tolérance*, j'ai proposé de distinguer d'abord la figure de l'expert et celle du diplomate.

L'expert est celui dont la pratique n'est pas menacée par le problème discuté, et son rôle exigera de lui qu'il se présente, et présente ce qu'il sait, sur un mode qui ne préjuge pas de la manière dont ce savoir sera pris en compte. Une telle contrainte fait épreuve, car elle s'oppose activement à l'ensemble des rhétoriques qui lient un savoir à des prétentions court-circuitant usuellement le politique, avec des thèmes tels que définition objective du problème, approche rationnelle, progrès, etc. C'est le savoir au sens où il se propose comme pertinent, susceptible de s'articuler à d'autres savoirs, en besoin d'autres savoirs pour trouver une signification par rapport au problème posé, qui est accueilli, et toute prétention de lui conférer une autorité, de le présenter comme ce dont la décision devrait pouvoir être déduite sera « remarquée » : l'expert « sortant de son rôle » suscitera des doutes quant à la fiabilité de sa contribution. Le rôle constitue donc une véritable épreuve, et il est inutile de dire que cette épreuve implique une assez drastique modification du métier de chercheur : le type d'assurance conférée par un paradigme, au sens de Kuhn, devient ici un handicap car l'expert « sous paradigme » verra toute situation comme conférant une place centrale à son paradigme.

Le pari étho-écologique est que l'expert peut accepter cette contrainte parce que, quelle que soit la manière dont la décision intègrera son savoir, celui-ci n'est pas remis en question. En revanche le diplomate est là pour donner voix à ceux dont la pratique, le mode d'existence, ce qu'on appelle

souvent l'identité, sont menacés par une décision. « Si vous décidez cela, vous nous détruisez », un tel énoncé est courant, et peut provenir de partout, y compris des groupes qui, dans d'autres cas, délèguent des experts. Mais on entend le plus souvent « réflexe identitaire » ou « expression d'intérêts corporatistes (et donc égoïstes) » et on répond : c'est le prix du progrès, ou de l'intérêt général. La diplomatie intervient usuellement entre la guerre probable et la paix possible, et a le grand intérêt de définir les belligérants potentiels sur le mode de l'égalité. Le rôle des diplomates est donc d'abord de lever l'anesthésie que produit la référence au progrès ou à l'intérêt général, de donner voix à ceux qui se définissent comme menacés sur un mode propre à faire hésiter les experts, à les obliger à penser la possibilité que leur décision soit un acte de guerre.

La paix se fait à deux. Pour que la diplomatie soit possible, il faut que ceux que représentent les diplomates admettent la possibilité d'une paix, et se définissent donc comme capables de participer à son invention. Cette condition est lourde, car elle implique une capacité de « consultation » lors du « retour des diplomates », la capacité d'envisager, face à ce qu'ils proposent, la différence entre ce qui peut être accepté – ce qui pourra imposer une modification de certaines habitudes mais ne détruira pas ce qui « fait tenir », ce qui « attache » ou « oblige » – et ce qui ne peut l'être – trahison des diplomates. Ainsi, dans le cas de l'expérimentation animale que j'ai cité plus haut, la proposition diplomatique est que les chercheurs devraient pouvoir supporter, sans se protéger, les conséquences de l'expérimentation qu'ils envisagent, qu'ils ne définiraient pas les rituels qui les protègent comme ce qui ne peut leur être enlevés sous peine de les détruire

J'ai choisi le terme « consultation » car il peut convenir tant dans le domaine politique que là où existent des invisibles qui ne partagent pas les raisons humaines, qui sont insensibles aux « compromis », mais qu'il s'agit de consulter car leur existence signifie que les humains ne sont pas les détenteurs de ce qui fait leur « identité ». Nous avons à nouveau affaire à un pari « étho-écologique », qui correspond au risque de « donner sa chance à la paix ». Qu'un peuple soit, solennellement, consulté dans des termes qui mettent son identité en cause, ou qu'un invisible soit consulté, dans les deux cas l'*oikos* propre à la consultation met en suspens les habitudes qui nous font penser que nous savons ce que nous savons et qui nous sommes, que nous détenons le sens de ce qui nous fait exister. L'identité, alors, n'est pas un obstacle, mais une condition de l'exercice diplomatique, du moins l'identité « civilisée », qui sait comment consulter, comment créer le moment de l'interrogation sur ce qui la fait tenir (interrogation non réflexive au sens où l'on ne réfléchit pas « sur », on « interroge » ce qui fait tenir ensemble, ce qui oblige, ce qui importe à l'épreuve de la modification proposée).

