



Isabelle Stengers

Au temps des catastrophes

Résister à la barbarie qui vient

LES EMPECHEURS DE PENSER
EN ROND / LA DÉCOUVERTE

Isabelle Stengers

AU TEMPS DES CATASTROPHES

Résister à la barbarie qui vient

2009

LES EMPÊCHEURS DE PENSER
EN ROND / **LA DÉCOUVERTE**

Que les décennies qui viennent soient cruciales, il ne s'agit pas ici de le démontrer, ni non plus de décrire ce qui pourrait arriver. Ce que je tente est plutôt de l'ordre d'une « intervention », ce dont nous faisons l'expérience lorsque, pendant un débat, un participant prend la parole, et présente la situation débattue « un peu autrement », suscitant un léger temps d'arrêt. Ensuite, bien sûr, le débat reprend comme si de rien n'était, mais certains parmi ceux et celles qui écoutaient feront savoir plus tard qu'ils ont été touchés. C'est ce qui s'est passé lors d'un débat à la télévision belge à propos du réchauffement climatique, quand j'ai avancé que « nous étions redoutablement mal préparés pour faire face à ce qui est en train d'arriver ». La découverte de ce qu'une telle remarque pouvait « faire intervention » est au point de départ de cet essai.

Intervenir demande une certaine brièveté, car il ne s'agit pas de convaincre, plutôt de faire passer « à qui cela peut concerner » ce qui vous fait penser, sentir, imaginer. Mais c'est aussi une épreuve assez exigeante, un trajet où il est facile de déra-
per

et qu'il importe donc de ne pas tenter toute seule. C'est pourquoi je dois ici rendre grâce à ceux et celles qui ont lu ce texte à l'un ou l'autre stade de son élaboration, et dont les critiques, les suggestions, voire (ou même surtout) les mécompréhensions m'ont guidée, forcée à clarifier ce que j'écrivais, c'est-à-dire aussi à mieux comprendre ce que demandait cet essai.

Merci d'abord à Philippe Pignarre qui m'a dit « tu peux » dès le stade du premier brouillon, à Didier Demorcy qui n'a cessé de m'éveiller aux exigences de ce que j'entreprenais, et aussi à Daniel Tanuro qui m'a donné une impulsion décisive à un moment où je cherchais par quel bout prendre ma question.

Merci à Émilie Hache, Olivier Hofman, Maud Kristen.

Merci aux membres du Groupe d'Études constructivistes et en particulier à Didier Debaise, Daniel de Beer, Marion Jacot-Descombes, David Jamar, Ladislav Kroitor, Jonathan Philippe, Maria Puig della Bellacasa et Benedikte Zitouni. Pouvoir compter sur la générosité de ces chercheurs et chercheuses, sur leur franc-parler, sur leur pratique d'une intelligence collective ouverte et exigeante est un véritable privilège.

Merci enfin à Bruno Latour dont la lecture fine et exigeante s'inscrit dans un processus qui, depuis plus de vingt ans, témoigne de ce que les accords entre chemins parfois divergents se créent grâce à la divergence et non malgré elle.

Nous vivons des temps étranges, un peu comme si nous étions en suspens entre deux histoires, qui toutes deux parlent d'un monde devenu « global ». L'une nous est familière. Elle est rythmée par les nouvelles du front de la grande compétition mondiale et a la croissance pour flèche du temps. Elle a la clarté de l'évidence quant à ce qu'elle exige et promet, mais elle est marquée par une remarquable confusion quant à ses conséquences. L'autre, en revanche, pourrait être dite distincte quant à ce qui est en train d'arriver, mais elle est obscure quant à ce qu'elle exige, quant à la réponse à donner à ce qui est en train d'arriver.

Clarté ne signifie pas tranquillité. Au moment où j'ai commencé à écrire ce texte, la crise des *subprimes* secouait déjà le monde bancaire et on apprenait le rôle non négligeable joué par la spéculation financière

dans l'augmentation brutale du prix des denrées alimentaires. Au moment où j'y mets la dernière main (mi-octobre 2008), la débâcle financière est en cours, la panique boursière est déchaînée et les États, jusqu'à tenus à l'écart de la cour des grands, sont soudain appelés à tenter de rétablir l'ordre et de sauver les banques. Je ne sais quelle sera la situation lorsque ce livre atteindra ses lecteurs. Ce que je sais est que, à mesure que la crise s'amplifiait, des voix toujours plus nombreuses se sont fait entendre pour expliquer, en toute clarté, ses mécanismes, l'instabilité foncière des montages financiers, le danger intrinsèque de ce à quoi se fiaient les investisseurs. Certes, l'explication vient après, et elle ne permet pas de prévoir. Mais tous sont pour le moment unanimes, il va falloir réguler, surveiller, voire interdire certains produits financiers ! L'ère du capitalisme financier, ce prédateur libéré de toute contrainte par l'ultralibéralisme reagano-thatchérien, serait close, les banques devraient réapprendre leur « vrai métier », au service du capitalisme productif.

Une ère est close, peut-être, mais il s'agit d'un épisode appartenant comme tel à ce que j'ai appelé la « première histoire », claire et confuse. Je ne crois pas me tromper en pensant que, si le calme est revenu lorsque ce livre atteindra ses lecteurs, le défi primordial sera « relancer la croissance ! ». Demain comme

hier, nous serons appelés à accepter les sacrifices exigés par la mobilisation de chacun pour cette croissance, et à reconnaître la nécessité impérieuse de réformes « parce que le monde a changé ». Le message adressé à tous restera donc, lui, inchangé : « Il n'y a pas le choix, il faut serrer les dents, accepter que les temps sont durs et se mobiliser pour une croissance en dehors de laquelle il n'est aucune solution concevable. Si "nous" ne le faisons pas, d'autres tireront avantage de notre manque de courage et de confiance. »

En d'autres termes, les relations entre protagonistes se seront sans doute modifiées, mais ce sera toujours la même histoire, claire et confuse. Mots d'ordre clairs, perspectives on ne peut plus confuses quant au lien entre ces mots d'ordre mobilisateurs et la solution aux problèmes qui s'accumulent – inégalités sociales croissantes, pollution, empoisonnement par les pesticides, épuisement des ressources, baisse des nappes phréatiques, etc.

C'est pourquoi *Au temps des catastrophes*, écrit pour l'essentiel avant la grande catastrophe financière, n'a pas dû être réécrit à cause d'elle. Son point de départ est différent. Il tient à un fait : mettre en cause la capacité de ce qu'on appelle aujourd'hui développement à répondre aux problèmes que j'ai cités, c'est désormais enfoncer une porte ouverte. L'idée

qu'il appartiendrait à ce type de développement, qui a pour moteur la croissance, de réparer ce qu'il a lui-même contribué à créer n'est pas morte, mais elle a perdu toute évidence. Le caractère intrinsèquement « insoutenable » de ce développement, que certains annonçaient depuis des décennies, est désormais devenu un savoir commun. Et c'est précisément ce savoir devenu commun qui crée le sens distinct de ce qu'une autre histoire a commencé. Ce que nous savons désormais est que si nous serrons les dents et continuons à avoir confiance dans la croissance, nous allons, comme on dit, « droit dans le mur ».

Ceci ne signifie pas le moins du monde une rupture entre les deux histoires. Ce qu'elles ont en commun est la nécessité de résister à ce qui nous mène droit dans le mur. En particulier, rien de ce que j'écrirai par la suite ne devra faire oublier le caractère indispensable de grandes mobilisations populaires, pensons à celle de Seattle, qui n'ont pas leur pareil pour éveiller les capacités de résister et pour mettre sous pression ceux qui nous demandent d'avoir confiance. Ce qui me fait écrire ce livre ne nie pas cette urgence, mais répond à la nécessité ressentie de tenter d'écouter ce qui, obscurément, insiste. Certes il y a bien des choses à exiger d'ores et déjà des protagonistes qui définissent aujourd'hui ce qui est possible et ce qui ne l'est pas. Cependant, tout en luttant contre ceux qui

font régner les évidences de la première histoire, il s'agit d'apprendre à habiter ce que désormais nous savons, d'apprendre ce à quoi nous oblige ce qui est en train d'arriver.

Si le savoir, désormais commun, que nous allons droit dans le mur demande à être habité, c'est peut-être parce que son caractère commun ne traduit pas la réussite d'une « prise de conscience » générale. Il ne bénéficie donc pas des mots, des savoirs partiels, des créations imaginatives, des convergences multiples qui auraient eu pour fruit une telle réussite, donnant raison à ceux qui étaient autrefois dénoncés comme oiseaux de mauvais augure, partisans du « retour à la caverne ». Comme dans le cas du krach boursier, qui a fait la preuve de ce que le monde de la finance était vulnérable dans son ensemble, ce sont les « faits » qui ont parlé, non les idées qui ont triomphé. Il a fallu, au cours de ces dernières années, se rendre à l'évidence : ce qui était vécu comme une éventualité, le bouleversement global du climat, avait bel et bien commencé. Cette « vérité qui dérange », comme elle a été assez bien nommée, s'est désormais imposée. La controverse entre scientifiques est close, ce qui ne signifie pas que les contradicteurs ont disparu mais que l'on ne s'intéresse plus à eux que comme à des cas, à interpréter par leurs accointances avec le lobby pétrolier ou par des particularités psychosociales (par

exemple, en France, être membre de l'Académie des sciences) qui rendent apparemment rétif à ce qui dérange.

Nous «savons» désormais, et certains effets dorénavant observables forcent d'ores et déjà les climatologues à modifier leurs modèles et leurs prévisions. Ainsi la fonte des glaces est beaucoup plus rapide que prévu, tant en Arctique qu'en Antarctique, et les glaciologues doivent corriger leurs modèles trop simples à ce sujet. Quant au taux de CO_2 dans l'atmosphère, il progresse de manière telle que l'augmentation des émissions n'est apparemment plus seule en cause. Il était admis que le réchauffement pourrait entraîner une diminution des capacités d'absorption du gaz émis par les océans ou les forêts tropicales, c'est l'une de ces boucles de rétroaction positive redoutables mises en scène par les modèles, dont l'activation devait être évitée car elle accélérerait et amplifierait le réchauffement. Il semble que cela soit déjà en train de se produire. Les modèles doivent être corrigés, les prévisions les plus pessimistes produites par les simulations gagnent en probabilité. Bref, en cette nouvelle époque, nous avons affaire non plus seulement à une nature «à protéger» contre les dégâts causés par les humains, mais aussi à une nature capable, pour de bon, de déranger nos savoirs et nos vies.

Cette situation nouvelle ne signifie pas que les autres questions (pollution, inégalités...) passent au second plan. Elles se trouvent bien plutôt fédérées, et ce sur un mode double. D'une part, je l'ai déjà souligné, toutes mettent en cause la perspective de croissance, identifiée au progrès, qui continue pourtant à s'imposer comme seul horizon concevable. D'autre part, aucune ne peut plus être envisagée indépendamment des autres car chacune inclut désormais le réchauffement climatique comme l'une de ses composantes. C'est bien d'une mondialisation qu'il s'agit, et cela d'abord du point de vue des menaces à venir.

On le sait, de nouveaux messages atteignent déjà le malheureux consommateur, qui était censé avoir confiance en la croissance mais est, désormais, également invité à mesurer son empreinte écologique, c'est-à-dire le caractère irresponsable et égoïste de son mode de consommation. On entend affirmer qu'il va falloir « modifier notre mode de vie ». Il y a appel aux bonnes volontés à tous les niveaux mais le désarroi des politiques est presque palpable. Comment tenir ensemble l'impératif de « libérer la croissance », de « gagner » dans la grande compétition économique et le défi d'avoir à penser un avenir qui définit ce type de croissance comme irresponsable, voire criminel ?

Malgré ce désarroi, c'est toujours la très claire logique de ce que j'ai appelé la première histoire qui prévaut et qui continue à accumuler des victimes. Victimes récentes de la crise financière, certes, mais aussi et surtout victimes « ordinaires » sacrifiées sur l'autel de la croissance au service de laquelle nos vies sont vouées. Parmi ces victimes, il en est de lointaines, mais il en est de plus proches. On pensera à ceux qui se noient en Méditerranée, qui ont préféré une mort probable à la vie qu'ils mèneront dans leur pays « en retard dans la course à la croissance », et à ceux qui, parvenus chez nous, sont pourchassés comme « sans-papiers ». Mais il ne s'agit pas seulement des « autres ». La « mobilisation pour la croissance » atteint les travailleurs « de chez nous », soumis à des impératifs de productivité intolérables, comme aussi les chômeurs, visés par les politiques d'activation et de motivation, sommés de prouver qu'ils passent leur temps à chercher du travail, voire contraints à accepter n'importe quel « job ». La chasse aux chômeurs est ouverte. L'ennemi public n° 1, ici, est le « profiteur », qui a réussi à se fabriquer une vie dans les interstices. Que cette vie puisse être active, productrice de joie, de coopérations, de solidarité, importe peu, ou alors doit être dénoncé. Le chômeur qui n'est ni honteux ni désespéré doit chercher à passer inaperçu car il montre le mauvais exemple, celui d'une démobilisation, d'une

désertion. La guerre économique nous requiert tous, cette guerre dont les victimes n'ont même pas droit aux honneurs mais sont sommées de chercher par tous les moyens à remonter au front.

Il fallait rappeler cela, ce contraste quasi ahurissant entre ce que nous savons et ce qui nous mobilise, pour oser mettre l'avenir qui se prépare sous le signe de la barbarie. Non pas celle qui, pour les Athéniens, caractérisait les peuples définis comme non civilisés, mais celle qui, produite par l'histoire dont nous avons été si fiers, a été nommée en 1915 par Rosa Luxemburg, dans un texte qu'elle a écrit en prison alors que « des millions de prolétaires de tous les pays tombent au champ de la honte, du fratricide, de l'automutilation, avec aux lèvres leurs chants d'esclaves¹ ».

Rosa Luxemburg, marxiste, a affirmé que notre avenir avait pour horizon une alternative : « socialisme ou barbarie ». Près d'un siècle plus tard, nous n'avons pas appris grand-chose à propos du socialisme. En revanche, nous connaissons déjà la triste rengaine qui tiendra lieu de chant sur les lèvres de ceux qui survivront dans un monde de honte, de fratricide et d'automutilation. Ce sera : « Il faut bien, nous n'avons pas le choix. » Nous l'avons entendue

1. On peut trouver le texte de Rosa Luxemburg à <http://marxists.anu.edu.au/francais/luxembur/junius/rljaf.html>

déjà tant de fois, cette rengaine, notamment à propos des migrants sans papiers. Elle signale que ce qui, jusque-là, était défini comme intolérable, quasi impensable, est en train de s'installer dans les habitudes. Et nous n'avons encore rien vu. Ce n'est pas pour rien que la catastrophe de La Nouvelle-Orléans a tant frappé les esprits. Ce qui s'annonce n'est autre que la possibilité d'une Nouvelle-Orléans à l'échelle planétaire – des éoliennes et des panneaux solaires pour les riches, qui pourront peut-être même continuer à utiliser leurs voitures grâce aux biocarburants. Quant aux autres...

Ce livre s'adresse à ceux et celles qui se vivent en suspens. Parmi eux, il y a ceux qui savent qu'il faudrait « faire quelque chose », mais sont paralysés par le sentiment de la démesure entre ce qu'ils peuvent et ce qu'il faudrait, ou bien ils sont tentés de penser qu'il est trop tard, qu'il n'y a plus rien à faire, ou encore ils préfèrent croire que tout finira par s'arranger, même s'ils ne peuvent imaginer comment. Mais il y a aussi ceux qui luttent, qui ne sont jamais soumis aux évidences de la première histoire et pour qui cette histoire, productrice d'exploitation, de guerres, d'inégalités sociales sans cesse croissantes, définit déjà la barbarie. Il ne s'agit pas, surtout pas, de plaider auprès de ceux-là que la barbarie qui vient est « autre », comme si l'ouragan Katrina lui-même en

était une préfiguration, et comme si leurs luttes étaient dès lors « périmées ». Que du contraire ! S'il y a eu barbarie à La Nouvelle-Orléans, c'est bien dans la réponse qui a été donnée à Katrina : les pauvres abandonnés alors que les riches se mettaient à l'abri. Et cette réponse ne parle pas de cette abstraction que certains appellent l'« égoïsme humain », mais bien de ce contre quoi eux-mêmes luttent, de ce qui, après nous avoir promis le progrès, nous demande d'accepter le caractère inéluctable des sacrifices imposés par la compétition économique mondiale – la croissance ou la mort.

Si j'ose écrire qu'eux aussi sont néanmoins « en suspens », c'est parce que ce dont Katrina peut figurer un signe précurseur me semble exiger un type d'engagement dont ils avaient jugé possible de faire (stratégiquement) l'économie. Rien n'est plus difficile que d'accepter la nécessité de compliquer une lutte déjà si incertaine, aux prises avec un adversaire capable de profiter de toute faiblesse, de toute bonne volonté naïve. Je tenterai de faire sentir qu'il serait néanmoins désastreux de refuser cette nécessité. Écrivant ce livre, je me situe parmi ceux et celles qui se veulent les héritiers d'une histoire de luttes menées contre l'état de guerre perpétuelle que fait régner le capitalisme. C'est la question de comment hériter aujourd'hui de cette histoire qui me fait écrire.

Si nous sommes en suspens, certains sont d'ores et déjà engagés dans des expérimentations qui tentent de faire exister, dès maintenant, la possibilité d'un avenir qui ne soit pas barbare – ceux et celles qui ont choisi de désertier, de fuir cette « sale guerre » économique, mais qui, « en fuyant, cherchent une arme », comme disait Gilles Deleuze¹. Et chercher, ici, cela veut d'abord dire créer, créer une vie « après la croissance », une vie qui explore des connexions avec de nouvelles puissances d'agir, de sentir, d'imaginer et de penser. Ceux-là ont déjà choisi de modifier leur manière de vivre, effectivement mais aussi politiquement : ils n'agissent pas au nom d'un souci coupable de « leur empreinte écologique », mais expérimentent ce que cela signifie de trahir le rôle de consommateurs confiants qui nous est assigné. C'est-à-dire ce que cela signifie d'entrer en lutte contre ce qui fabrique cette assignation, et d'apprendre concrètement à réinventer des modes de production et de coopération qui échappent aux évidences de la croissance et de la compétition. C'est à eux que ce livre est dédié, et plus précisément au possible qu'ils

1. Gilles DELEUZE, Claire PARNET, *Dialogues*, coll. « Champs », Flammarion, Paris, 1996, p. 164. En cherchant « fuir, arme, Deleuze » sur le Net, et en sélectionnant le site « La voix de Gilles Deleuze », on peut l'entendre prononcer cette phrase.

tentent de faire exister. Il ne s'agira pas pour autant de me faire leur porte-parole, de décrire à leur place ce qu'ils tentent. Ils sont parfaitement capables de porter leur propre parole, car loin d'effectuer un « retour à la caverne », comme certains les en accusent, ils sont experts en sites web et en réseaux. Ils n'ont pas besoin de moi, mais ils ont besoin que d'autres, comme moi, travaillent, avec leurs propres moyens, à créer le sens de ce qui nous arrive.

Que l'on n'attende pas de ce livre une réponse à la question « que faire ? », car cette attente sera déçue. Mon métier, ce sont les mots, et les mots ont un pouvoir. Ils peuvent enfermer dans des querelles doctrinaires ou viser le pouvoir de mots d'ordre – ce pourquoi je crains le mot « décroissance » –, mais ils peuvent aussi faire penser, produire des mises en communication un peu nouvelles, bousculer les habitudes – ce pourquoi j'honore l'invention du nom « objecteurs de croissance ». Les mots n'ont pas le pouvoir de répondre à la question que nous imposent les menaces globales, multiples et enchevêtrées de ce que j'ai appelé la « seconde histoire », celle où nous sommes embarqués bien malgré nous. Mais ils peuvent, et c'est ce que tentera ce livre, contribuer à formuler cette question sur un mode qui force à penser ce que requiert la possibilité d'un avenir qui ne soit pas barbare.

AU SENS PROPRE, ce livre est ce qu'on peut appeler un « essai ». Il s'agit bel et bien d'essayer de penser à partir de ce qui est d'abord un constat, « l'époque a changé », c'est-à-dire de donner à ce constat le pouvoir de nous faire penser, sentir, imaginer, agir. Mais un tel essai a ceci de redoutable que ce même constat peut servir d'argument pour nous empêcher de penser et pour nous anesthésier. En effet, à mesure que s'est restreint l'espace des choix effectifs qui donnent sens à des idées telles que politique ou démocratie, ceux que je vais désormais appeler « nos responsables » ont eu pour tâche de faire comprendre à la population que « le monde a changé ». Et donc que le changement est aujourd'hui une ardente obligation. Or changer, dans leur cas, cela veut dire renier ce qui avait fait espérer, lutter, créer. Cela veut dire « arrêtons de rêver, il faut se soumettre à l'évidence ».

Arrêtons, par exemple, nous diront-ils, de rêver que des mesures politiques pourraient répondre à la hausse fulgurante du prix du pétrole et des bénéfices des compagnies pétrolières. Face à la baisse du pouvoir d'achat, il faudra se satisfaire de mesures qui sont plutôt de l'ordre de la charité publique : puisqu'il faut bien « aider les ménages », on baissera certains impôts ou taxes. Quitte, bien sûr, à devoir faire des économies ailleurs. Car il ne peut être question de revenir sur l'évidence qui a réussi à s'imposer au cours des trente dernières années : on ne peut toucher ni aux « lois du marché » ni aux profits des industries. Il s'agit donc d'apprendre à s'adapter, avec le triste soupir qui tue tant la politique que la démocratie : « Il faut bien. »

« Il faut bien » est le leitmotiv que nous avons associé, Philippe Pignarre et moi, dans *La Sorcellerie capitaliste*¹, à l'emprise capitaliste telle qu'elle tient aujourd'hui plus que jamais, et cela malgré la disparition de toute référence crédible au progrès. Comment s'adresser au capitalisme à partir de la nécessité de résister à cette emprise était notre première préoccupation. Je remets ici l'ouvrage sur le métier, avec une perspective complémentaire. S'il ne

1. Philippe PIGNARRE, Isabelle STENGERS, *La Sorcellerie capitaliste. Pratiques de désenvoûtement*, La Découverte, Paris, 2005.

s'agit plus de faire écho, ici, au mouvement de résistance altermondialiste – c'est-à-dire aussi anticapitaliste –, ce n'est évidemment pas parce qu'il aurait perdu de son importance, mais parce que lui aussi est désormais confronté à un avenir dont les menaces ont pris, en quelques années, un tour terriblement concret. Ceux qui, les yeux pleins d'étoiles, font confiance au marché, en sa capacité de triompher de ce qu'ils ne peuvent plus nier mais qu'ils nomment des « défis », ont perdu toute crédibilité, mais cela ne suffit évidemment pas pour donner à l'avenir une chance de ne pas être barbare. Et la vérité qui dérange ici, lorsque sont concernés ceux qui luttent pour un monde « autre », est que c'est maintenant qu'il s'agit d'apprendre à devenir capables de le faire exister. C'est en cela que, pour nous tous, l'époque a changé.

Essayer de penser à partir de ce « fait », c'est-à-dire de ce qui, brutalement, est devenu une évidence commune, c'est éviter de le prendre pour argument (« puisque l'époque a changé, alors... »). Il s'agit de le prendre comme une question, et une question posée non en général, mais ici et maintenant, c'est-à-dire à un moment où le grand thème du progrès a déjà perdu son caractère convaincant. Ainsi, sont devenues quasi redondantes les démonstrations de ce que le capitalisme nous donne seulement une illusion de

liberté, de ce que les choix qu'il nous laisse sont seulement des choix forcés. Il faut désormais « croire au marché » pour adhérer encore à la fable de la liberté donnée à chacun de choisir sa vie. Il s'agit donc de penser en un moment où le rôle, auparavant jugé crucial, des illusions et des fausses croyances, a perdu de son importance, sans que pour autant ait été mis à mal, que du contraire, le pouvoir des « choix forcés » qui nous sont proposés.

De même, il y a cinquante ans, à l'époque où les grandes perspectives de l'innovation technico-scientifique étaient synonymes de progrès, il eût été quasi inconcevable de ne pas se tourner avec confiance vers les scientifiques et les techniciens, de ne pas attendre d'eux la solution à des problèmes qui concernent ce développement dont ils sont si fiers d'avoir été le moteur. Mais ici aussi – même si c'est moins évident – la confiance a été profondément ébranlée. Il n'est pas le moins du monde assuré que les sciences, telles que nous les connaissons du moins, soient outillées pour répondre aux menaces de l'avenir ; en revanche, avec ce qu'on appelle l'« économie de la connaissance »¹, il est relativement assuré

1. Je reviendrai sur cette question, mais je me borne à signaler ici que ce qui ressemble à un mot d'ordre vide à l'usage des grands rapports portant sur les défis de l'époque (« notre économie est

que les réponses que les scientifiques ne manqueront pas de proposer néanmoins ne nous permettront pas d'éviter la barbarie.

Quant aux États, nous savons que, dans un grand élan de résignation enthousiaste, ils ont renoncé à l'ensemble des moyens qui leur auraient permis de prendre leurs responsabilités et ont confié au libre marché mondialisé la charge de l'avenir de la planète. Quitte, c'est désormais à l'ordre du jour, à « réguler » pour éviter les « excès ». C'est pourquoi je les appelle « nos responsables ». Ils ne sont pas responsables de l'avenir, ce serait leur faire trop d'honneur que de leur demander des comptes à ce sujet. C'est de nous qu'ils sont responsables, de notre acceptation de la dure réalité, de notre motivation, de notre compréhension qu'il serait vain de nous mêler des questions qui nous concernent.

Si l'époque a changé, on peut donc commencer par affirmer que nous sommes aussi mal préparés que possible à produire le type de réponse que, nous

désormais une économie de la connaissance... ») désigne en fait une réorientation forte des politiques de recherche publique, faisant notamment du partenariat avec l'industrie une condition cruciale des financements de recherche. Ce qui revient à donner à l'industrie le pouvoir de piloter directement la recherche, et de lui dicter ses critères de succès (la prise de brevet notamment).

le sentons, la situation nouvelle réclame. Mais il ne s'agit pas d'un constat d'impuissance, plutôt d'un point de départ. S'il n'y a pas grand-chose à attendre de la part de nos responsables, est peut-être plus intéressant ce que nos responsables ont charge de prévenir et qu'ils redoutent, eux qui nous entretiennent des vertus de la (bonne) gouvernance. Ils redoutent ce moment où le gouvernail perdrait prise, où on leur posera avec obstination des questions auxquelles ils ne peuvent répondre, où ils sentiront que les vieilles rengaines ne marchent plus, qu'on les juge à leurs réponses, que ce qu'ils pensaient stable se dérobe.

Nos responsables sont assez prévisibles. Si, par hasard, l'un d'entre eux a lu les lignes qui précèdent, et a perçu la direction vers laquelle je m'engage, il a déjà haussé les épaules : il sait, lui, de quoi les « gens » sont capables ou incapables. Il sait que ce moment que j'évoque, où le gouvernail perdrait prise, ne produira rien d'autre que des égoïsmes déchaînés, une démagogie triomphante. Je ne suis qu'une élitiste irresponsable, voulant ignorer les dures réalités sociologiques.

Je ne sais pas ce que l'on peut entendre ici par « dur ». Je sais que, là où j'ai commencé à apprendre à penser — chez les scientifiques expérimentaux —, on n'oserait pas parler en de tels termes avant que

l'énoncé correspondant, « c'est ainsi et pas autrement », ait été soumis à de multiples épreuves. Où sont, ici, les mises à l'épreuve ? Où sont les propositions actives rendant possible et désirable de faire autrement, c'est-à-dire d'abord ensemble, les uns pour mais surtout avec les autres ? Où sont les choix concrets et négociés collectivement ? Où sont les récits peuplant les imaginations, partageant réussites et apprentissages ? Où sont, à l'école, les modes de travail ensemble qui créeraient le goût de coopérations exigeantes et l'expérience de la force d'un collectif qui œuvre à réussir « tous ensemble », contre l'évaluation qui sépare et juge ?

Il faut se souvenir de tout cela, c'est-à-dire de la manière dont nous sommes formés, activés, capturés, vidés, non pour nous plaindre mais pour éviter le soupir impuissant qui conclurait « nous n'y pouvons rien, nous sommes tous coupables de passivité » – c'est-à-dire aussi, « il faut attendre les mesures, décidées ailleurs, qui, en temps, espérons-le, utiles, nous forceront à subir les changements nécessaires ». Le sentiment d'impuissance nous menace tous et toutes, mais il est entretenu par ceux qui se présentent au nom de la « dure réalité » et nous disent « que feriez-vous à notre place ? »

Appeler ceux qui nous gouvernent « nos responsables », c'est affirmer qu'à leur place nous n'y

sommes pas, et que ce n'est pas par hasard. Et c'est aussi les empêcher, eux et leurs alliés, d'aller partout répétant avec la plus grande impunité que ce que j'ai appelé la première histoire, celle d'une compétition généralisée, d'une guerre de tous contre tous, où chacun, individu, entreprise, nation, région du monde, doit accepter les sacrifices nécessaires pour avoir le droit de survivre – au détriment de ses concurrents –, obéit au seul système qui « a fait ses preuves ». De toutes les prétentions à la preuve qu'il nous a été donné de rencontrer, celle-là est la plus obscène et la plus débile. Et pourtant c'est elle qui revient, encore et encore, comme une ritournelle, et nous demande de faire semblant de croire que les choses finiront par s'arranger, que, à la place de nos responsables, nous ferions comme eux, et que notre tâche à nous se borne à isoler nos maisons, à changer nos ampoules, mais aussi à continuer à acheter des voitures parce qu'il faut soutenir la croissance. Il n'y a pas ici à discuter, à argumenter – ce serait faire trop d'honneur à cette prétention, et un tel honneur la nourrit. Il y a plutôt à renouer avec les vertus du rire, de l'impolitesse, de la satire.

Ceux que j'appelle « nos responsables » protesteront que refuser de se mettre à leur place, refuser d'argumenter, refuser de discuter poliment des vertus

du marché et de ses très éventuelles limites, c'est refuser le débat, c'est-à-dire la communication rationnelle, c'est-à-dire, en fin de compte, la démocratie ! Pire, c'est risquer la panique, mère de l'irrationalité, ouvrant à toutes les démagogies. Leur premier rôle, dans les temps difficiles qui s'annoncent, n'est-il pas de maintenir la confiance pour éviter cette panique ? C'est au nom de cette tâche sacrée que certains ont, par le passé, arrêté les particules radioactives issues de Tchernobyl aux frontières de la France. Mais ce genre de geste héroïque s'est multiplié depuis, à mesure que s'imposait l'impératif incontournable d'avoir à continuer comme si de rien n'était, sans autre perspective que d'appeler la population à avoir confiance et à serrer les dents.

En d'autres termes, nos responsables sont responsables de la gestion de ce que l'on pourrait appeler une *panique froide*, celle qui se signale par le fait que sont acceptés des messages assez ouvertement contradictoires : « consommez, la croissance en dépend », mais « pensez à votre empreinte écologique » ; « sachez que nos modes de vie vont devoir changer », mais « n'oubliez pas que nous sommes engagés dans une compétition dont dépend notre prospérité ». Et cette panique, nos responsables eux aussi la partagent. Quelque part, ils espèrent qu'un miracle puisse nous

sauver – ce qui signifie aussi que seul un miracle pourrait nous sauver. Cela pourrait être un miracle venu de la technique, qui nous épargnera l'épreuve, ou le miracle d'une conversion massive, après quelque grande catastrophe. En attendant, ils bénissent les exhortations visant à culpabiliser et à proposer à tout un chacun de penser à ce qu'il peut faire à sa petite échelle – à condition bien sûr que nous ne soyons qu'une minorité à abandonner la voiture et ne devenions pas tous végétariens, car ce serait porter un sale coup à la croissance.

Je n'irais pas jusqu'à plaindre nos responsables, mais je suis convaincue que si nous réussissions à nous adresser à eux sur le mode de l'apitoiement et non de la dénonciation – comme s'ils étaient effectivement « responsables » de la situation –, l'adresse pourrait avoir une certaine efficacité. C'est en tout cas un pari de cet essai. Et le mot « essai » trouve ici tout son sens. Il s'agit bel et bien d'*essayer*, au sens pragmatique du terme, au sens où l'essai définit ce qui serait sa réussite. En l'occurrence, si, parlant de « nos responsables », je me suis autorisée à confondre ce qui, au sein d'une démocratie, devrait être distingué – les fonctionnaires publics et les politiques –, ce n'est pas pour soutenir une thèse de haute volée conceptuelle sur la définition des rapports entre État

et démocratie politique, mais pour caractériser une situation de confusion de langage caractérisée et instituée sous le nom de gouvernance. Et la réussite de cette opération de caractérisation ne sera rien d'autre que ce qu'un responsable détestera le plus – qu'on refuse de se mettre à sa place, mais qu'on le plaigne plutôt d'y être.

Il ne faut pas s'y tromper, lorsque j'en viendrai, dans quelques pages, à parler du capitalisme et de l'État, il ne s'agira pas non plus de définitions qui prétendraient, mieux que celles qui les ont précédées, percer à jour la vraie nature de ces protagonistes. Je ne fais pas partie de ceux qui cherchent une position permettant de dévoiler une quelconque permanence « vraie » derrière ce qui est désormais perçu communément sur le mode « l'époque a changé ». J'essaie plutôt de contribuer à la question qui s'ouvre lorsqu'un tel changement devient perceptible : « À quoi oblige-t-il ? » Je n'offrirai à cet égard ni démonstration ni garantie, qu'elles soient fondées sur l'histoire ou sur les concepts. Je tenterai de penser au corps à corps avec la question, sans donner au présent où les réponses risquent leur pertinence le pouvoir de juger le passé. Mais aussi sans donner aux réponses apportées dans le passé à d'autres questions le pouvoir de faire autorité.

Et donc, cette première proposition « à l'essai » – nous adresser sur le mode de l'apitoiement à nos responsables – ne signifie pas la vérité enfin dévoilée des pouvoirs publics. Il s'agit de tenter de les *caractériser* sur un mode qui prenne acte de ce que nous puissions en être là, et cela sans en faire ni un destin, comme si le passé avait pour vérité de nous mener là, ni un scandale, comme s'ils avaient trahi leur mandat (l'idée même d'un tel mandat suppose encore l'évidence du progrès), ni non plus un accident de parcours, comme si un tel parcours pouvait être défini sans référence au progrès.

À la différence entre dévoiler et caractériser correspond mon approche de la situation qui « nous » met aujourd'hui en suspens. Dévoiler, ce serait ambitionner de passer de la perplexité au savoir qui juge, au-delà des apparences. En revanche, caractériser, c'est-à-dire poser la question des « caractères », c'est envisager cette situation sur un mode pragmatique : tout à la fois à partir de ce que nous pouvons penser savoir, et sans donner à ce savoir le pouvoir d'une définition. C'est ce que peut faire un auteur de fiction, lorsqu'il se demande ce que les protagonistes de sa fiction sont susceptibles de faire dans la situation qu'il a créée. Caractériser, c'est, partant du présent qui pose la question, remonter vers le passé, et cela non pour déduire ce présent du passé mais pour

donner son épaisseur au présent : pour interroger les protagonistes d'une situation du point de vue de ce dont ils peuvent devenir capables, de la manière dont ils sont susceptibles de répondre à cette situation. Le « nous » que fait intervenir cet essai est celui qui, aujourd'hui, pose des questions de ce genre, qui sait que la situation est critique, mais ne sait à quel protagoniste se vouer.

S'ADRESSER SUR LE MODE DE L'APITOIEMENT à ceux qui, aujourd'hui, peuvent être caractérisés comme « nos responsables » ne signifie pas une quelconque sympathie, loin de là. C'est plutôt une question de distance à prendre, de refus déterminé de partager leur mode de perception, de nous laisser prendre à témoin de leurs bonnes intentions. Il n'y a pas à attendre grand-chose de leur côté, au sens où il n'y a pas à s'adonner aux tourments de la déception et de l'indignation. Mais il n'y a pas non plus, et c'est peut-être plus difficile, à s'engager dans une opposition frontale armée par l'évidence d'une situation conflictuelle et intelligible à partir de ce conflit. Ce n'est pas que le conflit soit inutile ou « dépassé », c'est son lien avec la production d'intelligibilité qui est en cause, qui menace de donner des réponses avant d'avoir appris à formuler des questions, de proposer

des certitudes avant d'avoir fait l'expérience de la perplexité.

Je veux ici rendre grâce à ce qui m'a permis, avec d'autres, parmi d'autres, de vivre une expérience d'apprentissage qui fut pour moi cruciale et sans laquelle cet essai n'aurait pas été écrit. Je parlerai ici d'« événement OGM », parce que, pour moi comme pour beaucoup d'autres, ce qui s'est passé en Europe avec la résistance contre les OGM marque un avant et un après. Non parce qu'il y aurait eu victoire. Ce n'est pas le cas : les organismes génétiquement modifiés et brevetés ont bel et bien envahi les Amériques et l'Asie et, même s'ils sont moins souvent associés à leur prétention initiale – répondre au défi de la faim dans le monde –, ils ont trouvé avec la production des biocarburants une mirifique promesse de rechange. Ce qui a fait événement, ce qui fait que le mouvement européen de résistance aux OGM peut faire sentir la possibilité non de subir mais d'agir en cette époque qui est la nôtre, en suspens entre deux histoires, est le décalage qui s'est créé entre la position de ceux qui produisaient des savoirs de plus en plus concrets, de plus en plus significatifs, et celle des responsables de l'ordre public, incapables de « réconcilier » l'opinion avec ce qui n'était pour eux qu'un nouveau mode de production agricole illustrant la fécondité des rapports entre science et innovation.

Même l'establishment scientifique, en général tout prêt à revendiquer les bienfaits d'une innovation industrielle et à rejeter les responsabilités de ses dégâts sur d'autres, a été ébranlé. Moment terrible pour la Science française, par exemple, que ce 12 février 1997, où Alain Juppé Premier ministre désavoua la Commission du génie biomoléculaire en refusant contre son avis l'autorisation de mise sur le marché de trois variétés de maïs génétiquement modifiées. La Commission avait bonne conscience. En ce qui concerne le colza, elle s'en était certes d'abord tenue au danger « intrinsèque » de la plante en tant que produite par modification génétique, mais elle commençait doucement à admettre qu'un flux de gènes induisant la résistance aux herbicides allait se produire et pouvait poser problème. Interdire était pour elle inimaginable, mais elle envisageait une éventuelle mise sur pied d'un dispositif de biovigilance (ce qui signifiait en clair que le développement commercial serait aussi une étape expérimentale, destinée à « mieux comprendre le risque »). Mais le maïs ne posait pas de tels problèmes car il n'a pas de plantes parentes en Europe ! Le gouvernement français avait donc commis l'impardonnable, trahi la Science, cédé aux peurs irrationnelles, pris position dans une affaire qui n'était pas de son ressort, mais de celui des experts.

De fait, les politiques avaient compris que la situation leur échappait : les scientifiques étaient ouvertement divisés, la recherche publique gravement mise en cause, les actions militantes avaient commencé, et, à la suite de la crise dite « de la vache folle », la confiance dans l'expertise scientifique était au plus bas. Mais ce que les politiques n'avaient pas prévu est que, plus de dix ans plus tard, ils n'auraient toujours pas réussi à « calmer le jeu ». À leur grand désarroi, et alors qu'ils sont soumis à des pressions énormes, de la part de l'OMC, des États-Unis, des industries et de leurs lobbies, y compris scientifiques, les gouvernements nationaux européens et la Commission européenne n'ont pas jusqu'ici réussi à normaliser la situation. Ce qui devait passer sans bruit et sans friction ne passe décidément pas.

Pire, et c'est là que se situe, pour moi, l'événement, les arguments sur lesquels comptaient nos responsables ont suscité non pas seulement des réponses, mais surtout de nouvelles connexions, productrices d'une véritable dynamique d'apprentissage, entre des groupes jusque-là distincts.