Que les diplomates ne puissent représenter que ceux qui savent comment consulter est le corrélat de la définition de l'exercice diplomatique comme supposant l'égalité des parties, et de la nécessité de différencier experts et diplomates à propos de chaque situation problématique. Il n'y a pas de différence de nature entre ceux qui délèguent des experts et ceux qui envoient des diplomates, mais une différence par rapport à la situation. Même les physiciens peuvent avoir besoin de diplomates s'ils sentent qu'une décision les menace dans leur pratique. Mais cette condition est restrictive, car elle exclut ceux sur qui tombe la menace d'un bouleversement de leur vie sans que rien ne les y ait préparé, ceux que l'on accusera du célèbre refus « NIMBY » (*not in my backyard*) parce que la seule chose qu'ils veulent savoir de la situation est que leur « *backyard* » va être mis en danger ou détruit. Ainsi, lorsque le loup est réintroduit, on peut concevoir que des bergers envoient des diplomates, car leur pratique, à la différence d'un *backyard*, a une identité, des modes de transmission, d'évaluation, et les habitudes des bergers, leur mode de définition d'eux-mêmes dépendent de toute une écologie complexe – y compris les subventions publiques. Mais lorsqu'un village, qui n'a rien demandé, se voit infliger la menace d'un aéroport proche, la situation est différente, et il faut alors pouvoir parler non d'une situation hésitant entre la guerre et la paix, mais d'une situation qui va faire des victimes. La mise en scène diplomatique fait insulte à ceux qui ne veulent pas se définir comme « égaux » parce que cette définition masquerait le fait qu'ils sont dans une situation de faiblesse et voués à « subir ». Le danger est de se retrouver, comme l'homme de loi face à Bartleby, face à ceux dont on voudrait à toute force faire des interlocuteurs, producteurs de contre-propositions constructives, alors qu'ils préféreraient simplement qu'on les laisse tranquilles.

Les victimes ont besoin de « témoins », capables de faire exister leur présence, eux dont le monde pourrait basculer. Peut-être est-ce là un rôle qui conviendrait assez spécifiquement à ceux qui, usuellement, se nomment « artistes », car il s'agit de faire passer quelque chose qui n'est pas de l'ordre d'une position, de donner sa dignité et son importance à ce qui appartient d'abord à la « sensation ».

Pas plus que la mise en scène diplomatique, la présence des victimes ne garantit évidemment quoi que ce soit : la proposition cosmopolitique n'a rien à voir avec le miracle de décisions « mettant tout le monde d'accord ». Ce qui, ici, importe est l'interdit de l'oubli ou, pire, de l'humiliation. Notamment celle que produisent l'idée indigne qu'une compensation financière devrait suffire, la tentative obscène de diviser les victimes, d'isoler les rétifs en s'adressant d'abord à ceux qui, pour une raison ou pour une autre, acceptent plus facilement de plier. Tout se terminera peut-être avec de l'argent, mais pas « par » de l'argent, car l'argent ne clôt pas le compte.

Ceux qui se réunissent doivent savoir que rien ne pourra effacer la dette qui lie leur éventuelle décision avec ses victimes.

J'avais, au départ de ce texte, présenté le « cosmos » comme un opérateur d'égalité, par opposition à toute notion d'équivalence. Les rôles que je viens de caractériser sommairement correspondent à cette idée. Aucune situation problématique ne s'adresse à des protagonistes définis comme interchangeables, tels qu'entre eux une mesure commune permettrait de mettre en balance les intérêts et les arguments. L'égalité ne signifie pas que tous ont « pareillement voix au chapitre » mais que tous doivent être présents sur le mode qui donne à la décision son maximum de difficulté, qui interdit tout raccourci, toute simplification, toute différenciation *a priori* entre ce qui compte et ce qui ne compte pas. Le cosmos, tel qu'il figure dans la proposition cosmopolitique, n'a pas de représentant, nul ne parle en son nom, et il ne peut faire l'objet d'aucune procédure de consultation. Son mode d'existence se traduit par l'ensemble des manières de faire, des artifices, dont l'efficace est d'exposer ceux qui vont avoir à décider, de les contraindre à cette frayeur que j'ai associée au cri de Cromwell. Bref d'ouvrir la possibilité qu'au murmure de l'idiot réponde non certes la définition de « ce qu'il y a de plus important » mais le ralentissement sans lequel il ne peut y avoir de création.