Il est important de pouvoir dire « j'ai appris », des autres et grâce aux autres. Ainsi, ce qui m'avait personnellement engagée à l'origine était d'abord l'arrogance ignorante avec laquelle des scientifiques annonçaient une réponse « enfin scientifique » à la

question de la faim dans le monde. J'avais aussi la conviction, fondée sur le précédent du nucléaire, que seule la mise en cause publique d'une technologie de ce genre pouvait produire un savoir un peu fiable à son sujet – plus fiable en tout cas que celui d'experts le plus souvent au service de la « faisabilité » d'une innovation qui fait, pour eux, partie de l'inéluctable (« on n'arrête pas le progrès ! »). En l'occurrence, j'étais bien naïve, car ce que j'ignorais était que ce sur quoi travaillaient ces experts n'était autre que le dossier préparé par l'industrie, un dossier bien léger de surcroît, par la grâce, avons-nous aussi appris depuis, de tours de passe-passe témoignant des connivences entre consortiums industriels et administration états-unienne. Et j'ignorais aussi que la plupart des demandes d'information supplémentaire allaient se heurter au « secret industriel ».

Autre point de naïveté, les fameux champs expérimentaux, dont la destruction fut dénoncée comme irrationnelle, refus de ce que la « science » étudie les conséquences d'une culture d'OGM en milieu ouvert, ne poursuivaient pas le moins du monde, dans leur écrasante majorité, ce but : il s'agissait d'essais agronomiques prescrits pour l'homologation et donc la commercialisation des semences. Découverte aussi de ce que, pour les biologistes, il était évident que les « OGM insecticides » allaient

grandement faciliter l'apparition d'insectes résistants, de ce que Monsanto organisait une véritable milice privée, et encourageait la délation à l'encontre de ceux qui pouvaient être soupçonnés de cultiver sans payer les semences dont elle était propriétaire, etc.

Mais les répercussions de l'événement ont dépassé le seul cas des OGM, pour mener à la question de ce qu'est devenue l'agriculture aux mains des industries semencières, de la dépendance des lignées qu'elles sélectionnent par rapport à des engrais et des herbicides coûteux et polluants, avec double éradication résultante, des semences traditionnelles, souvent plus robustes, et des petits paysans. Et pour mener aussi à une véritable « leçon de choses » portant sur ce qui, aujourd'hui, s'annonce avec l'« économie de la connaissance », en l'occurrence le pilotage direct de secteurs entiers de la recherche publique par le privé. Non seulement l'intérêt primordial des OGM n'est en fin de compte rien d'autre que l'appropriation par mise sous brevet de l'agriculture, mais c'est la recherche elle-même, en biotechnologie et ailleurs, qui est désormais déterminée par les brevets, et non seulement par l'éventualité d'un brevet à prendre mais aussi par les brevets existants qui vident de tout intérêt économique des voies de recherche de plus en plus nombreuses. Peut-on s'étonner alors qu'une lourde et féroce loi du silence pèse sur les chercheurs,

tenus de maintenir, contre ce qu'ils savent bien, le slogan « la science au service de tous » ?

Si l'affaire des OGM a fait événement, c'est donc parce qu'il y a eu un apprentissage effectif, produisant des questions qui ont fait bafouiller les responsables, scientifiques et étatiques, qui ont même parfois fait réfléchir les politiques, comme si un monde de problèmes qu'ils ne se posaient pas leur devenait perceptible. C'est le propre de tout événement de mettre en communication l'avenir qui en héritera avec un passé raconté autrement. Au point de départ, les promoteurs des OGM avaient, après avoir annoncé la mirifique nouveauté de leur création, protesté que les OGM s'inscrivaient dans la continuité des pratiques de l'agronomie en matière de sélection des semences. Aujourd'hui c'est cette continuité même qui fait l'objet de récits nouveaux ou jusque-là réputés « réactionnaires », des récits qui s'entre-répondent désormais et ouvrent l'événement à d'autres connexions encore, notamment avec ceux et celles qui apprennent à renouer avec des pratiques de production que la « modernisation » avait condamnées (mouvement slow food, permaculture, réseaux de réhabilitation et d'échange des semences traditionnelles, etc.).

Bien sûr, le cri de nos responsables a été « montée de l'irrationalité », « peur du changement », « ignorance

et superstition ». Mais ce cri, et la noble tâche qui en découle de « réconcilier le public avec “sa” science » ont eu peu d'effet. La question du « public » a d'ailleurs elle-même été mise en crise. Que pensent les « gens » ? Comment « perçoivent-ils » une situation. ? À cette question répondaient traditionnellement les « enquêtes » : on s'adresse à des personnes « appartenant à un échantillon représentatif » et on les questionne à froid, à propos de questions qui ne les intéressent pas forcément. C'est à l'occasion de l'affaire des OGM que les « jurys citoyens » ont démontré leur capacité – si et seulement si c'est ce que permet effectivement le dispositif qui les réunit – de poser de bonnes questions, qui ont fait bégayer les experts. De même, des sociologues ont réuni les participants à une enquête sur « les perceptions du public » dans des conditions telles que ceux-ci se sont sentis respectés en tant qu'êtres pensants. Et les questions et objections qu'ils ont produites collectivement ont été tout à la fois pertinentes et très gênantes pour nos responsables. Ainsi, outre la question de savoir qui tirerait des bénéfices de cette innovation dont on demande que tous acceptent les risques, ils ont posé la question du suivi de ces risques, de cette fameuse « biovigilance » qu'on nous promet : avec quelles ressources ? combien de

chercheurs ? qui financera ? sur combien de temps ? que se passera-t-il si cela tourne mal ? etc.

De fait, les demandes apparemment bien « raisonnables » de ces citoyens dessinent un paysage qui n'a pas grand-chose à voir avec celui que réclame l'« économie de l'innovation » dont, paraît-il, dépend notre avenir. Elles signifieraient, pour un industriel, avoir à lancer une innovation dans un milieu activement préoccupé des conséquences, habilité à les détecter, à poser des conditions – par exemple commencer petit, y aller lentement pour pouvoir revenir en arrière –, à exiger que le promoteur de l'innovation en finance le suivi mais ne l'organise pas, à imposer que toutes les conséquences soient déployées, qu'aucun mot d'ordre ni aucune promesse ne soient pris pour argent comptant. Simple contraste : aujourd'hui Monsanto bénéficie en fait directement de la prolifération de « super-mauvaises herbes » (*super-weeds*), devenues résistantes à son herbicide Round up, c'est-à-dire exigeant des doses dix ou vingt fois plus élevées de ce produit, qui n'a pas du tout, d'autre part, l'innocuité annoncée. Mentir d'abord, affirmer que c'est trop tard ensuite, et recouvrir le tout par une morale de l'inéluctable, « on n'arrête pas le progrès », voilà ce que demande la liberté d'innover.

Aujourd'hui, les conférences citoyennes sont devenues un symbole promu officiellement de participation du public à l'innovation, mais ce qui a été promu a aussi été domestiqué. La plupart de ces conférences sont organisées de telle sorte que les participants soient conduits à donner des avis « constructifs », acceptant les limites de la question posée, collaborant, au même titre que les experts, à la production de l'étiquette « acceptable » : un nouveau type de label de qualité pour les innovations. La domestication a été d'autant plus aisée que les dispositifs induisant la soumission et la bonne volonté – penser là où on vous dit de penser – sont plus faciles à mettre en place que ceux qui induisent une capacité de poser des questions qui gênent. Cependant, le fait de savoir que les « gens » peuvent devenir capables de poser de telles questions fait partie de l'événement OGM. Plutôt que de se lamenter sur cet autre fait – que cela soit déjà « récupéré » –, il appartient à la lutte politique d'inventer la manière de faire compter ce qui a été ainsi appris.

L'événement OGM n'est pas terminé. Sont désormais présents tous ceux dont l'activation a fait cet événement, qui ont peuplé une scène où on ne les attendait pas, où la distribution et la teneur des rôles étaient réglées sur un mode qui présupposait leur absence. Sans eux, les biocarburants, présentés

comme la solution miracle tant au réchauffement atmosphérique qu'à l'augmentation du prix des carburants, auraient-ils été aussi rapidement déconsidérés? Pauvre Commission européenne qui avait déjà promu cette « solution », à la grande satisfaction des industriels de l'agriculture!

Il ne faut cependant pas aller trop vite. Certes, l'événement OGM constitue un cas exemplaire de ce que peut aujourd'hui une mise en politique de ce qui était censé transcender la politique: le progrès issu de l'irrésistible avancée des sciences et des techniques. Mais il ne répond que partiellement à la question de l'avenir. En effet, contrairement à ce qui fut le cas avec les OGM, il ne s'agira pas seulement de refuser. Les responsabilités quant aux dégâts et menaces qui s'accumulent sont assez évidentes. Elles ne renvoient pas d'abord à ceux que j'ai appelés « nos responsables », mais à ce qui a défini la Terre comme ressource exploitable à merci. Cependant, nous ne sommes pas devant une cour de justice, où celui qui est convaincu de sa responsabilité est aussi celui qui doit « répondre » de ce qu'il a fait, celui dont on exigera réparation. Nous pouvions dire « non » aux OGM, mais nous ne pouvons pas, surtout pas, laisser aux responsables des désastres qui s'annoncent la charge d'y répondre. C'est à nous de créer une manière de répondre, pour nous mais aussi pour les

innombrables espèces vivantes que nous entraînons dans la catastrophe. Et cela, alors que ce « nous » n'existe que virtuellement, en tant que requis par cette réponse à donner.

Afin de marquer le caractère inédit de cette situation, de la manière dont elle brouille nos perspectives, j'ai décidé de nommer ce qui arrive et qui, contrairement aux OGM, n'a été ni voulu ni préparé par personne. Ce à quoi nous avons à créer réponse est l'intrusion de Gaïa.

NOMMER GAÏA et caractériser en tant qu'intrusion les désastres qui s'annoncent relèvent, il est crucial ici de le souligner, d'une opération pragmatique. *Nommer n'est pas dire le vrai, mais conférer à ce qui est nommé le pouvoir de nous faire sentir et penser sur le mode qu'appelle le nom.* En l'occurrence, il s'agit de résister à la tentation de ramener à un simple « problème » ce qui fait événement, ce qui nous met à la question. Mais aussi de faire exister la différence entre la question imposée et la réponse à créer. Nommer Gaïa comme « celle qui fait intrusion », c'est aussi la caractériser comme aveugle, à la manière de tout ce qui fait intrusion, aux dégâts qu'elle occasionne. C'est pourquoi la réponse à créer n'est pas une « réponse à Gaïa », mais une réponse tant à ce qui a provoqué son intrusion qu'aux conséquences de cette intrusion.

Gaïa n'est donc, dans cet essai, ni la Terre « concrète » ni non plus Celle qui est nommée et invoquée lorsqu'il s'agit d'affirmer et de faire sentir notre connexion à cette Terre, de susciter un sens de l'appartenance là où a prédominé la séparation et de puiser dans cette appartenance des ressources de vie, de lutte et de pensée¹. Ce qu'il s'agit de penser ici est *l'intrusion, non l'appartenance*.

Cependant pourquoi alors, pourrait-on objecter, recourir à un nom qui peut prêter à malentendu ? Pourquoi, m'a proposé un ami, ne pas nommer ce qui fait intrusion Ouranos ou Chronos, ces terribles enfants de la Gaïa mythologique ? L'objection doit être entendue : si nommer c'est opérer et non définir – c'est-à-dire s'approprier –, le nom, pourtant, ne saurait être arbitraire. En l'occurrence, je sais que le choix de ce nom, Gaïa, est un risque, mais c'est un risque que j'accepte parce qu'il s'agit aussi, pour moi, de faire sentir et penser ceux et celles qui pourraient être scandalisés à l'idée d'une Gaïa aveugle ou indifférente. Je veux conserver la mémoire de ce que ce nom, Gaïa, eut, au XX^e siècle, partie liée d'abord avec une proposition d'origine scientifique. C'est-à-dire faire passer la nécessité de résister à la tentation d'une

1. Dans *La Sorcellerie capitaliste*, nous avons, Philippe Pignarre et moi, affirmé le sens politique de tels rituels.

opposition brutale entre les sciences et les savoirs réputés « non scientifiques », dont le couplage sera nécessaire si nous devons apprendre comment répondre à ce qui a déjà commencé.

Ce que je nomme Gaïa fut en effet baptisé ainsi par James Lovelock et Lynn Margulis au début des années 1970. Ils tiraient les leçons de recherches qui concourent à mettre au jour l'ensemble dense de relations couplant ce que les disciplines scientifiques avaient l'habitude de traiter séparément : les vivants, les océans, l'atmosphère, le climat, les sols plus ou moins fertiles. Donner un nom, Gaïa, à cet agencement de relations, c'était insister sur deux conséquences de ces recherches. Ce dont nous dépendons, et qui a si souvent été défini comme le « donné », le cadre globalement stable de nos histoires et de nos calculs, est le produit d'une histoire de coévolution, dont les premiers artisans, et les véritables auteurs en continu, furent les peuples innombrables des micro-organismes. Et Gaïa, « planète vivante », doit être reconnue comme un « être » et non pas assimilée à une somme de processus, au même sens où nous reconnaissons qu'un rat, par exemple, est un être : elle est dotée non seulement d'une histoire mais aussi d'un régime d'activité propre issu de la manière dont les processus qui la

constituent sont couplés les uns aux autres de manières multiples et enchevêtrées, la variation de l'un ayant des répercussions multiples qui affectent les autres. Interroger Gaïa, alors, c'est interroger quelque chose qui tient ensemble, et les questions adressées à un processus particulier peuvent mettre en jeu une réponse, parfois inattendue, de l'ensemble.

Lovelock avait peut-être fait un pas de trop en affirmant que ce couplage assurait un type de stabilité qui est celui qu'on attribue à un organisme vivant en bonne santé, les répercussions entre processus ayant alors pour effet de diminuer les conséquences d'une variation. Gaïa semblait ainsi une bonne mère, nourricière, dont la santé devait être protégée. Aujourd'hui, notre compréhension de la manière dont Gaïa « tient ensemble » est bien moins rassurante. La question posée par l'augmentation de la concentration atmosphérique des gaz dits « à effet de serre » suscite un ensemble de réponses en cascade que les scientifiques commencent seulement à identifier.

Gaïa est désormais, plus que jamais, la bien nommée, car si elle fut honorée dans le passé, c'est plutôt comme la redoutable, celle à qui s'adressaient les peuples paysans parce qu'ils savaient que les humains dépendent de quelque chose de plus grand qu'eux, de quelque chose qui les tolère, mais d'une tolérance

dont il s'agit de ne pas abuser. Elle était d'avant le culte de l'amour maternel, qui pardonne tout. Une mère, peut-être, mais irritable, qu'il s'agit de ne pas offenser. Et elle était d'avant que les Grecs confèrent à leurs dieux le sens du juste et de l'injuste, avant qu'ils leur attribuent un intérêt particulier envers leurs propres destinées. Il s'agissait plutôt de *faire attention* à ne pas les offenser, à ne pas abuser de leur tolérance.

Imprudemment, une marge de tolérance a bel et bien été franchie, c'est ce que disent de plus en plus précisément les modèles, c'est ce qu'observent les satellites, et c'est ce que savent les Inuits. Et la réponse que Gaïa risque de donner pourrait bien être sans mesure par rapport à ce que nous avons fait, un peu comme un haussement d'épaule suscité par l'effleurement d'un moucheron. Gaïa est chatouilleuse, et c'est pourquoi elle doit être nommée comme un être. Nous n'avons plus affaire à une nature sauvage et menaçante, ni à une nature fragile, à protéger, ni à une nature exploitable à merci. Le cas de figure est nouveau. Gaïa, celle qui fait intrusion, *ne nous demande rien*, même pas une réponse à la question qu'elle impose. Offensée¹, Gaïa est indifférente à la

1. Offensée, mais non pas vindicative, car évoquer une Gaïa vindicative, c'est lui attribuer non seulement une mémoire, mais aussi une interprétation de ce qui arrive en termes d'intentionnalité et de

question « qui est responsable ? » et n'agit pas en justicière – il semble bien que les régions de la Terre qui seront d'abord touchées seront les plus pauvres de la planète, sans parler de tous ces vivants qui ne sont pour rien dans l'affaire. Ce qui ne signifie pas, surtout pas, la justification d'une quelconque indifférence envers les menaces qui pèsent sur les vivants qui habitent avec nous cette Terre. Simplement, ce n'est pas l'affaire de Gaïa.

Que Gaïa ne nous demande rien traduit la spécificité de ce qui est en train d'arriver, de ce qu'il s'agit de réussir à penser, l'événement d'une intrusion unilatérale, qui impose une question sans être intéressée à la réponse. Car Gaïa elle-même n'est pas menacée, à la différence des très nombreuses espèces vivantes qui seront balayées par le changement de leur milieu, d'une rapidité sans précédent, qui s'annonce. Les vivants innombrables que sont les micro-organismes

responsabilité. Pour la même raison, parler, comme James Lovelock aujourd'hui, de la « revanche » de Gaïa, c'est mobiliser un type de psychologie qui ne me semble pas pertinent : on prend une revanche contre quelqu'un, alors que la question de l'offense est de l'ordre du constat. On dira par exemple : « Il semble que ce geste l'a offensée, je me demande pourquoi. » Corrélativement, on ne lutte pas contre Gaïa. Même parler d'une lutte contre le réchauffement est inapproprié – s'il s'agit de lutter, c'est contre ce qui a provoqué Gaïa, pas contre sa réponse.

continueront en effet à participer à son régime d'existence, celui d'une « planète vivante ». Et c'est précisément parce qu'elle n'est pas menacée qu'elle donne un coup de vieux aux versions épiques de l'histoire humaine, lorsque l'Homme, dressé sur ses deux pattes et apprenant à déchiffrer les « lois de la nature », a compris qu'il était maître de son destin, libre de toute transcendance. Gaïa est le nom d'une forme inédite, ou alors oubliée, de transcendance : une transcendance dépourvue des hautes qualités qui permettraient de l'invoquer comme arbitre ou comme garant ou comme ressource ; un agencement chatouilleux de forces indifférentes à nos raisons et à nos projets.

L'intrusion du type de transcendance que je nomme Gaïa fait exister au sein de nos vies une inconnue majeure, *et qui est là pour rester*. C'est ce qui est d'ailleurs peut-être le plus difficile à concevoir : il n'existe pas d'avenir prévisible où elle nous restituera la liberté de l'ignorer ; il ne s'agit pas d'un « mauvais moment à passer », suivi d'une forme quelconque de *happy end* au sens pauvrelet de « problème réglé ». Nous ne serons plus autorisés à l'oublier. Nous aurons sans cesse à répondre de ce que nous entreprenons face à un être implacable, sourd à nos justifications. Un être qui n'a pas de porte-parole, ou plutôt dont les porte-parole sont exposés à un devenir monstrueux. On connaît la vieille rengaine du « nous

sommes trop nombreux, c'est le problème», venant en général d'experts bien nourris, habitués des avions, et dont la disparition prématurée permettrait certes une économie énergétique enviable. Mais, si l'on écoute Lovelock, devenu aujourd'hui prophète du désastre, il faudrait, pour apaiser Gaïa et vivre raisonnablement bien en harmonie avec elle, réduire la population humaine à quelque 500 millions de personnes. Les calculs dits rationnels, qui aboutissent à conclure que la seule solution est l'éradication de la très grande majorité des humains d'ici la fin du siècle, dissimulent à peine le délire d'une abstraction meurtrière et obscène. Gaïa ne demande pas une telle éradication. Elle ne demande rien.

Nommer « Gaïa », c'est-à-dire associer un agencement de processus matériels qui ne demande ni à être protégé ni à être aimé et ne peut être fléchi par la manifestation publique de notre remords, avec l'intrusion dans notre histoire d'une forme de transcendance, ne devrait pas heurter spécialement la plupart des scientifiques. Eux-mêmes ont l'habitude de donner un nom à ce à quoi ils reconnaissent le pouvoir de les faire penser et imaginer – ce qui est le sens même de la transcendance que j'associe à Gaïa. Seuls hurleront certainement à l'irrationalité ceux qui campent dans la position de « gardiens de la raison et du progrès ». Ceux-là dénonceront une régression

panique qui nous ferait oublier l'«héritage des Lumières», le grand récit de l'émancipation humaine secouant le joug des transcendances. Leur rôle est déjà assigné. Après avoir contribué au scepticisme à l'encontre des modèles climatiques (pensons à Claude Allègre), ils vont consacrer toute leur énergie à rappeler à l'opinion toujours crédule qu'elle a à maintenir le cap et à croire au destin de l'Homme, et en sa capacité de triompher de tous les «défis». Ce qui signifie très concrètement le devoir de croire à la science, ce cerveau de l'Humanité, et à la technique, au service du progrès. Exciter leurs hurlements ne m'amuse ni ne me fait peur.

L'opération de nomination n'est donc pas le moins du monde antiscientifique. En revanche, elle peut faire penser les scientifiques, les empêcher de s'approprier la question imposée par l'intrusion de Gaïa. Les climatologues, glaciologues, chimistes et autres ont fait leur travail, et ils ont réussi également à faire retentir le signal d'alarme malgré toutes les tentatives d'étouffement, à imposer «une vérité qui dérange» malgré les accusations dont ils ont fait l'objet: d'avoir mélangé science et politique, ou alors d'être jaloux du succès de leurs collègues dont les travaux contribuent à changer le monde alors qu'eux se bornent à le décrire, ou encore de présenter comme «prouvé» ce qui est seulement hypothétique. Ils ont su résister car

ils savaient que le temps comptait, et que ce n'était pas eux mais ce à quoi ils s'adressaient qui mélangeait en effet questions scientifiques et questions politiques – et notamment la question de ce qui était justement en train de se substituer à la politique, le nouvel ordre économique en passe d'imposer ses impératifs à la planète tout entière. Nommer Gaïa, c'est les aider à résister à une nouvelle menace qui, pour le coup, fabriquerait en effet la pire des confusions entre science et politique : que l'on demande aux scientifiques comment répondre, qu'on se fie à eux pour définir ce qu'il convient de faire.

C'est ce qui est d'ailleurs en train de se produire, mais avec d'autres types de « scientifiques ». Dès aujourd'hui ce sont les économistes qui s'activent, et sur un mode qui garantit que, comme beaucoup d'effets « non voulus », la question climatique va être envisagée sous l'angle des stratégies « plausibles », c'est-à-dire susceptibles d'en faire une source nouvelle de profits. Quitte à se résigner, au nom des lois de l'économie – qui sont dures mais ce sont, affirmeront-ils, des lois –, à une Nouvelle-Orléans planétaire. Quitte à ce que les zones définies comme rentables de la planète doivent, à toute échelle, du quartier au continent, se défendre par tous les moyens nécessaires contre la masse de ceux à qui on opposera sans doute le fameux « nous ne pouvons accueillir

toute la misère du monde ». Quitte, en bref, à ce que la succession des « il faut bien » installe, pleinement, ouvertement déployée, la barbarie qui est déjà en train de pénétrer nos mondes.

Les économistes et autres candidats à la production de réponses globales fondées sur la « science » n'existent pour moi qu'en tant que pouvoir de nuire. Leur autorité n'existe que dans la mesure où le monde, notre monde, reste ce qu'il est – c'est-à-dire voué à la barbarie. Leurs « lois » supposent avant tout que « nous » restions à notre place, tenions les rôles qui nous sont assignés, ayons l'égoïsme aveugle et l'incapacité congénitale à penser et à coopérer qui fait de la guerre économique tous azimuts le seul horizon concevable. Il serait donc parfaitement inutile de « nommer Gaïa » s'il s'agissait seulement de les combattre. Mais il s'agit de combattre ce qui leur donne autorité. Ce contre quoi s'est élevé le cri : « Un autre monde est possible ! »

Ce cri n'a rien, vraiment rien, perdu de son actualité. Car ce contre quoi il s'est élevé, le capitalisme – celui de Marx, bien sûr, non celui des économistes américains –, s'active déjà à concocter ses propres réponses à la question qui nous est imposée, des réponses qui nous mènent droit à la barbarie. C'est dire que la lutte revêt une urgence inédite, mais que ceux et celles qui sont engagés dans cette lutte

doivent également affronter une épreuve dont ils n'avaient vraiment pas besoin, dont ils pourraient être tentés de faire abstraction, au nom même de l'urgence. Nommer Gaïa, *c'est nommer la nécessité de résister à cette tentation*, la nécessité de penser à partir de cette épreuve : *nous n'avons pas le choix, car elle n'attendra pas*. Que l'on ne me demande pas quel « autre monde » sera possible, qui soit devenu capable de composer avec elle. La réponse ne nous appartient pas, elle appartient à un processus de création dont il serait insensé et dangereux de sous-estimer la difficulté terrible, *mais qu'il serait suicidaire de réputer impossible*. Il n'y aura pas de réponse si nous n'apprenons pas à coupler lutte et engagement dans ce processus de création, aussi hésitant et balbutiant soit-il.

J'AI PARLÉ DE NOS RESPONSABLES, de ceux qui se sentent responsables de nous, et se présentent comme tels, alors même qu'ils sont en état de panique froide. En revanche, ce que Marx a appelé le capitalisme ne connaît pas de panique de ce genre, alors même que le type de « développement » dont il est responsable est mis en cause par l'intrusion de Gaïa. Et il ne connaît ni panique ni même hésitation parce que, assez simplement, *il n'est pas équipé pour cela*. C'est d'ailleurs pourquoi on peut s'inscrire aujourd'hui dans l'héritage de Marx sans pour autant être « marxiste ». Ceux qui nous disent « Marx est dépassé », avec un petit sourire satisfait et obscène, se gardent bien, en général, de nous dire pourquoi le capitalisme tel que Marx l'a nommé ne serait plus un problème. Ils sous-entendent seulement qu'il est invincible. Aujourd'hui, ceux qui disent la vanité de

la lutte contre le capitalisme disent : « La barbarie est notre destin. »

Si nous avons besoin, maintenant plus que jamais peut-être, de la manière dont Marx a campé le capitalisme – quitte à entendre « caractérisation » là où il propose une définition –, c'est d'abord pour ne pas entretenir l'espoir que, nécessité faisant loi, « ils » vont finir par se poser des questions, par comprendre qu'il y va de l'avenir, celui de leurs enfants comme celui des nôtres. C'est-à-dire aussi pour ne pas perdre son temps à s'indigner, à dénoncer, quitte à tirer de noires conclusions sur les tares de l'espèce humaine, qui n'aurait finalement que ce qu'elle mérite. Ce que Marx a nommé « capitalisme » ne nous parle pas des humains, ne traduit pas leur avidité, leur égoïsme, leur incapacité à poser des questions d'avenir.

Bien sûr, et c'est le sens même de la caractérisation du capitalisme par Marx, les patrons, en tant qu'individus, sont comme tout le monde. Il n'est pas impossible que, dans les années 1980, des patrons aient cru à l'« entreprise citoyenne », avec laquelle il s'agissait de réconcilier les Français. Sont-ce les mêmes ou d'autres qui nous rappellent désormais, à l'occasion des délocalisations et des fusions, que le seul métier de l'entreprise est de gagner de l'argent ? Question insignifiante : la conjoncture a changé. De

même aujourd'hui, certains sont peut-être terriblement inquiets, alors que d'autres « font confiance au marché », dont la capacité d'adaptation et d'innovation devrait répondre au « problème » posé par l'intrusion de Gaïa. La psychologie individuelle est parfaitement hors propos lorsqu'il s'agit du capitalisme. Celui-ci doit plutôt être compris sur le mode d'un fonctionnement, ou d'une machine, qui fabrique à chaque conjoncture sa propre nécessité, ses propres acteurs et détruit ceux qui n'ont pas su chevaucher les opportunités nouvelles.

À leur manière, c'est ce que reconnaissent les économistes serviles ou illuminés, qui parlent des « lois du marché » s'imposant quels que soient nos projets et espoirs futiles. Le capitalisme a quelque chose de transcendant en effet, mais pas au sens des « lois de la nature ». Ni non plus au sens que j'ai associé à Gaïa, implacable certes, mais sur un mode que j'appellerai proprement matérialiste, traduisant le caractère indomptable des agencements couplant ces processus matériels sur la stabilité desquels ce qui a été appelé « développement » a cru pouvoir compter. Le mode de transcendance du capitalisme *n'est pas implacable, seulement radicalement irresponsable*, incapable de répondre de rien. Et il n'a rien à voir avec le « matérialisme » auquel l'associent souvent les gens

de foi. En contraste avec Gaïa, on devrait plutôt l'associer avec un pouvoir de type « spirituel » (maléfique¹), un pouvoir qui capture, segmente et redéfinit à son service des dimensions toujours plus nombreuses de ce qui fait notre réalité, nos vies et nos pratiques.

Que je sois amenée à caractériser tant des processus matériels qu'un régime de fonctionnement économique comme deux modes de transcendance traduit la particularité de notre époque, c'est-à-dire le caractère planétaire des questions auxquelles ils nous obligent dans les deux cas. La contemporanéité de ce double devenir planétaire n'a évidemment rien d'un hasard : la brutalité de l'intrusion de Gaïa correspond à la brutalité de ce qui l'a provoquée, celle d'un « développement » aveugle à ses conséquences, ou plus précisément ne prenant en compte ses conséquences que du point de vue des sources nouvelles de profit qu'elles peuvent entraîner. Mais cette contemporanéité des questions n'implique aucune confusion entre les réponses. Lutter contre Gaïa n'a aucun sens, il s'agit d'apprendre à composer avec elle. Composer avec le capitalisme n'a aucun sens, il s'agit de lutter contre son emprise.

1. Ce que Philippe Pignarre et moi avons associé avec un pouvoir d'envoûtement sorcier.

On l'aura compris, se fier au capitalisme qui se présente aujourd'hui comme le « meilleur ami de la Terre », comme « vert », soucieux de préservation et de durabilité, ce serait commettre la même erreur que la grenouille de la fable, qui accepta de transporter un scorpion sur son dos pour lui faire traverser une rivière. S'il la piquait, ne se noieraient-ils pas tous les deux ? Il la piqua pourtant, en plein milieu de la rivière. En son dernier souffle, la grenouille murmura : « Pourquoi ? » À quoi le scorpion, juste avant de couler, répondit : « C'est dans ma nature, je n'ai pas pu faire autrement. » C'est dans la nature du capitalisme que d'exploiter les opportunités, *il ne peut faire autrement*.

La logique de fonctionnement capitaliste ne peut faire autrement que d'identifier l'intrusion de Gaïa avec l'apparition d'un nouveau champ d'opportunités. Pas question, dès lors, de toucher aux lois d'airain du « libre-échange ». Bienvenue, en revanche, aux quotas de dioxyde de carbone, qui permettent d'ores et déjà de très fructueuses opérations financières. Corrélativement, l'événement OGM traduit bien ce qu'il faut, du point de vue de cette logique, éviter, ce que nos responsables ont charge d'éviter et ce qui devra l'être plus encore lorsque les effets de l'intrusion de Gaïa se feront catastrophiques : la production de capacités collectives de se mêler des

questions qui concernent l'avenir commun. Et de se mêler d'abord de la manière dont ces questions sont formulées, car discuter des solutions, c'est donner à d'autres le pouvoir de formuler le problème à résoudre.

La gouvernance dit bien son nom, elle traduit bien la destruction de ce qui impliquait une responsabilité collective quant à l'avenir, c'est-à-dire la politique. Avec la gouvernance, il ne s'agit plus de politique, mais de gestion et d'abord de gestion d'une population qui ne doit pas se mêler de ce qui la regarde. Dans le cas des OGM, nos responsables ont failli à la tâche qui est la leur du point de vue de la distribution de ce que le capitalisme fait faire à l'État, et de ce que l'État laisse faire au capitalisme. Ils n'ont pas pu faire accepter que les OGM constituaient sinon un bienfait pour l'humanité, au moins un « fait » auquel il était impossible de résister. Ils n'ont pas pu laisser le capitalisme faire ce qu'il avait l'opportunité de faire grâce aux OGM : parachever la redéfinition de l'agriculture en la soumettant à la loi des brevets. Ou du moins pas sans accrocs, pas sans bruit. Le capitalisme n'aime pas le bruit.

Mais il ne faut pas aller trop vite et constituer en modèle le refus des OGM, la résistance inattendue à laquelle s'est heurtée la logique opératoire nommée capitalisme. Non seulement parce que les OGM,

bien sûr, sont désormais presque partout – la réussite est le « presque » –, mais surtout parce que ce refus a bénéficié d'un effet de surprise. Les OGM étaient censés passer sans trop de friction, au nom du progrès apporté par la sainte alliance entre la recherche scientifique et le progrès de l'humanité. Les consortiums industriels et leurs alliés scientifiques ont constaté à leur grand désarroi que cela ne marchait plus, que la référence au progrès avait perdu son pouvoir. Mais on peut penser que la leçon a été apprise et qu'à l'argument du progrès, qui s'est révélé impuissant à susciter un consensus, se substituera dans l'avenir des montages bien concoctés de ce que, dans *La Sorcellerie capitaliste*, nous avons nommé, Philippe Pignarre et moi, « alternatives infernales ».

Chacun est désormais familier de ce que produisent ces alternatives – « Vous refusez la baisse du niveau de vie et réclamez une hausse des salaires ? Vous aurez des délocalisations... » ; « Vous refusez des cadences de travail insupportables ? D'autres seront bien contents de vous remplacer... » Chaque situation où s'imposent des alternatives infernales a été, soulignons-nous, « le fruit de fabrications patientes, à toute petite échelle, d'expérimentations précautionneuses⁸ ». Ce qui se présente comme « logique »

8. *La Sorcellerie capitaliste*, op. cit., p. 45.

a été fabriqué par de multiples processus de réorganisations dites « rationnelles » qui ont visé d'abord, obstinément, à saper ou capturer les capacités de penser et de résister de ceux qui en avaient les moyens. C'est pourquoi les alternatives infernales ont d'abord concerné le monde du travail – questions des retraites, de la flexibilité, des salaires, de l'organisation du travail. Aujourd'hui, la rhétorique annonçant qu'il est impossible, ou suicidaire, de refuser ce dont on ne veut pas a cependant pris son autonomie. Ainsi, nous dit-on, lutter contre le prix exorbitant des médicaments sous brevet, ne serait-ce que pour les pays pauvres, c'est condamner la recherche qui produira les médicaments de demain. La rhétorique, reprise au niveau étatique, suffit désormais.

C'est à une telle rhétorique qu'il a été fait recours face au refus inopiné des OGM. Des alternatives à vocation infernale ont été bricolées – par exemple : « Si vous refusez les OGM, nos cerveaux scientifiques vont fuir vers des cieux plus cléments », ou bien : « Vous nous mettrez en retard dans la grande compétition économique », ou encore : « Vous n'aurez pas les OGM de seconde génération, qui, eux, seront vraiment bénéfiques. » Mais c'était trop tard, et fort peu convaincant car la proposition « OGM » ne couronnait pas un montage autorisant l'argument infernal : « Si vous refusez les OGM, vous aurez pire. »

Cependant, on peut prévoir que des alternatives plus convaincantes vont proliférer. Les biocarburants sont une préfiguration de ce type d'alternative : soit la grande crise énergétique, soit la confiscation d'une partie considérable des terres productives. Les émeutes de la faim risquent de compliquer l'argument, mais on ne se refait pas : le scorpion capitaliste n'a pas les moyens de s'empêcher lui-même de profiter des opportunités, en l'occurrence de spéculer sur la hausse du prix des denrées alimentaires et donc de l'accélérer.

Il faut donc attendre des alternatives nombreuses du type : « C'est cela ou vous contribuerez à la catastrophe climatique. » Alors que l'intrusion de Gaïa ne fera certainement pas penser ou hésiter le capitalisme, parce que le capitalisme ne pense pas, n'hésite pas, de telles alternatives prévisibles peuvent faire hésiter ceux et celles qui ont su résister à l'envoûtement capitaliste, qu'ils se nomment ou non marxistes. Ils ont toutes les raisons de redouter que face à la menace climatique soit proposée une mobilisation qui prétendra transcender les conflits. J'anticipe et redoute également de tels appels à l'union sacrée et les accusations de trahison qui les accompagnent automatiquement. Mais ce que je redoute aussi est que cela n'incite ceux qui résistent à constater du bout des lèvres seulement que le réchauffement est en effet

un « problème nouveau », ce constat étant suivi immédiatement par la démonstration de ce que ce problème, comme tous les autres, est à mettre au compte du capitalisme, puis par la conclusion qu'il s'agit donc de maintenir le cap, sans se laisser troubler par une vérité *qui ne doit pas déranger* les perspectives de la lutte. Seront alors considérés comme des naïfs, ou avec suspicion, ceux et celles qui, comme moi, insistent sur la nécessité de pratiques de lutte nouvelles prenant acte de ce qu'il s'agit d'apprendre dès maintenant ce que requiert une réponse qui ne soit pas barbare à la question imposée par l'intrusion de Gaïa. Des pratiques qui (il faut encore et toujours le répéter) ne se substituent pas aux luttes sociales mais les couplent avec d'autres types de modes de résistance, qui réussissent des connexions là où prédominait une logique des priorités stratégiques.

Et le défi de telles pratiques est en effet redoutable car, au moment du plus grand besoin, ce à quoi il faut renoncer est bel et bien ce qui a le plus souvent servi de gouvernail à la lutte – la différence à faire entre ce à quoi oblige cette lutte et ce qui deviendra possible « après », si le capitalisme était enfin vaincu. Nommer Gaïa, celle qui fait intrusion, signifie *qu'il n'y a plus d'après*. C'est maintenant qu'il s'agit d'apprendre à répondre, qu'il s'agit notamment de créer des pratiques de coopération et de prise de

relais avec ceux et celles que l'intrusion de Gaïa fait d'ores et déjà penser, imaginer et agir. Par exemple avec les objecteurs de croissance et les inventeurs des mouvements *slow* qui refusent ce que le capitalisme présente comme « rationalisation » et cherchent à se réapproprier ce que cela signifie se nourrir, voyager, apprendre ensemble. Ceux-là auront besoin d'alliés, exigeants certes, mais surtout pas à la manière de juges vérifiant que ce à quoi ils ont affaire a bel et bien titre à prétendre constituer une force d'opposition au capitalisme. Voire consultant le code où Marx a déjà répertorié les alliés non fiables. Car ces acteurs nouveaux n'auront pas, presque par définition, la légitimité exigée.

Qu'il y ait là matière à désarroi, je ne peux que le comprendre. Mais que ce désarroi puisse se traduire par une réaction défensive, par le « je sais bien mais quand même » qui paralyse et anesthésie, voilà ce que je redoute. Et je redoute tout aussi bien que l'alliance éventuelle avec ces acteurs nouveaux soit empreinte de tolérance, c'est-à-dire de l'indulgence que réservent à des enfants naïfs les adultes « qui savent » – des adultes qui continueront donc à « penser entre eux » tout en encourageant toutes les bonnes volontés anti-capitalistes. Il s'agit de prendre acte de ce que l'intrusion de Gaïa met en crise les théories qui armaient ce savoir « adulte », qui étaient censées donner leur

boussole aux luttes, permettre de garder le cap, de voir clair malgré les faux-semblants, les illusions et les chimères que produit systématiquement le Grand Illusionniste. Abandonner une telle boussole au moment où il s'agit d'affronter une redéfinition du monde par un capitalisme plus puissant que jamais, cela pourrait apparaître comme le comble de l'irresponsabilité. Nommer Gaïa, c'est accepter de penser à partir de ce fait : *nous n'avons pas le choix*.

Ce « nous n'avons pas le choix » est de ceux que des matérialistes devraient pouvoir accepter. Mais il s'agit ici de faire plus que « accepter parce qu'il n'y a pas moyen de faire autrement ». Il s'agit d'être obligé à penser par ce qui arrive. Et peut-être l'épreuve passe-t-elle d'abord par l'abandon sans nostalgie de l'héritage d'un XIX^e siècle ébloui par le progrès des sciences et des techniques, par la rupture du lien établi alors entre émancipation et ce que j'appellerai une version « épique » du matérialisme : une version qui tend à substituer à la fable de l'Homme « créé pour dominer la nature », l'épopée d'une conquête de cette même nature par le travail humain. Définition conceptuelle séduisante, mais qui implique le pari d'une nature « stable », disponible à cette conquête. Accepter de nommer Gaïa, c'est donc abandonner le lien entre émancipation et conquête épique, voire entre l'émancipation et la plupart des

significations attachées à ce qui, depuis le XIX^e siècle, a été baptisé « progrès ». Lutte il doit y avoir, mais elle n'a pas, ne peut plus avoir pour définition l'avènement d'une humanité enfin libérée de toute transcendence. *Nous aurons toujours à compter avec Gaïa*, à apprendre, à la manière des peuples anciens, à ne pas l'offenser.