Je l'ai souligné, la proposition cosmopolitique n'est pas une proposition tout terrain, celle que « nous » pourrions présenter à tous comme également acceptable par tous. Elle est bien plutôt une manière de civiliser, de rendre « présentable », cette politique que nous avons un peu trop tendance à penser comme un idéal neutre, bon pour tous. Bien évidemment, on ne le soulignera jamais assez, cette proposition n'a rien à voir avec un programme, mais il n'est pas inutile de souligner que tout ce qui, de manière très évidente, lui fait obstacle, la renvoie à l'utopie, est également ce qui fait obstacle à la mise en politique, au sens classique, de nos problèmes. Et c'est là, peut-être, son efficace ici et maintenant. Elle n'innove pas le moins du monde dans le diagnostic des obstacles, de ce qui voue notre politique à n'être qu'un art (tenant plutôt de la magie noire) de mener les troupeaux humains, mais elle demande à ceux qui luttent de ne pas donner à cette lutte le pouvoir de définir une unité enfin advenue du genre humain. L'appel à l'unité adressé hier aux travailleurs de tous les pays, ou, aujourd'hui, aux citoyens d'un nouveau régime cosmopolitique de type kantien¹⁰, fait communiquer de manière précipitée le cri « un autre monde est possible ! » avec la définition de la légitimité de ceux qui en seront les auteurs fiables.

10. Voir BECK U. (2003), *Pouvoir et contre-pouvoir à l'ère de la mondialisation*, Flammarion-Aubier, Paris.

Nous ne sommes pas fiables ! Et cela surtout lorsque nous prétendons participer à la nécessaire création d'un « *common sense cosmopolitique*, un esprit de reconnaissance de l'altérité de l'autre, capable d'appréhender les traditions ethniques, nationales et religieuses et de les faire profiter de leurs échanges mutuels¹¹ ». Et cela surtout lorsque la nécessité de cette création d'un « bon monde commun » où chacun serait apte et prêt à voir « avec les yeux de l'autre¹² » se fonde sur ce qui doit être accepté par tous : non plus sur un intérêt général toujours discutable, mais sur l'argument massue que constitue l'urgence par excellence, la survie de l'humanité elle-même.

Ulrich Beck, que j'ai cité, le pressent. Le passage d'une certaine frayeur résonne à la fin de son livre. Et l'on peut le comprendre. Ce moralisme de la réciprocité qui nous est si bon à penser n'est-il pas voué à dénoncer les « mauvais », ceux pour qui, par exemple, voir avec les yeux de l'autre, c'est lui voler son âme ? La fausse simplicité d'une bonne volonté assoiffée d'échanges mutuels ne finira-t-elle pas toujours par dénoncer et entreprendre de pacifier ce qui lui fait obstacle ? Il est trop tard pourtant, l'interstice se referme et le projet reste intact, à distinguer du cauchemar que serait le « cosmopolitisme *réellement existant*, gouverné et tyrannisé par ses conséquences secondaires, non intentionnelles et non perçues¹³ ». L'auteur se lave les mains : le projet qu'il a présenté comme doté de raisons valables pour tous ne sera pas réécrit, innocent, semble-t-il, de conséquences secondaires pourtant d'ores et déjà perceptibles.

Penser à partir de ces conséquences dites secondaires, effrayés à l'idée qu'un sens commun quelconque puisse lisser, pacifier, la question, toujours délicate, hésitant entre la guerre et la paix, de toute rencontre entre hétérogènes, ce n'est certainement pas répondre à l'urgence. c'est même idiot non seulement du point de vue des mobilisations proclamées au nom de l'urgence, mais aussi au regard de l'urgence elle-même, indéniable. Il faut oser dire que le murmure de l'idiot cosmique est indifférent à l'argument de l'urgence comme à tout autre. Il ne le nie pas, il est seulement mis en suspens des « et donc... » dont nous, si pleins de bonne volonté, si entreprenants, toujours prêts à parler pour tous, sommes les maîtres.

11. *Ibid.*, p. 13.

12. *Ibid.*, p. 12.

13. *Ibid.*, p. 557.