On dira peut-être que la perspective que je mets en cause est une simplification, ou une caricature. Certes, et il ne s'agit pas ici, par exemple, de savoir ce qui est dans les textes de Marx, et de ce qui n'y est pas. Si je caricature, c'est pour dire l'épreuve, dire la difficulté pour nous de penser que la question que nous pose l'intrusion de Gaïa n'est pas réductible à un « mauvais moment à passer », dont serait responsable le capitalisme. Indifférente aux raisons humaines, aveugle aux grandeurs de ce que nous nommons émancipation, cette intrusion met à égalité ceux et celles qui s'interrogent parce que nul savoir ne peut revendiquer de privilège quant à la réponse à lui apporter. Non que ce que nous savons soit désormais nul et non avenue. Surtout pas. Ce sont les conséquences de ce que nous savons qui bégaient, c'est-à-dire l'ensemble des « et donc... » qui fabriquent des adultes ou des juges.

Prendre acte de ce qu'une question nous est posée ne signifie pas pour moi, on l'aura remarqué, mettre

en cause la notion d'émancipation elle-même, l'idée qu'il y a des confiances infantiles dont il faut apprendre à nous débarrasser. Mais la perspective change quelque peu. Si confiance infantile il y a, c'est avant tout de *la nôtre* qu'il s'agit, de celle que nous avons mise dans la fable épique du Progrès, dans ses versions multiples et apparemment discordantes, mais convergeant toutes dans des jugements aveugles portés sur d'autres peuples (à libérer, moderniser, éduquer, etc.). Et si émancipation il doit y avoir, elle devra se faire contre ce qui nous a permis de croire pouvoir définir un cap qui donnerait la direction du progrès pour l'humanité tout entière, c'est-à-dire contre l'emprise de cette forme clandestine de transcendance qui s'est emparée de nous. Il y a beaucoup de noms pour cette transcendance, mais je la caractériserai ici par cet étrange droit qui s'est imposé en son nom, un droit qui aurait effrayé tous les peuples qui savaient honorer des divinités telles que Gaïa, car il s'agit du *droit de ne pas faire attention*.

« FAIRE ATTENTION », c'est là, apparemment, un savoir commun. Nous savons faire attention à toutes sortes de choses et même ceux qui sont le plus féroce-ment attachés aux vertus de la rationalité occidentale ne refuseront pas ce savoir aux peuples qu'ils jugent soumis à des superstitions. D'ailleurs, même les animaux aux aguets témoignent de cette capacité...

Et pourtant, on peut dire tout aussi bien que, dès lors qu'il s'agit de ce que l'on nomme « développement » ou « croissance », l'injonction est de surtout ne pas faire attention. Il s'agirait de ce qui commande tout le reste, nous sommes sommés de penser la possibilité de réparer les dommages qui en sont le prix. En d'autres termes, alors que nous avons bien plus de moyens de prévoir et de mesurer ces dommages, on nous demande le même aveuglement que nous attribuons à ces civilisations du

passé qui ont détruit l'environnement dont elles dépendaient. Et l'ont détruit de manière seulement locale et sans avoir, contrairement à ce que nous avons fait en un siècle, exploité jusqu'à la raréfaction des « ressources » constituées au cours de millions d'années d'histoire terrestre (bien plus longtemps pour les nappes aquifères).

Ce que nous avons été sommés d'oublier n'est pas la capacité de faire attention, mais l'*art* de faire attention. Si art il y a, et non pas seulement capacité, c'est qu'il s'agit d'apprendre et de cultiver l'attention, c'est-à-dire, littéralement, de *faire* attention. Faire au sens où l'attention, ici, ne se rapporte pas à ce qui est *a priori* défini comme digne d'attention, mais oblige à imaginer, à consulter, à envisager des conséquences mettant en jeu des connexions entre ce que nous avons l'habitude de considérer comme séparé. Bref, faire attention au sens où l'attention requiert de savoir résister à la tentation de juger.

L'art de faire attention est loin d'avoir été réhabilité par le principe de précaution, quoique les protestations des industriels et de leurs alliés scientifiques donnent un avant-goût de ce que signifierait le réhabiliter. Lorsque l'on entend ces protestations qui continuent aujourd'hui encore contre ce malheureux principe, on ne peut qu'être saisi d'un certain effroi, tant en raison du mépris qu'elles expriment par

rapport à une population définie comme prête à avoir peur de tout et de rien, réclamant le « risque zéro », qu'en raison de la bonne conscience des protestataires, ces têtes pensantes de l'humanité chargées de mener le troupeau humain vers le progrès. Car ce principe est apparemment bien raisonnable : il se borne à affirmer qu'il n'est pas nécessaire, pour prendre en compte un risque grave et/ou irréversible pour la santé ou l'environnement, que ce risque soit « scientifiquement prouvé ». Autrement dit, ce qui a provoqué tant de protestations se borne à énoncer que, même si le risque n'est pas prouvé, on est censé faire attention.

Il a fallu des catastrophes sanitaires et environnementales pour que les pouvoirs publics soient finalement contraints, en Europe, à reconnaître le bien-fondé d'un principe de précaution. Que des scientifiques de renom aient pu, malgré de telles catastrophes, hurler à la trahison éclairée d'un jour étrange et très cru la situation que ce principe a pour ambition de réformer : une situation paradoxale puisque la nécessité de faire attention en cas de doute, ce qu'on exige du « bon père de famille », ce qu'on inculque aux enfants, y est définie comme l'ennemie du Progrès.

Ce qui a fait hurler était pourtant bien timide, car le principe de précaution respecte la scène précodée

où il intervient, une scène où est confiée à la seule rencontre avec le marché la charge de juger la valeur d'une innovation industrielle et où est reconnu aux pouvoirs publics le droit de mettre quelques conditions à cette rencontre. Le principe se borne à étendre un peu ce droit, mais ne modifie pas du tout la logique de la scène. L'évaluation continue à appartenir au marché, et n'implique donc que les critères retenus par le marché. Quant aux conditions d'application du principe, elles sont extrêmement restrictives. Non seulement les risques doivent porter sur la santé et l'environnement, et ne concernent donc pas, par exemple, les catastrophes sociales que peut provoquer une innovation, mais le principe indique que les mesures répondant à la prise en compte du risque doivent être « proportionnées ». On pourrait penser que la proportion porterait sur une évaluation des bénéfices d'une innovation techno-industrielle pour l'« intérêt général », puisque c'est lui qui est en jeu dans le risque. Mais non, ce que met en scène la proportion est le souci du dommage que vont entraîner les mesures à ceux qui bénéficient du droit sacré d'entreprendre, de mettre sur le marché, de faire circuler.

Ainsi, peut-on contester le « droit d'entreprendre » de Monsanto sous prétexte que ses OGM risquent bien d'accélérer la prolifération d'insectes résistants

à l'insecticide « embarqué » dans les plantes ? Non certes. On se bornera à édicter quelques règles visant à diminuer les probabilités d'apparition de ces insectes, et à espérer que les agriculteurs concernés obéiront à ces règles qui leur compliquent la vie et diminuent les bénéfices escomptés, et cela non pour une période transitoire mais en permanence. Puisque interdire les OGM de Monsanto serait une mesure « disproportionnée », il n'y a pas d'autre choix envisageable. Quant aux conséquences socioéconomiques des OGM, elles n'ont aucune place. La ruine des petits paysans indiens n'est pas un risque grave et/ou irréversible, même s'ils se suicident. C'est le prix, dur mais nécessaire, de la modernisation de l'agriculture.

On dira que c'est la liberté d'entreprendre qui est en jeu. Et tout entrepreneur reprendra le refrain : le risque est le prix du progrès (aujourd'hui : de la compétitivité). Mais c'est ici qu'il faut ralentir et faire attention. Accepter d'identifier Monsanto avec l'entrepreneur dont il revendique la pose héroïque, celle de qui accepte d'un cœur vaillant la possibilité de l'échec, celle de l'Homme prométhéen ne cessant d'explorer ce qui pourrait devenir possible, c'est se laisser piéger par une de ces mises en scène dramatiques dont nos maîtres penseurs ont le secret. L'intrusion de Gaïa serait la punition de l'Homme qui a osé défier l'ordre des choses. D'où suit une

cascade de conséquences nous menant au pied du mur – faire confiance au génie humain ou alors le maudire et plaider la repentance. Tiens, on a oublié le capitalisme ?

La pose héroïque prise par Monsanto et ses semblables n'est pas de mise. Car, lorsqu'il s'agit de leurs propres investissements, c'est la *sécurité* qu'ils exigent : c'est le marché, véritable jugement de Dieu, qui est seul appelé à les mettre en risque, non la question des conséquences. Que ce « jugement de Dieu » soit lui-même truqué va sans dire. En revanche, que, au nom de ce jugement, les soi-disant entrepreneurs qui se parent de la passion pour les possibles puissent exiger que la question des conséquences possibles ne constitue pas un argument susceptible de les mettre en risque est ici ce qui m'importe.

Afin de séparer ceux à qui nous avons affaire de cette histoire d'entrepreneurs créatifs et audacieux à laquelle ils prétendent appartenir, nous sommant de choisir entre l'aventure humaine et le renoncement frileux, je les nommerai désormais Entrepreneurs, la majuscule signifiant, comme ce sera plus tard le cas avec la Science, qu'il s'agit d'une prétention de façade dissimulant un changement de nature. On ne dira pas que l'Entrepreneur a une confiance (prométhéenne) dans le progrès « qui peut tout réparer », une confiance qu'il aurait partagée avec la

plupart d'entre nous, et qui « nous » rassemblerait face à la grave question de la vocation de l'Homme et de son avenir. Un avenir qui, nous a-t-on si souvent dit, « est dans les étoiles ». Ce que le double scandale, pour nos Entrepreneurs et leurs alliés, de l'événement OGM et du principe de précaution nous apprend est qu'il ne s'agit pas d'une confiance. *Il s'agit bel et bien d'une exigence.* Corrélativement, le réapprentissage de l'art de faire attention n'a rien à voir avec une sorte d'impératif moral, d'un appel au respect ou à une prudence que « nous » aurions oubliés. *Il ne s'agit pas de « nous », mais des affaires dont l'Entrepreneur exige que nous ne nous en mêlions pas.*

Lorsque Marx a caractérisé le capitalisme, la grande question était : « Qui produit les richesses ? », d'où la prépondérance de la figure de l'Exploiteur, de cette sangsue qui parasite la force vive du travail humain. Cette question n'a évidemment rien perdu de son actualité, mais à l'injonction d'avoir à ne pas faire attention, jusque et y compris lorsque la barbarie menace, peut correspondre une autre figure venant s'ajouter, sans rivalité, à la première. Cette figure est l'Entrepreneur, celui pour qui tout est occasion – ou plutôt *qui exige la liberté de pouvoir tout transformer en occasion* – pour un nouveau profit, y compris ce qui met en question l'avenir commun. « Ce pourrait être dangereux » est quelque chose qu'un patron

individuel pourrait entendre, mais non la logique opératoire du capitalisme, qui, éventuellement, condamnera celui qui recule devant une possibilité d'entreprendre.

Avec la figure de l'Entrepreneur en viennent deux autres, car l'Entrepreneur exige, mais il faut que son exigence soit entendue. Ces deux figures sont l'État et la Science. On pourrait peut-être associer le moment où l'on peut bel et bien parler de capitalisme avec celui où l'Entrepreneur peut compter sur un État qui reconnaît la légitimité de son exigence, *celle d'une définition « sans risque » du risque de l'innovation*. Lorsqu'un industriel dit, avec les larmes du sacré dans la voix : « Le marché jugera », il célèbre la conquête de ce pouvoir. Il n'a pas à répondre des conséquences (éventuellement fort peu désirables) de ce qui est mis sur le marché, sauf si celles-ci contreviennent à un interdit explicite formulé par l'État, un interdit scientifiquement motivé et répondant à l'impératif de proportionnalité. Quant à la Science, qui a reçu une autorité générale, tout terrain, portant sur la définition des « risques » qui doivent être pris en compte, elle n'a pas grand-chose à voir avec les sciences. On ne s'étonnera pas que les experts qui jouent dans ce jeu sachent qu'ils ne seront plausibles que si leurs avis sont aussi « pondérés » que possible,

c'est-à-dire donnent tout son poids à la légitimité de l'innovateur « qui a investi ».

Qu'est-ce que cette Science qui intervient ici en troisième larron, arbitre toléré par l'Entrepreneur quant à son droit d'innover, c'est-à-dire aussi quant au droit qu'il reconnaît (contraint et forcé) à l'État d'interdire? Si je lui ai mis une majuscule, c'est pour la distinguer des pratiques scientifiques. Et cela, non pas pour exonérer les praticiens de toute responsabilité, pour opposer les experts (au service du pouvoir) et les chercheurs (désintéressés), mais parce que, avec le couplage Entrepreneur, État, Science, nous sommes tout proches de la légende dorée qui prévaut lorsqu'il est question de « l'irrésistible montée en puissance de l'Occident ». Cette légende met en effet en scène l'alliance décisive entre la rationalité scientifique, mère du progrès de tous les savoirs, l'État enfin débarrassé des sources de légitimité archaïques qui empêchaient cette rationalité de se développer et l'essor industriel qui la traduit en principe d'action enfin efficace, ce que les marxistes ont appelé le développement des forces productives. C'est de cette légende, bien sûr, qu'il s'agit de sortir, mais, si l'art de faire attention doit être reconquis, il importe de commencer par faire attention à *la manière* dont nous sommes susceptibles d'en sortir.

Ici encore, il ne s'agira pas de définir la vérité de l'État ou de la Science, de réécrire la « vraie histoire » derrière la légende, mais d'activer des questions qui relèvent d'abord du moment que nous vivons, de ce qu'il nous force à penser et aussi de ce dont il nous demande de nous méfier. Ce dont il convient de se méfier ici sont les simplifications qui ratifieraient encore l'histoire d'un progrès, ou qui en prendraient un contre-pied trop massif, qu'elles fassent du capitalisme le seul véritable protagoniste, l'autonomie relative des deux autres étant largement illusoire, ou qu'elles fassent des trois protagonistes les trois têtes d'un même monstre, qu'il appartient à l'interprète de nommer. Dans tous ces cas, ce qui manque est la question, aujourd'hui cruciale, de savoir ce qui pourrait ou non faire ressource dans la tâche de réapprendre l'art de faire attention.

J'AI BEAUCOUP ÉCRIT SUR LES SCIENCES, et notamment contre leur identification à une démarche neutre, objective, enfin rationnelle. Il s'agissait non d'attaquer les pratiques scientifiques, mais de les défendre contre une image d'autorité étrangère à ce qui fait leur fécondité et leur relative fiabilité¹. Je me bornerai ici à souligner que lorsqu'il est question de recherche scientifique, la définition de ce qui « doit » être pris en compte ne s'impose jamais de manière générale, mais traduit l'événement d'une réussite ouvrant à ceux et celles qu'elle concerne un nouveau champ de questions et de possibles. La Science, elle, est étrangère à ce type d'événement et elle

1. Voir à ce sujet, *L'Invention des sciences modernes*, La Découverte, Paris, 1993, et *La Vierge et le neutrino*, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 2006.

participe directement à l'interdit portant sur le « faire attention ».

« Ce n'est pas prouvé, ce n'est pas prouvé ! », que de fois des experts ont fait retentir ce refrain obscène. Un refrain dont l'autorité, il faut bien le souligner, n'est pas remise en cause par le principe de précaution, car celui-ci parle de « pas encore » prouvé. Avec la Science, il n'est plus question de la preuve comme réussite, comme ce qui fait événement. La preuve est ce que *l'on doit pouvoir exiger* là où une question, une objection, une proposition gênantes voient le jour. Le premier rôle du refrain « ce n'est pas prouvé » est de faire taire, de séparer ce qui sera réputé objectif ou rationnel, et ce qui sera rejeté comme subjectif, ou illusoire, ou manifestation d'attachements irrationnels à des modes de vie malheureusement-condamnés-par-le-progrès. Ce rôle, accepté par beaucoup de scientifiques, déshonore ceux qui l'endossent bien plus intimement encore que leur participation au développement des armes de guerre. Car il transforme l'événement que constitue une véritable preuve, la réussite rare qui met les chercheurs sous tension, qui les force à penser, à objecter, à créer, en impératif général tout terrain.

Mais ce déshonneur remonte loin. J'ai tenté de caractériser la nouveauté pratique effectivement associée à la preuve expérimentale par la découverte

de ce que certains faits, ceux que l'on appellera expérimentaux, peuvent, soigneusement mis en scène au laboratoire, acquérir la capacité de témoigner de la manière dont ils doivent être interprétés. C'est là la réussite qui fait penser, s'activer, objecter les scientifiques « expérimentaux », ceux qui comprennent ce que cela veut dire « danser dans son laboratoire » lorsque « ça marche ». Mais celui qui a découvert qu'une telle réussite était possible, Galilée, s'est empressé de la généraliser, c'est-à-dire de transformer la réussite (réussir à produire un type de fait qui « prouve ») en méthode (s'incliner devant les faits). Il a ainsi pu opposer la nouvelle raison scientifique, qui accepte les seuls faits pour autorité, à tous ceux qui prennent parti à propos de questions indécidables, qui donnent pouvoir à leurs convictions ou leurs préjugés. Cette mise en scène est sans doute *une des opérations de propagande qui ont le mieux réussi dans l'histoire humaine*, puisqu'elle a été reprise et ratifiée y compris par les philosophes que Galilée dépouillait pourtant de leur prétention à l'autorité. Certains, aujourd'hui encore, vont répétant le jugement lapidaire de Gaston Bachelard : « L'opinion a, en droit, toujours tort. L'opinion *pense* mal ; elle ne *pense* pas : elle *traduit* des besoins en connaissances. » Que ce jugement ait été émis dans un livre intitulé *La Formation de l'esprit scientifique* revêt une logique

profonde. Ce qu'on appelle l'esprit scientifique n'a de sens que par opposition à ce qui serait « non scientifique », quitte à ce que certains se croient malins en renversant le sens de cette opposition, en attribuant aux « gens » une richesse subjective ou émotionnelle dont l'absence caractériserait l'esprit scientifique, froid, calculateur, rationnel.

Tous les scientifiques n'ont pas adhéré à la mise en scène « Science contre Opinion », qui donne à la Science le rôle de définir les « vraies » questions, celles qu'il est possible de trancher « objectivement », et de renvoyer le reste à la subjectivité et à ses attachements irrationnels. Mais parmi ceux qui savent qu'il ne s'agit que de propagande, certains pensent que c'était « malheureusement nécessaire », sans quoi l'importance des travaux scientifiques n'aurait pas été reconnue à sa juste valeur. C'est d'ailleurs peut-être ainsi que pensait Galilée. Le mépris des « gens » que propage l'opposition entre Science et Opinion prend alors des formes douces – « ils » ne peuvent pas comprendre ce que nous faisons –, mais ce mépris est néanmoins là, dans le seul fait que le prix qui a été payé, et qui continue de l'être, pour que la valeur de la science soit reconnue apparaisse comme acceptable – il est acceptable de ne dire ni toute la vérité ni rien que la vérité, car les « gens » n'en demandent ni n'en méritent pas plus. Les « gens » perdraient

confiance si on leur faisait savoir à quel point un scientifique est mal préparé par sa discipline à intervenir dans des questions d'intérêt collectif, et ils se précipiteraient chez les charlatans, les créationnistes, les astrologues, que sais-je¹. Une étrange tolérance par rapport à leurs collègues qui endossent le rôle qui a été conféré à la Science, caractérise ainsi la plupart des scientifiques, y compris ceux qui savent que l'« esprit », ou la « méthode » scientifiques dont se targuent ces collègues sont des produits de propagande. Une forme de loi du silence s'impose du moment que les collègues en question leur semblent rester « de bonne foi », même si cette foi est aveugle comme celle du charbonnier.

Je reviendrai sur l'« économie de la connaissance », qui est en passe d'asservir les pratiques scientifiques mais qui ne dérangera nullement les experts, et l'autorité de leurs preuves tout terrain. Mais je veux souligner dès maintenant le lien entre la passivité triste des scientifiques qui s'y soumettent, leur incapacité à mettre en politique ce qui leur arrive, et cette référence à la Science qui, après leur avoir été si

1. D'où peut-être l'excitation de beaucoup de scientifiques face à l'« offensive créationniste » contre l'évolution darwinienne : vous voyez bien, le monstre est là, et il nous attaque. Nous sommes donc encore, comme à l'époque de Galilée, un rempart contre l'obscurantisme !

avantageuse, les étrangle. « Montée de l'irrationalité », « ils ne comprennent pas ce qu'ils font », peuvent-ils seulement gémir. Mais cette même passivité caractérise l'ensemble du monde dit « académique », en passe d'être redéfini en profondeur par cela même qu'il a laissé définir comme « objectivité » lorsqu'il s'agissait de juger les autres – et j'inclus dans ce monde ceux qui ont protesté contre le « règne de l'objectivité ». Qu'il s'agisse du célèbre « classement des universités », ou des critères d'évaluation auxquels sont désormais soumis les centres de recherche et les chercheurs, ils sont produits par des « experts » qui sont également des « collègues ». Et les « faits » que retiennent ces experts, qu'ils identifient à des signes d'excellence, peuvent bien être dénoncés comme aveugles, non pertinents ou injustes, ils fabriquent, au nom de la Science et de son impératif d'objectivité, une nouvelle définition opérante de la recherche. Pour ne prendre que cet exemple, une telle définition m'aurait exclue et elle voue à la marginalisation les chercheurs qui refusent de publier où il faut ce qu'il faut.

Il ne s'agit pas ici de se plaindre, mais de constater que le processus de destruction des ressources qui pourraient nourrir un art de faire attention *se poursuit de plus belle* sous couvert de modernisation, un processus dont l'impératif catégorique est la mobilisation

de tous, avec mise au pas de ceux qui bénéficiaient encore de « niches » relativement protégées. Le capitalisme n'en demandait peut-être pas tant, et c'est ici que se pointe cet autre protagoniste qu'est l'État. La passivité des chercheurs provient en partie de ce qu'ils se sentent trahis par cet État qu'ils pensaient au service de l'intérêt général (bien compris).

Ne pas se plaindre donc, *mais ne pas dire non plus* « ce n'est que justice ». L'intrusion de Gaïa s'oppose à cette morale en prise directe sur le grand récit épique de l'avènement de l'Homme : ceux qui sont indignes, ceux qui ont été vulnérables aux tentations de l'Ennemi, seront éliminés. Nous avons, je le répéterai sans cesse, besoin de chercheurs capables de participer à la création des réponses dont dépend la possibilité d'un avenir non barbare, et certains commencent à se manifester – activés notamment par l'événement OGM.

Je ne dirai certes pas que, en revanche, nous n'avons pas besoin d'État. Je dirai que, face à l'intrusion de Gaïa, *il ne faut pas se fier à l'État*. Il s'agit d'abandonner le rêve d'un État protecteur de l'intérêt de tous, rempart contre les « excès » du capitalisme, quitte à le dénoncer parce qu'il aurait trahi sa mission. La question n'est donc pas de savoir « qui » domine (indûment) l'État et le détourne du rôle qui devrait être le sien, ce qui est le cas lorsque l'on parle

de technocratie, et cela que la « technique » se réfère aux sciences ou au droit. Il me semble en revanche plus intéressant – surtout aujourd’hui, alors que l’affaire de l’État est avant tout la mobilisation pour la guerre économique, sans plus de référence crédible au progrès – de caractériser ce que l’État fait à ces différentes pratiques, fait à ceux qui s’activent à son service. Nous savons que cette activité se traduit le plus souvent par la production de règles et de normes (de qualité, de sécurité, etc.) aveugles aux localités et aux savoirs dénigrés comme « traditionnels », et par l’élimination corrélative de ce qui n’est pas conforme, standardisé, de ce qui est rétif à une « évaluation objective ». Mais on va trop vite en attribuant tout cela à la « rationalité technique ». En tant que praticiens les techniciens seraient capables de bien d’autres choses que de soumettre tout ce qui bouge au règne de catégories indifférentes à leurs conséquences. Les pratiques d’un scientifique, d’un technicien ou d’un juriste impliquent un art particulier de l’attention, elles leur permettent, leur demandent même, lorsqu’elles ne sont pas asservies, d’hésiter et d’apprendre. En revanche, le service de l’État demande qu’il n’y ait pas d’hésitation, définit toute hésitation comme une menace à l’ordre public, comme une menace de démobilisation.

Mais il ne s’agit pas pour autant de dénoncer l’État comme complice, voire émanation directe, du

capitalisme. La dénonciation fabrique une division entre ceux qui savent et ceux qui sont dupes des apparences, mais le savoir qu'elle produit n'a d'autre effet que d'attribuer encore plus de pouvoir au capitalisme. On pourrait dire, en revanche, que, entre les raisons de l'État moderne et le capitalisme, c'est plutôt une logique de la poule et de l'œuf, ce qui implique de ne pas confondre la poule et l'œuf – il n'y a pas de symétrie entre eux –, mais d'affirmer l'impossibilité de comprendre l'un sans référence à l'autre, et vice versa. Et cela même s'il n'y a ni complicité volontaire, ni corruption, ni d'ailleurs amitié. « Trop d'État », se plaint sempiternellement l'un. « Il faudrait réguler », gémit l'autre. S'il y a poule et œuf, c'est qu'il y a inter-référence entre logiques de fonctionnement distinctes, celle de la machine dite « lourde et aveugle » qui définit ce qui a titre à être perçu, et celle de l'opportuniste aux aguets capable de profiter de tout ce qui n'est pas défini comme perceptible.

Ici encore, je n'entends pas définir la logique de l'État, mais essayer de la caractériser, et ce à partir de ce qui est arrivé. Notre histoire, depuis près de trente ans, a été celle d'une destruction de ce qui avait été conquis par des luttes politiques et sociales. Flexibilité ! Allègement des charges ! Chacun sait la puissance quasi consensuelle qu'ont réussi à acquérir

ces revendications patronales, la manière dont elles sont devenues des mots d'ordre entraînant une adhésion majoritaire molle. Mais ce qui a été si mal et si peu défendu n'était pas ce qui avait été conquis, mais *la transposition dans les catégories propres à la gestion étatique de ce qui avait été conquis*. Je proposerai le terme « quiconque » pour caractériser cette transposition. Ce qui a été conquis *pour tous* a été redéfini par des catégories s'adressant à des *quiconque*, des catégories productrices d'amnésie et vulnérables dès lors aux alternatives infernales concoctées par le capitalisme.

La défaite, plutôt que la victoire (en l'occurrence, la défaite de ceux qui avaient fait confiance en l'État), permet de déceler les logiques de fonctionnement. À l'époque des conquêtes sociales, on a pu attribuer à l'État une dynamique « progressiste » mais, lorsqu'il a tourné casaque, il n'a rien trahi. Sa logique est restée inchangée. L'ordre public demande des règles, et ces règles demandent une « logique des quiconque », quiconque désignant tous ceux pour qui une règle ou une norme est d'application, *quelles que soient les conséquences de cette application*. S'il y a une interférence entre logiques de fonctionnement étatique et capitaliste, entre ceux qui se pensent « responsables de l'ordre public » et ceux qui réclament le droit à l'irresponsabilité, condition de la libre entreprise, elle

passerait alors par l'hostilité qui leur est commune, mais pour des raisons distinctes, envers l'art de faire attention aux conséquences.

Bien sûr, les exceptions abondent pour chaque règle, et ces exceptions sont motivées par des conséquences à éviter. Mais elles se traduisent toujours en termes de sous-catégories, ou de sous-sous-catégories, regroupant à chaque fois une classe de « quiconque », une classe définie par l'homogénéité de ceux qu'elle inclut du point de vue de la règle. Et malheur à qui n'a pas le pouvoir de faire entendre sa revendication à l'exception. Malheur, par exemple, aux petits agriculteurs aujourd'hui écrasés par la papérasse administrative imposée au nom de la sécurité des consommateurs, s'ils n'ont pu faire valoir que seules les grosses entreprises agricoles peuvent supporter cette charge. Malheur aussi à ceux qui ont su se faire entendre et qui ont vu ce pour quoi ils avaient lutté redéfini en termes étatiques, et transformé en fonctionnement réglé, aveugle à ses conséquences.

Il va sans dire que les grosses entreprises, avec leurs armées d'avocats et de lobbyistes, échappent à la catégorie des quiconque. Il arrive qu'elles fassent ce que « quiconque » ne peut faire, obtenir l'adoption des règles qui leur conviennent, comme ce fut le cas de Monsanto avec l'administration étatsunienne à propos de la sécurité des OGM, ou alors faire agir

l'État à leur service direct, comme c'est le cas avec les rétorsions unilatérales prises par les États-Unis contre les pays jugés laxistes en matière de respect des droits de propriété intellectuelle. Mais, de manière plus routinière, elles se satisfont parfaitement de jouer au jeu du quiconque, c'est-à-dire de bénéficier de la fiction juridique qui fait d'elles des « personnes morales », pouvant même se revendiquer des droits de l'homme. À ceci près qu'elles ont tous les moyens de trouver les trucs leur permettant de tourner une réglementation ou de la faire jouer à leur profit.

Que l'on ne se demande pas pourquoi on ne cesse d'opposer le monde de la « libre entreprise » à l'État planificateur autoritaire. C'est l'alternative qui subsiste lorsque les deux larrons, l'État et l'Entreprise – une Entreprise que l'on peut dès lors appeler « capitaliste » –, se sont entendus pour faire le vide, pour faire taire, ou alors faire oublier, la capacité de ceux (et celles) qui objectent à rendre perceptibles des conséquences imprévues ou non prises en compte, ou intolérables. Bref à intervenir, à compliquer le jeu, à se mêler de ce qui, du point de vue tant de l'État que de l'Entrepreneur, ne les regarde surtout pas.

Si la question qui, aujourd'hui, importe est celle d'une réappropriation collective de la capacité et de l'art de faire attention, l'État, tel que je viens de le caractériser, n'aidera pas : le surgissement de groupes

qui se mêlent de ce qui les regarde, qui proposent, objectent, exigent de devenir parties prenantes dans la formulation des questions, et apprennent comment le devenir, est toujours d'abord pour lui un « trouble à l'ordre public », qu'il s'agit de tenter d'ignorer, et si cela n'est pas possible, dont il s'agira ensuite de produire l'amnésie. L'ordre public ne cesse de se rétablir, avec ses prétentions à être synonyme de la défense d'un intérêt général qu'il s'agit d'expliquer à une population toujours suspecte de vouloir faire primer ses intérêts égoïstes. Nous sommes abreuvés de récits consensuels, où ce qui a réussi à compter est présenté comme normal, où la lutte est passée sous silence, où ceux qui ont dû accepter deviennent ceux qui « ont reconnu la nécessité de... ».

C'est pourquoi il faut faire attention au surgissement contemporain d'« autres récits », annonciateur peut-être de nouveaux modes de résistance, qui refusent l'oubli de la capacité de penser et d'agir ensemble que demande l'ordre public. Je m'attacherai ici aux récits qui font référence aux « *enclosures* », c'est-à-dire à l'histoire de l'appropriation des « *commons* ».

LES *ENCLOSURES* font référence à un moment décisif dans l'histoire sociale et économique de l'Angleterre : à l'éradication, au XVIII^e siècle, des droits coutumiers qui portaient sur l'usage de terres communales, les *commons*. Ces terres ont été « clôturées », c'est-à-dire appropriées de manière exclusive par leurs propriétaires légaux, et cela avec des conséquences tragiques car l'usage des *commons* était essentiel à la vie des communautés paysannes. Un nombre effrayant de personnes ont été dépouillées de tout moyen de subsistance. *The Tragedy of the Commons* est d'ailleurs le titre d'un essai à succès paru en 1968, mais son auteur, Garrett Hardin, détourne l'association entre destruction des *commons* et tragédie. La tragédie serait en fait la surexploitation (postulée par Hardin) des terres communales elles-mêmes, liée au fait que chaque utilisateur poursuivait

ses intérêts égoïstes sans prendre en compte le fait que la résultante de ces intérêts égoïstes serait l'appauvrissement de tous. Cette fable a évidemment rencontré le plus vif succès puisqu'elle permettait de légitimer comme « malheureusement nécessaire » non seulement les *enclosures* mais, avec elles, l'ensemble des privatisations de ce qui avait été de l'ordre de la gestion collective : l'intérêt des propriétaires privés est tout aussi égoïste, mais il les pousse à faire fructifier leur capital, à améliorer les rendements, à augmenter la productivité.

Un autre récit classique, celui de Marx, associe l'expropriation des *commons* avec ce qu'il nomme l'« accumulation primitive du capital ». La grande masse des pauvres désormais dépouillés de toute attache va être exploitée sans merci par les industries naissantes, car il n'est pas besoin de prendre en compte la « reproduction de la force de travail » : les pauvres peuvent crever à la tâche, il y en aura toujours d'autres. En ce sens les *enclosures* « préparent » l'appropriation capitaliste du travail de ceux qui, privés de leurs moyens de vivre, seront réduits à ne plus être que force de travail. Cependant, Marx n'a pas célébré cette expropriation à la manière dont il célèbre la destruction des corporations et de l'ensemble de ce qui attache les humains à des traditions et à des modes de vie : comme l'élimination d'un

ordre ancien, élimination dont le socialisme futur sera redevable au capitalisme. Peut-être est-ce à cause de la brutalité impitoyable de l'opération, ou parce que ce qui a été détruit était une forme de mise en commun des ressources et des moyens, toujours est-il qu'il y a plutôt vu un « vol », ou la destruction du « droit des pauvres » à assurer leur subsistance.

Si, aujourd'hui, la référence aux *enclosures* importe, c'est parce que le mode d'extension contemporain du capitalisme lui a rendu toute son actualité. La privatisation de ressources essentielles à la simple survie, telles que l'eau, est à l'ordre du jour, comme aussi celle de l'éducation, qui avait été considérée dans nos pays comme relevant de la responsabilité publique. Non pas que la gestion de l'eau n'ait pas été source de profit, et que le capitalisme n'ait pas largement profité de la production de travailleurs formés et disciplinés. Ce qui a changé est qu'il s'agit désormais d'appropriation directe, sous le signe de la privatisation de ce qui fut « services publics ».

Et la privatisation ne s'arrête pas là. La référence aux *enclosures* est très directement activée par cette « économie de la connaissance » à laquelle j'ai déjà fait allusion, car ce que cette dernière promeut n'est autre que l'effacement de la frontière entre recherches publique et privée avec appropriation directe de ce qui bénéficiait jusque-là d'une autonomie toute

relative. La production de connaissance est aujourd'hui considérée comme un enjeu trop important pour laisser ce minimum d'autonomie aux chercheurs, soumis désormais à l'impératif d'établir des partenariats avec l'industrie, de définir la prise de brevet comme la réussite désirable par excellence, et la création de *spin off* (en américain dans le texte) comme rêve de gloire. Tout cela avec l'argent public, qui sera englouti dans les multiples *spin off* qui échouent, alors que celles qui réussissent seront rachetées sans trop de risque, avec leurs brevets, par l'un ou l'autre consortium.

Bref, la distribution entre ce que l'État laisse faire au capitalisme et ce que le capitalisme fait faire à l'État a changé. L'État laisse le capitalisme mettre la main sur ce qui fut défini comme relevant du domaine public, et le capitalisme fait endosser à l'État la tâche sacrée d'avoir à pourchasser ceux qui enfreignent le désormais sacro-saint droit de propriété intellectuelle. Un droit qui s'étend à à peu près tout, du vivant aux savoirs autrefois définis comme accessibles à tous leurs usagers. Un droit auquel, au nom de la défense de l'innovation, l'OMC entend soumettre la planète entière.

Cependant la référence contemporaine aux *enclosures*, à l'appropriation de ce qui était bien commun, n'a été inventée ni par les mouvements syndicaux

défenseurs des services publics ni par les chercheurs mis sous pilotage direct, avec la bénédiction de l'État, par leurs anciens alliés industriels. Ce sont des informaticiens, dont le métier était directement visé par la mise sous brevet de leurs algorithmes, c'est-à-dire de leurs langages mêmes, qui ont ainsi « nommé » ce qui les menaçait, et ont créé une réponse, la désormais célèbre licence publique générale, GNU. Ce fut le point de départ d'un mouvement collectif de création de logiciels libres, que chacun peut télécharger et à la prolifération desquels chacun peut contribuer dans la mesure de ses compétences et de son temps. Ne nous y trompons pas, il ne s'agit pas du règne angélique de la coopération désintéressée. D'autres manières de gagner de l'argent se sont organisées. Mais il s'agit de l'invention d'un mode de résistance à l'*enclosure* : tous ceux qui ont recours aux programmes sous licence GNU, ou les modifient, tombent sous le coup de la contrainte de non-appropriation exclusive de ce qu'ils créent¹.

1. Que je cite ici le mouvement des logiciels libres ne signifie pas qu'ils seraient les « bons », alors que les « pirates » de l'informatique, qui « craquent » les logiciels protégés et diffusent la manière de contourner les protections, seraient sans intérêt. On peut dire qu'au niveau des effets – du pouvoir de nuisance à l'encontre du droit de propriété et de l'accessibilité « libre » des programmes – les pirates sont plus efficaces. Mais il n'y a pas ici à choisir – beaucoup

La résistance des informaticiens entre difficilement dans les catégories générales de la lutte contre l'exploitation car il s'agit de résister au capitalisme de l'économie de la connaissance, et ceux qui le servent se définissent rarement comme exploités. Bien sûr, il est toujours possible de conserver la boussole théorique, de maintenir le cap qui identifie capitalisme et exploitation en parlant d'une forme de « fausse conscience » : ils ne savent pas mais nous savons. Cependant, maintenir le cap, ici, revient à nier l'originalité et la relative efficacité de ce qu'ont réussi les informaticiens entrés en résistance. S'ils avaient rejoint les masses exploitées en lutte, les droits de propriété intellectuelle régneraient aujourd'hui sans partage sur le domaine des logiciels.

Comment raconter ce type de résistance, qui a transformé la référence aux *commons* en enjeu de lutte ? Je distinguerai deux types de récits, de manière certes un peu caricaturale, mais c'est la divergence

appartiennent d'ailleurs aux deux milieux. Ni à opposer, comme on opposerait réformisme et radicalité. Les deux mouvements sont intéressants, aucun n'est exemplaire (si beaucoup de créateurs de logiciels libres font bon ménage avec le profit, le piratage « gratuit », comme toute machine de guerre, communique avec une problématique de trahison : beaucoup de « pirates » sont engagés à titre d'experts et deviennent chasseurs de pirates).

qu'il s'agit de faire sentir, non les positions pour elles-mêmes.

Le premier récit met en scène un renouvellement du théâtre conceptuel marxiste qui en préserve le genre « épique » – le caractériser ainsi annonce qu'il va s'agir pour moi de m'en distancier¹. Le capitalisme aujourd'hui devrait être qualifié de « cognitif » – il viserait moins l'exploitation de la force de travail que l'appropriation de ce qui doit être reconnu comme bien commun de l'humanité, à savoir la connaissance. Et pas n'importe quelle connaissance : ce sont les travailleurs de l'« immatériel », ceux qui manipulent des savoirs abstraits en coopération les uns avec les autres, qui seraient devenus la véritable source de production de richesse. Ce « prolétariat de l'immatériel », comme dit Toni Negri, serait donc désormais ce dont le capitalisme va dépendre, mais ce qu'il ne pourra (peut-être) pas asservir. Car la spécificité des savoirs immatériels, idées, algorithmes,

1. La proposition dont je me distancie ici est celle de Toni Negri et Michael Hardt, mettant en scène ce qu'ils appellent la « multitude ». Cette « multitude », foncièrement anonyme, nomade et experte, devient la nouvelle « force antagoniste » qui peut menacer le capitalisme. Celui-ci, devenu cognitif, en a vitalement besoin, mais elle est susceptible de lui échapper, parce qu'elle ne s'identifie pas aux modes de production industriels.

codes, etc., est que leur valeur d'usage est immédiatement sociale, comme l'est déjà le langage, qui n'existe que par et pour le partage et l'échange. Les nouvelles *enclosures* traduiraient cette nouvelle époque, où il s'agit pour le capitalisme d'empêcher une dynamique sociale dont il dépend désormais, et qui lui échappe : le prolétariat immatériel, mobile et autonome, pourrait bien réussir ce que ne pouvaient les anciennes communautés paysannes, attachées qu'elles étaient à leurs prés communaux et à leurs savoirs concrets. La révolte des informaticiens, la manière dont ils ont réussi à construire des réseaux coopératifs qui affirment la valeur immédiatement sociale de l'immatériel, puisque chaque utilisateur est désormais, grâce à eux, libre de trahir Bill Gates et de télécharger les programmes dont il a besoin, serait dès lors exemplaire et annonciatrice.

Il s'agit donc toujours d'une épopée de l'humanité, une humanité à laquelle, bien malgré lui, le capitalisme révèle sa véritable vocation. Le « capitalisme cognitif », dans la mesure où il exploite un langage permettant la communication de tous avec tous, une connaissance qui, produite par chacun, bénéficie à tous, ferait exister, ici et maintenant, ce qui serait « commun » aux humains, un commun foncièrement anonyme, hors qualité et propriété. Le capitalisme contribuerait ainsi (sans le vouloir) à la possibilité

d'une humanité réconciliée, d'une multitude mobile et créative, émancipée des attaches qui mettaient les groupes en conflit. Et, comme il ne peut exister qu'une seule épopée révolutionnaire, la classe ouvrière est chassée du rôle qui lui avait été conféré par Marx, voire définie dans des termes qui, rétrospectivement, la disqualifient pour ce rôle. Elle était censée n'avoir à perdre que ses chaînes, mais ceux qui ont perdu leurs chaînes existent déjà – au moins ils ont déjà acquis une existence conceptuelle. Et elle-même, la « vieille classe ouvrière », qui travaillait la matière et, pour Marx, produisait toute richesse, est désormais caractérisée comme trop attachée aux outils de production pour pouvoir satisfaire au concept, pour être porteuse du « commun » des hommes.

Du point de vue conceptuel compte assez peu le fait que, au nom de la compétitivité, les travailleurs soient aujourd'hui exploités avec une intensité rare, sans même parler des *sweat shops* réservés aux pays pauvres, et de l'apparition dans nos pays de « travailleurs pauvres », incapables de subvenir à leurs besoins avec leurs salaires. Mais surtout, comme dans tout théâtre des concepts, nous fonctionnons ici à long terme, voire à terme indéfini. Les mathématiciens parleraient de « théorème d'existence » : ce qui est mis en concept démontre l'existence d'une réponse positive à la question « y a-t-il un candidat

digne du rôle? », mais n'indique pas la manière dont le candidat deviendra capable de remplir ce rôle. C'est précisément ce genre de recherche d'une garantie conceptuelle que Gaïa vient interrompre et cela sur le mode le plus « matérialiste » qui soit. La réponse à son intrusion ne comportera pas, ne peut comporter, de garantie, car Gaïa est sourde à nos idées.

Reprenons cette appropriation directe à laquelle les informaticiens ont su résister, ces *enclosures* qui devaient supprimer leur manière propre de travailler et de coopérer. Ne pourraient-elles pas rappeler à notre bon souvenir une autre dimension du capitalisme, non pas concurrente à l'exploitation mais requise par elle et, comme telle, propagée là où de nouvelles ressources exploitables deviennent envisageables? Selon le second récit que je propose, ce qui a été détruit avec les *commons* n'est pas seulement les moyens de vivre de paysans pauvres, mais aussi une intelligence collective concrète, attachée à ce commun dont ils dépendaient tous. Dans cette perspective, c'est à une telle destruction qu'auraient su résister les informaticiens. Ceux-ci ne seraient plus la figure annonciatrice d'un prolétariat immatériel nomade, incarnant le caractère « social », commun, des productions de l'immatériel. Le « commun » qu'ils ont su défendre *était le leur*, celui qui les fait penser, imaginer, coopérer. Que ce commun ait été « immatériel »

ne change pas grand-chose à l'affaire. Il s'agit toujours d'une intelligence collective, concrète et située, au corps à corps avec des contraintes qui sont tout aussi critiques que les contraintes « matérielles ». C'est le collectif rassemblé par le défi de ces contraintes, bien différent de l'ensemble indéfini de ceux qui, comme moi, utilisent, voire téléchargent, ce qui a été produit, qu'ils ont su défendre contre ce qui entreprenait de les diviser. En d'autres termes, les informaticiens auraient résisté à ce qui entreprenait de les séparer de ce qui *leur* était commun, non à l'appropriation d'un « commun à l'humanité ». Ils se sont définis comme des *commoners*, attachés à ce qui fait d'eux des informaticiens, non comme des nomades de l'immatériel.

La divergence entre les deux récits porte donc sur la question de la communauté. Du point de vue du premier, il n'y a pas de grande différence entre les créateurs de logiciels et les simples utilisateurs comme moi – nous avons tous en commun ce langage de type nouveau, abstrait, n'appartenant à personne, libre des attaches qui divisent, opposent, font se contredire. Du point de vue du second, le capitalisme « cognitif » ne s'approprie pas de l'inappropriable, mais détruit (continue à détruire) ce qui fait *communauté*. Le « commun », ici, n'a pas le moins du monde les traits d'une sorte d'universel humain,

garant (conceptuel) d'un au-delà des oppositions. Il est ce qui réunit des *commoners*, ce que l'on traduit souvent par « usagers ». J'utilise l'informatique, mais les créateurs de logiciels *en seraient alors les usagers*, ceux qui sont réunis par ce qui les fait penser, imaginer, créer sur un mode où ce que fait chacun importe aux autres est ressource pour d'autres. Et c'est en tant que tels, parce que l'économie de la connaissance s'attaquait à ce qui, pour eux, « fait communauté », et non comme précurseurs d'une multitude libérée de ses attaches, qu'ils auraient revendiqué le précédent des *enclosures*.

UTILISER LE MOT USAGER pour parler des informaticiens qui ont su résister, c'est donc les situer dans la lignée des paysans qui, autrefois, ont lutté contre la confiscation de leurs *commons* sur un mode qui ne définit plus d'abord ces paysans comme « pauvres » mais comme communautés. Et c'est aussi associer cette résistance avec une création politique récente, ce qu'on appelle les « mouvements d'usagers ». Se sont ainsi nommés « usagers » les consommateurs de drogues illicites dans le mouvement où ils créaient une expertise collective à propos de cette consommation et réclamaient que cette expertise fût reconnue par les « experts ». Il en a été de même pour des associations de patients, face aux médecins et aux entreprises pharmaceutiques. Mais le terme a aussi été utilisé pour parler de ceux qui se réunissent autour d'un « commun », rivière ou forêt,

avec l'ambition de déjouer le sinistre diagnostic de la « tragédie des communs » et de réussir à apprendre les uns des autres à ne pas le définir comme un moyen pour leurs propres fins mais comme ce autour de quoi les usages doivent apprendre à s'articuler. Dans chacun de ces cas, et il en existe bien d'autres, la réussite du mouvement tient à ce que ceux qui étaient initialement définis comme utilisateurs s'emparent de questions dont ils n'étaient pas censés se mêler et à ce que le « commun », qui était défini en termes d'utilisations souvent rivales, *reçoive le pouvoir* d'obliger ceux qu'il rassemble à penser, c'est-à-dire à résister à cette définition, à produire des propositions qu'elle aurait rendues inconcevables. Et à (ré)apprendre l'art de faire attention.

Cependant, il ne faut pas aller trop vite, car le rapprochement entre informaticiens et usagers rencontre vite des difficultés qu'il serait dangereux d'ignorer. Qu'ils aient résisté ou non, les informaticiens se savent, comme les scientifiques ou les juristes, par exemple, détenteurs d'un savoir reconnu, qui fait d'eux ce que j'appellerai des praticiens. En revanche, les consommateurs non repentis de drogues et les membres d'associations telles que Act Up, par exemple, ont dans le même mouvement créé un savoir collectif et lutté pour la reconnaissance de ce savoir par les praticiens et experts reconnus. Qu'ils

puissent réussir à transformer ces derniers, à les forcer à faire attention à des dimensions non prises en compte d'une situation, importe certes, mais confondre sous le même terme d'usagers ces deux types de protagonistes, n'est-ce pas introduire une ambiguïté quant à la signification de ce terme ?

Je n'ai cessé de le souligner, la question que je pose n'est pas « que faire face à l'intrusion de Gaïa ? » — question dont la réponse dépasse tout un chacun —, mais « qu'est-ce que cela peut demander, de tenter d'y répondre sur un mode qui ne soit pas barbare ? » Une telle réponse aura bel et bien besoin de l'apport de scientifiques, de techniciens, de juristes, mais non pas de ceux qui travaillent sous l'emprise de l'économie de la connaissance, ni non plus de ceux qui se définissent d'une manière ou d'une autre par le mépris des « gens ». C'est pourquoi je tiens pour précieux le type d'ambiguïté à laquelle je viens d'aboutir, ou plus précisément à laquelle tant la résistance des informaticiens que la création des mouvements d'usagers m'ont permis d'aboutir. Le fait d'utiliser le même terme, « usagers », pour des praticiens qui défendent ce qui les fait penser et imaginer, et pour l'ensemble hétérogène de ceux qui apprennent à penser autour de ce dont ils cessent d'être utilisateurs crée une ambiguïté qui ne doit pas être levée mais bien plutôt explicitée. La lever serait donner une

solution toute faite aux « gens ». L'expliciter, c'est en faire une dimension des situations qui, autour d'une question commune, réunissent représentants des mouvements d'usagers, praticiens et experts, une dimension qui appartient à la situation et ne peut être pensée indépendamment d'elle.

Je fais allusion ici à une difficulté bien connue des mouvements d'usagers qui ont conquis le droit d'intervenir dans les débats techniques dont ils étaient exclus. Ce moment de réussite relative, le moment où l'on passe d'une position de contestation à une position de partie prenante, est aussi le moment de tous les dangers. Ceux qui participent à de tels débats doivent en effet, pour apprendre à s'adresser aux praticiens et experts, apprendre à les connaître, à prendre la mesure de leur savoir, et cette nécessité est souvent source de tensions graves. L'engagement autour d'une cause commune est mis à l'épreuve par une divergence qui peut s'actualiser en conflits personnels. Aux soupçons portant sur les ambitions des uns – « Tu parles comme eux, tu es devenu un des leurs » – répondront des reproches quant au manque d'investissement des autres – « Est-ce ma faute si je suis le seul à faire l'effort ? Vous n'aviez qu'à... » Expliciter l'ambiguïté, ce n'est pas résoudre la difficulté. Il n'y a pas ici de solution générale, la seule

généralité est *la nécessité de prévoir la tension*, c'est-à-dire notamment de nourrir l'engagement commun des savoirs, récits et expériences qui, le moment venu, permettront peut-être de ne pas se précipiter dans le piège.

Cependant, on n'opposera pas les praticiens qui seraient de véritables gens de métier, et les usagers, qui seraient des amateurs désireux de faire valoir leurs objections et leurs suggestions, mais qui se diviseront lorsqu'il est question de participer pleinement à la construction du problème. La question des divergences d'engagement est également posée « côté praticiens ». Ceux-ci peuvent également se diviser selon qu'ils se comportent en « professionnels » ou se montrent capables de reconnaître le caractère spécialisé de leur pratique. Dans le premier cas, les usagers auront affaire à des interlocuteurs qui accepteront certes d'envisager la manière dont objections et suggestions peuvent être entendues, mais qui sauront déjà comment poser le problème – les usagers interviendront donc au niveau de la solution, pas de la formulation, du problème, et ceux qui entreront dans ce jeu seront bel et bien en danger d'être séparés des autres, pris dans d'insurmontables conflits de loyauté. Dans le second cas, il n'est pas impossible qu'ils puissent, avec et au même titre que les

praticiens, contribuer à la construction du problème, la situation étant désormais définie en termes des savoirs, des exigences, des manières de faire attention *hétérogènes* qu'elle réunit.

L'intervention des usagers active donc un contraste qui importe lorsqu'il est question de la contribution de ceux que j'appelle des praticiens à la réponse à créer face à l'intrusion de Gaïa. Et ce contraste constitue désormais un enjeu politique au même titre que la distinction entre usagers et utilisateurs. Qu'il s'agisse de l'utilisateur ou de ce que l'on appelle le « vrai professionnel », on a affaire à ceux sur qui les responsables de l'ordre public et les entrepreneurs peuvent compter pour ne pas hésiter. Mais la question des praticiens a une dimension supplémentaire. On peut devenir usager alors qu'on doit être formé à une pratique. Ce qui ne signifie pas une quelconque hiérarchie mais traduit une appartenance, le fait que le savoir d'une praticienne, sa capacité à participer à la construction d'un problème, renvoie à la communauté à laquelle elle appartient. Or un avenir est désormais parfaitement concevable où la notion même de pratique pourrait être détruite, où les sciences *ne produiraient plus que des professionnels* incapables en tant que tels de ce qu'exige la rencontre avec les usagers.

Lorsque, il y a quelques années, j'ai décidé d'interroger les sciences à partir du personnage du « praticien ¹ », c'était d'abord pour résister au lien direct si souvent établi entre les sciences et une rationalité universelle neutre, mais aussi pour annoncer l'inévitable « coup de bâton en retour » que la prétention à un tel lien allait provoquer dès lors que des études un peu sérieuses commençaient à montrer que les pratiques scientifiques n'obéissent pas à ces fameuses normes de rationalité. Il fallait, pour éviter de perdre le bébé avec l'eau du bain, tenter de « bien parler » des pratiques scientifiques (en tout cas de celles qui nous apprennent du nouveau sur le monde et sur les choses, c'est-à-dire pas de toutes les sciences), décrire leur force propre, irréductible à des rapports sociaux généraux, et délier cette force de toute accointance avec une rationalité dont manqueraient les non-scientifiques. C'est pourquoi j'ai tenté de caractériser les praticiens scientifiques (en contraste avec ceux qui servent la Science) comme rassemblés par un « commun », c'est-à-dire par une « cause » : ils seraient *engagés par un type de réussite*, propre à chaque champ,

1. Pratiques et praticiens sont introduits dans mes *Cosmopolitiques* (Isabelle STENGERS, *Cosmopolitiques*, La Découverte, Paris, 1996-1997) et envisagés dans la perspective d'une écologie des pratiques dans *La Vierge et le neutrino*, *op. cit.*

dont l'éventualité oblige ceux qui appartiennent à ce champ, les force à penser, à agir, à inventer, à objecter, c'est-à-dire à travailler ensemble, en dépendance les uns des autres.

Aujourd'hui, il faut constater que les scientifiques n'ont pas, à la manière des informaticiens, inventé de moyen de résister aux *enclosures* qui sont également leur lot sous le régime d'économie de la connaissance. Que ceci se paie par une perte de fiabilité est déjà sensible avec les multiples cas de conflits d'intérêts : lorsque l'on découvre qu'un scientifique se présentant comme « expert » pour une question bénéficie de subventions d'une industrie intéressée à cette question. Mais, même lorsqu'il n'y a pas de conflit direct, la situation de dépendance suffit à détruire la fiabilité car elle dissout l'obligation à travailler ensemble. *On peut « réussir » autrement, par de tout autres moyens.* Et nous aurons alors affaire à de « véritables professionnels », qui n'hésitent pas et qui ne craignent plus les objections de leurs collègues. Car, lorsque tous sont dépendants, tous liés par des partenariats avec l'industrie, aucun n'aura envie de « cracher dans la soupe », de mener des recherches qui affaibliraient la légitimité de leur situation à tous. Il n'y a pas besoin de tricher, il suffit d'éviter de trop travailler sur des questions qui dérangent et de se concentrer sur celles pour lesquelles subventions et

encouragements publics abondent. Quitte d'ailleurs – c'est le cas avec les nanotechnologies – à passer d'une économie de la connaissance à une économie de la promesse. Les scientifiques promettent dans ce cas, sans plus craindre d'objections de la part de leurs collègues, monts et merveilles, une nouvelle révolution industrielle, un âge nouveau où l'Homme soumet non plus la « matière » mais les atomes, un à un, pour les agencer à sa fantaisie ; et les industries comme les pouvoirs publics suivent dans une ronde quelque peu obscène, où on ne sait plus qui croit, qui est dupe, qui manipule...

Ce qui est en train de se passer avec l'économie de la connaissance traduit bien l'association que je tente entre les *enclosures* et la destruction des pratiques comme production d'intelligence collective, et ce au profit de spécialistes qui se conduiront en « véritables professionnels » et ricaneront à la simple proposition que leur science pouvait être autre chose que l'application compétente de méthodes instrumentales toujours plus sophistiquées. Mais ce qui sera détruit n'est pas seulement les communautés de praticiens réunis par une cause qui les fait penser, imaginer, objecter. En effet, ce qui distingue le praticien du professionnel est également la capacité de percevoir la différence entre les situations et questions qui « font communauté », que la cause qui rassemble sa

communauté fait importer, et celles où son savoir peut être utile, voire nécessaire, mais est incapable de définir « la bonne manière de formuler le problème ». Certes, une telle capacité n'a pas été véritablement cultivée par les communautés scientifiques et les modes de formation à la pratique, c'est le moins qu'on puisse dire. Mais elle constitue une ressource qui, avec le triomphe des professionnels, disparaîtra, alors qu'elle importe de manière cruciale s'il est question du rassemblement de savoirs, d'exigences, de préoccupations hétérogènes autour d'une situation qu'aucun ne peut s'approprier.

L'intrusion de Gaïa, dans la perspective où elle pose la question de notre capacité à créer des réponses qui ne soient pas barbares, donne une portée redoutable à la destruction des « causes communes » que j'ai associée aux *enclosures* d'hier et d'aujourd'hui. Et elle donne un sens crucial à la double distinction que j'ai proposée, entre utilisateurs et usagers, et entre professionnels et praticiens. Il s'agit d'apprendre à résister à la sale petite musique qui susurre que « les gens sont comme cela (égoïstes, soumis à leurs habitudes de pensée, etc.) », cette petite musique dont le thème est ce que les intellectuels nomment la « servitude volontaire » – toujours celle des autres, bien entendu. Non, la transformation des usagers en utilisateurs (égoïstes) ou des praticiens en professionnels

(soumis) ne témoigne pas de ce que les « gens » sont toujours portés à suivre la pente de la facilité. Elle témoigne de la destruction de ce qui ressemble et fait penser. Mais adopter cette perspective, c'est également prendre acte de ce que la réponse à l'intrusion ne sera pas celle que pourrait donner une humanité enfin réconciliée, réunie sous le signe d'une bonne volonté générale, mais dépend du repeuplement d'un monde aujourd'hui dévasté par la confiscation ou la destruction des capacités collectives et toujours situées de penser, imaginer et créer.

De ce point de vue importe ce que l'événement OGM a su produire : faire bafouiller nos responsables, faire perdre prise aux évidences sur lesquelles ils comptent pour conduire leur troupeau vers un avenir qu'eux-mêmes sont bien incapables de concevoir. La question de savoir comment ils pourraient faire autrement, sans mots d'ordre à vocation anesthésique, est une autre histoire, qui n'est pas encore la nôtre. Ce que nous savons dès maintenant est que l'histoire, les histoires par où pourrait se créer une réponse à Gaïa ne passent pas par la prise du Palais d'hiver ou de la Bastille. Il ne s'agit pas d'un refus de type « moral » : refuser de prendre le pouvoir afin de garder les mains propres. La question est plutôt technique : « prendre le pouvoir » suppose qu'un gouvernement en a, qu'il peut trahir le rôle que lui

fait tenir le capitalisme. Comment *avoir du pouvoir* est sans doute une meilleure question, mais la réponse passe alors par une dynamique d'engagements producteurs de possibles, une dynamique qui brise le sentiment d'impuissance collectif sans le faire basculer dans le redoutable : « Ensemble tout devient possible ! »

Briser le sentiment d'impuissance n'a en effet rien à voir avec ce qui est plutôt le corrélat de l'impuissance, le sentiment de toute-puissance, le culte de pouvoirs cachés qui ne demanderaient qu'à se libérer, le rêve abstrait de ce jour où, enfin, « le peuple sera dans la rue ». S'il n'est pas seulement question de réappropriation des richesses produites par le travail, le peuple dans la rue devrait avoir fait l'expérience concrète de ce que cela demande de renouer avec ce dont nous avons été séparés, de se réapproprier la capacité de fabriquer ses propres questions et non de répondre aux questions toujours truquées qu'on nous impose. On ne fabrique jamais en général, et on n'est jamais capable en général.

Le peuple dans la rue est une image à laquelle je ne veux pourtant pas renoncer, car c'est une image d'émancipation qui peut être déliée de la grande perspective épique. Après tout, avant que nos villes soient reconfigurées selon les impératifs d'une circulation sans friction, purifiées des menaces à l'ordre

public que peuvent toujours constituer attroupe-
ments et mélanges, le peuple était dans la rue... Mais,
pour empêcher cette image de devenir poison, rêve
abstrait, peut-être convient-il de transformer l'image
de ce qu'est une rue. Aux grands boulevards menant
aux lieux de pouvoir pourrait se substituer un laby-
rinthe de ruelles interconnectées, c'est-à-dire une
multiplicité de rassemblements autour de ce qui force
à penser et imaginer ensemble, autour de causes
« communes » dont aucune n'a le pouvoir de déter-
miner les autres, mais qui, chacune, requiert que les
autres reçoivent ce pouvoir de faire penser et ima-
giner ceux qu'elles rassemblent. Car une cause, si elle
est isolée, risque toujours d'être démembrée dans
les termes des différents intérêts préexistants. Et elle
risque aussi de susciter une fermeture du collectif sur
lui-même, celui-ci définissant alors son milieu selon
les termes de ses propres exigences, non comme ce
avec quoi des liens doivent être créés. Ce qui est
arrivé avec les communautés scientifiques. Bref une
cause qui reçoit le pouvoir de rassembler ne doit pas
demander à être définie comme bonne, ou inno-
cente, ou légitime, mais doit être traitée avec la luci-
dité que requiert toute création.

CERTAINS SOURCILS pourraient bien s'être froncés à la perspective que je viens d'ouvrir. Après tout, mon exemple portant sur les sciences est à double tranchant. Bien avant l'entrée en scène de l'économie de la connaissance, les scientifiques n'ont-ils pas noué des alliances privilégiées avec les industries, l'État et l'armée? Et n'ont-ils pas, depuis le XIX^e siècle au moins, contribué au type de « développement » qui nous vaut l'intrusion de Gaïa? N'ont-ils pas fait jouer leur autorité pour que ne soient pas prises en compte des conséquences indésirables ou menaçantes de ce développement, au nom des progrès futurs qui répareraient les dégâts, ou, plus simplement encore, comme prix du progrès? En d'autres termes, ne proposent-ils pas l'exemple de ce qui arrive lorsque l'on obéit non à l'intérêt commun mais aux siens propres, fussent-ils ceux d'une pratique?

On pourrait certes rétorquer que les scientifiques ont partagé, pour ce qui ne concernait pas leurs pratiques propres, la grande confiance majoritaire (majoritaire parmi ceux qui se sont sentis habilités à parler au nom de l'humanité...) quant à l'irrésistible élan de l'Homme prométhéen, de celui qui rompt les limites et ignore les interdits. Mais l'objection va plus loin. Car, avec l'exemple des scientifiques, c'est la manière dont je propose d'associer les communs avec une capacité de résistance, de réappropriation des capacités de penser et d'agir ensemble, qui fait froncer les sourcils. La vulnérabilité des scientifiques au grand récit dont ils étaient eux-mêmes les héros, qui faisait d'eux le cerveau collectif de l'humanité, ne démontre-t-elle pas que je fais bien trop facilement confiance à l'intelligence collective, celle qui caractérise ce que j'appelle des praticiens ou des usagers ? Certes, nous vivons dans un véritable cimetière de pratiques et de savoirs collectifs détruits, mais faut-il pour autant entretenir une vision idyllique de ces *commoners* rassemblés par et autour d'un commun ? Ne faut-il pas craindre des réflexes corporatistes ? Bref, ne suis-je pas tombée dans l'illusion typique, sans cesse dénoncée par les marxistes, d'une capacité de résistance spontanée qui n'a besoin ni de boussole ni de théorie et à laquelle il faudrait se fier ?

L'objection importe et il me faut maintenant souligner que la perspective que je tente de lier au thème des *enclosures* – celle d'un capitalisme qui n'est pas seulement une affaire d'exploitation mais qui requiert, et ne cesse de propager, une opération de destruction – *ne signifie pas* que ceux que j'ai nommés « praticiens » ou ceux qui se nomment eux-mêmes « usagers » offrent en tant que tels une quelconque garantie de fiabilité.

De fait, ceux qui objectent pourront en effet aligner les exemples les plus désastreux. Ils pourront évoquer le piège tendu aux travailleurs, lorsqu'ils ont été associés aux « cercles de qualité » du temps jadis (déjà) où il s'agissait de penser ensemble comment chacun pourrait contribuer à la « cause commune » que constituerait le bien de l'entreprise. Ils pourront évoquer aussi les raisons pour lesquelles les syndicats représentant les travailleurs du service public se méfient de toute alliance avec les « usagers », sachant que ceux-ci peuvent très facilement proposer des « réformes » qui bouleverseraient, au détriment des travailleurs, des rapports de forces péniblement établis. On peut aussi penser, dans un autre registre, à ces associations de patients qui sont devenues les meilleurs alliés d'une industrie pharmaceutique, réclamant que soit reconnu comme une « vraie » maladie un écart à la norme (l'hyperactivité par

exemple) pour lequel cette industrie proposait justement une médication. Mais surtout on peut voir se profiler la question plus générale du détricotage du politique au profit d'une gouvernance par les *stakeholders*, par ceux qui ont un intérêt (une part) dans une situation. Ne peut-on entendre en sourdine, malgré mes belles assurances, le grand refrain des *stakeholders* : « Que crèvent les autres, que disparaissent l'ensemble des règles visant à éviter le creusement des inégalités, nous réclamons de pouvoir faire jouer tous les atouts qui sont les nôtres dans une compétition "libre et non faussée" », credo de la Communauté européenne ?

Bref, évoquer les *commoners*, praticiens ou usagers, ceux que rassemble une « cause commune », ceux qui ont à s'entendre autour de ce dont ils dépendent tous, quoique sur des modes différents, *n'est en effet pas sans danger*. Et le premier danger est de les évoquer comme ce qui, spontanément, serait source d'alternatives inédites, permettant de résister à la mainmise capitaliste sur l'avenir – on pourrait même y voir une nouvelle version de l'opposition fascisante entre le « pays réel », parfaitement apte à prendre en main son avenir, et la clique de ceux qui lui confisquent le pouvoir d'agir et de s'autodéterminer. Toute naïveté en la matière serait désastreuse.

Cependant, il faut également résister au « et donc... » qui suit trop rapidement la disqualification de ceux qui annoncent la bonne nouvelle, la découverte de la capacité humaine à s'auto-organiser, ressource cachée qui résoudra tout. Car ce « et donc » frappe de discrédit les tentatives expérimentales, toujours laborieuses, parfois foireuses, qui cherchent à produire effectivement cette organisation. Tant les annonceurs de la bonne nouvelle que les sceptiques et les inquiets, qui font argument des dérives dangereuses auxquelles de telles tentatives sont vulnérables, contribuent à les affaiblir, comme un milieu malsain qui infecte ceux qui tentent d'y vivre.

Je soutiendrai que la question des *commoners* a besoin, crucialement besoin, d'une version particulière de l'art de faire attention. Il s'agit de l'art de ce que les Grecs appelaient le *pharmakon*, que l'on peut traduire par « drogue ». Ce qui caractérise le *pharmakon* est à la fois son efficacité et son absence d'identité : il peut être aussi bien, selon le dosage et l'usage, remède et poison. Il en est ainsi pour l'attention que peuvent susciter les mouvements d'usagers : le type d'attention que leur prête leur « milieu » est susceptible de les nourrir ou de les empoisonner. Et la même incertitude « pharmacologique » prévaut à propos de ce que peuvent produire ces mouvements eux-mêmes. Qu'ils

« puissent être dangereux » va alors de soi – tout *pharmakon* peut être dangereux. Ce qu'il s'agit de mettre en suspens, en se référant à l'instabilité du *pharmakon*, remède ou poison, est la valeur d'objection de cet énoncé.

Lorsqu'un responsable crie – et c'est à ce cri qu'on reconnaît qu'il se pense en effet responsable – « mais cela pourrait être dangereux! », il hérite, avec ce « mais », d'une histoire où sans cesse l'instabilité du *pharmakon* a été utilisée pour le condamner. Une histoire où sans cesse a été privilégié ce qui présente, ou semble présenter, les garanties d'une identité stable, permettant de faire l'économie de la question de l'attention qui convient, de l'apprentissage des dosages et de la manière de préparer. Une histoire où la question de l'efficace a sans cesse été asservie, ramenée à celle de causes censées expliquer leurs effets.

La haine du *pharmakon* renvoie loin. On peut, si l'on veut, la faire remonter à Platon, qui a défini la philosophie par l'exigence d'une telle stabilité contre ses rivaux sophistes, capables du meilleur et du pire. Ou alors au monothéisme chrétien, inventeur d'un Dieu intrinsèquement bon. Ou alors à la question du pouvoir de juger, qui a besoin de faire abstraction des circonstances. Ou encore à la passion de reconnaître le vrai prétendant contre les imposteurs,

passion qui nourrit une certaine soif de vérité. Notre histoire est, en tout état de cause, saturée par les multiples versions d'une même obsession : celle de faire l'économie du *pharmakon* au profit de ce qui offre la garantie d'échapper à son haïssable ambiguïté. Et une telle offre n'est-elle pas la séduction même de ce qui, suscitant l'imprudence d'un usage sans retenue, aura l'efficace d'un poison ?

Revenons, de ce point de vue, au contraste entre la réponse qu'ont su donner les informaticiens à l'opération d'*enclosure* qui les menaçait, et le ressentiment passif de la plupart de ceux, parmi les scientifiques, qui n'ont pas déjà embrassé la cause de l'économie de la connaissance. Contraste d'autant plus intrigant que le caractère coopératif de la recherche scientifique a servi de référence aux informaticiens. Pourquoi les informaticiens ont-ils réussi non seulement à défendre leur capacité à coopérer mais aussi à penser et inventer des liens avec les utilisateurs qui, comme moi, comptent désormais sur les possibilités de télécharger librement un programme qui répondra à leur besoin ? Pourquoi les scientifiques se sont-ils liés préférentiellement avec l'État et l'industrie, et ont-ils défini le reste en termes de manque (de connaissance et de rationalité), de telle sorte que, au moment où leurs alliés ont entrepris de

les asservir, ils se sont retrouvés incapables d'imaginer une possibilité de résister ?

Penser en termes pharmacologiques, ici, c'est poser la question non de l'identité des sciences, *mais de la différence des milieux* de ces deux pratiques, des milieux qui ne sont pas seulement « extérieurs », mais qui incluent la manière dont le praticien évalue ses rapports avec eux. L'événement qu'a constitué la « naissance des sciences modernes » est, de ce point de vue, significatif. On trouve aujourd'hui encore des auteurs, pourtant souvent intéressants, qui vont répétant cette ânerie : si l'Europe a pu creuser la différence, avec la Chine notamment, c'est parce qu'elle a découvert la puissance de la rationalité scientifique et a pu ainsi identifier les lois auxquelles obéit la nature. Le succès de l'opération de propagande initiée par Galilée et qui infecte toujours l'imagination tant des scientifiques que des non-scientifiques pourrait bien tenir à ce que la propagande en question est quasi sans concepteur. La nouveauté pratique effectivement associée à la preuve expérimentale aurait trouvé un milieu tout préparé à lui donner ce type d'écho. Aussi rares que soient les faits dits « expérimentaux », capables de témoigner de la manière dont ils doivent être interprétés, cette capacité aurait réactivé la vieille haine du *pharmakon*, de l'opinion

instable, des interprétations indécidables. Un rapport enfin rationnel au monde avait été créé!

Ce qui a fait événement serait alors moins la nouveauté de la réussite expérimentale que la satisfaction d'une exigence bien plus ancienne, l'exigence qu'une vérité s'impose, c'est-à-dire soit capable de manifester sa différence d'avec ses rivales. Nul étonnement dès lors à ce que le « ce n'est pas prouvé » en soit venu si facilement à rimer avec « c'est indigne de compter », voire que le soupçon d'irrationalité en soit venu à peser sur ceux qui s'intéressent à « ce qui n'est pas prouvé ».

En contraste, on pourrait dire que la pratique des informaticiens a été mise dès le départ sous le signe du savoir que ce qu'ils produisaient pouvait être remède ou poison, sous le signe, notamment d'un avenir possible régi par Big Brother. Et ce contraste a pour corrélat la singularité de l'histoire des innovations pratiques de l'informatique. Il s'agit d'un cas rare où les enjeux techniques, culturels, sociaux et politiques se sont noués intimement. Un cas d'autant plus remarquable que cette histoire a pour ancrage un développement militaire. Il ne s'agit pas en effet d'oublier que l'informatique a partie liée avec la guerre et qu'elle est aujourd'hui plus que jamais instrument de contrôle, de répression et d'exploitation.

Mais qu'elle ne soit *pas que cela*, on le doit peut-être à cette particularité des praticiens, qui n'ont jamais pensé leur technique innocente, qui n'ont jamais renvoyé à la responsabilité du politique le choix d'en faire une bonne ou une mauvaise utilisation (voir le célèbre argument utilisé rituellement par les scientifiques : est-ce la faute de celui qui a inventé la hache si celle-ci a été employée pour tuer?).

L'approche pharmacologique ne permet pas de poser la question « à qui la faute? », de procéder à la distribution de la culpabilité et de l'innocence. Les informaticiens qui ont su résister ne sont pas « meilleurs » que les scientifiques qui ne l'ont pas pu. Mais elle propose de penser « par le milieu ». Et le cas des scientifiques montre qu'un milieu obsédé par une distinction stable à établir entre remède et poison est un milieu qui empoisonne, voire qui détruit. Que de tentatives ont été disqualifiées parce qu'elles ne pouvaient offrir des garanties que nul ne devrait être capable d'offrir ! Que de jugements brutaux ont été passés à l'encontre de ce qui, fragile et précaire, demandait à être nourri et protégé !

En tout état de cause, le temps des garanties est clos, c'est le premier sens à conférer à l'intrusion de Gaïa. Ce qui ne signifie pas que tout se vaut, soupir résigné ou cri horrifié exprimant encore et toujours

la recherche d'une valeur dotée du pouvoir de dénoncer ses rivales qui ne seraient qu'impostures. Ce qui signifie que ce qui vaut doit être d'abord défini comme vulnérable, et que seront par définition vulnérables les dynamiques de création de savoirs, de luttes et d'expériences qui vont faire réponse à l'intrusion – chacune insuffisante en elle-même mais importante par ses répercussions éventuelles, parce qu'elle peut susciter d'autres créations.

Une réponse n'est pas réductible à la simple expression d'une conviction. Elle se fabrique. Réussi ou raté. Aucune manière de répondre n'a à proclamer une légitimité qui transcende les circonstances, qui demande reconnaissance de la part de tous, qui rêve ou exige que tous l'acceptent comme déterminante. Mais aucune ne peut non plus être condamnée parce qu'elle serait vulnérable à une dérive dangereuse. L'art du *pharmakon* propose au contraire à ceux qui posent le diagnostic «ce pourrait être dangereux» de reconnaître que l'objection les engage, les rend parties intégrantes du processus de fabrication. S'ils veulent ignorer qu'ils sont partie intégrante, ils le seront comme juges et contribueront à un milieu hostile ou ironique, mais ils peuvent aussi le faire comme alliés, avec des questions telles que : «Comment pouvons-nous contribuer à éviter ce danger?» ; «Comment coopérer contre ce qui va

s'employer à donner raison à notre diagnostic? » ;
« Comment pouvons-nous "faire milieu" sur un mode qui aidera ce qui se risque dans l'existence? »

Il n'existe qu'une seule certitude, c'est que le processus de création de possible doit se garder comme la peste d'un mode utopique, qui fait appel au dépassement des conflits, qui propose un remède dont chacun devrait respecter l'intérêt. La seule généralité qui tienne est que *toute création doit incorporer le savoir qu'elle ne se risque pas dans un monde ami, mais dans un milieu malsain*, qu'elle aura affaire à des protagonistes – l'État, le capitalisme, les professionnels, etc. – qui profiteront de toute faiblesse, et qui activeront tous les processus susceptibles de l'empoisonner (le « récupérer »). Et ce, par exemple, en reconnaissant les usagers sur un mode qui les transforme en *stakeholders*, en montant des situations qui divisent ceux et celles qui cherchaient à coopérer, en exigeant des garanties déplacées, ou en fabriquant des alternatives infernales qui démembreront ce qui cherchait à créer sa propre position.

Je l'ai souligné déjà, l'intrusion de Gaïa bouleverse l'ordre des temporalités. L'art pharmacologique est requis parce que le temps de la lutte ne peut renvoyer pour « après », lorsqu'il n'y aura plus de danger, le temps de la création, le temps où les humains pourront déployer – vie, pensée et joie –

leurs capacités créatrices et conjuguer leurs efforts au bénéfice de tous. Mais il est requis aussi parce que ceux qui cherchent à créer ne peuvent le faire innocemment, en accusant ceux qui luttent de vouloir « prendre le pouvoir » alors qu'eux-mêmes auraient su tourner le dos à une telle ambition. Les temps de la lutte et de la création doivent apprendre à se conjuguer sans confusion, par prise de relais, prolongements et apprentissages réciproques de l'art de faire attention, sous peine de s'empoisonner mutuellement et de laisser le champ libre à la barbarie qui vient.

CONJUGUER SANS CONFUSION lutte et création, cela sonne très bien, peut-être trop bien. Mon projet, écrivant cet essai, n'est pas de proposer des perspectives demandant adhésion, mais de chercher à mettre en mots, et peut-être en pensée, la manière dont ce que j'ai nommé l'« intrusion de Gaïa » met à l'épreuve nos perspectives. Il s'agit donc de susciter tout autre chose que de l'adhésion – il faut bien plutôt que cela grince, que cela résiste, que cela proteste. C'est d'ailleurs pourquoi il y a quelque chose de l'ordre de la provocation délibérée dans mon choix de nommer Gaïa, de la désigner comme une forme inédite, ou oubliée, de transcendance. Il s'agit d'une provocation qui ne cherche pas à scandaliser, d'où mes précautions et mes explications, mais qui entend néanmoins susciter un minimum de perplexité ou de gêne. Ainsi, certains peuvent se demander pourquoi,

si ce que j'ai nommé Gaïa ne nous demande rien, s'il ne s'agit pas de culte ou de conversion, lui donner ce nom ? Pourquoi employer ce terme, transcendance ?

Ce qui trouve son expression dans cette perplexité ou cette gêne peut se dire « crainte d'une régression », et cette crainte est vivace, même parmi ceux et celles qui « ne croient plus au progrès » : il y a des choses, dans notre héritage, qu'il ne faut pas renier. Mais c'est ici qu'il faut faire attention. La crainte à laquelle répond le refus de renier est-elle la crainte d'être *soi-même* tenté de renier ? Ou alors est-ce la crainte que d'*autres* puissent être entraînés à renier ? – ce qui est une tout autre affaire.

La distinction que je viens d'opérer implique une épreuve proprement pharmacologique. Craindre « pour les autres », c'est maintenir la position de « tête pensante » de l'humanité, pensant pour et au nom de ceux qui seraient vulnérables à des tentations dont ils doivent donc être protégés. Je reviendrai plus loin sur cette crainte que je tiens pour un poison, qu'il s'agit d'apprendre à reconnaître et auquel il s'agit de résister. Mais je veux d'abord m'adresser à la crainte de la régression sur le mode qui convient à la perplexité douloureuse de celui ou celle qui se demande si, en dépit de mes assurances, je ne suis pas en train de l'inciter à trahir ce à quoi il s'agit de maintenir fidélité.

Il m'est impossible de parler pour les autres de ce à quoi ils se veulent fidèles. Je parlerai donc pour moi, qui me refuse à tourner le dos à ce moment important de l'histoire européenne qu'on appelle l'« âge des Lumières », ce moment où s'est répandu un goût pour la pensée et l'imagination en tant qu'exercices d'insoumission, où s'est forgé un lien de type nouveau entre vie et possibles. Ces Lumières-là, je ne veux pas les renier, et je ne veux rien avoir à faire avec ceux qui en nient l'événement au nom de ses limites et de ses ambiguïtés.

Fille des Lumières je me veux donc. Mais il appartient à qui se situe en tant qu'héritier d'un tel événement de poser la question de *comment* en hériter, c'est-à-dire aussi de comment éviter d'en être les rentiers, représentants d'un « acquis » sur lequel il ne pourrait, sauf régression, être question de revenir. Ou encore de comment hériter du rire insolent, de l'audace d'un Diderot contre cet « esprit scientifique » qui se prétend lui aussi héritier des Lumières, mais au nom duquel on fait taire les insolents. Et surtout de comment *traiter*, au sens pharmacologique du terme, ce qui, depuis les Lumières, a été honoré comme le remède par excellence contre les errances de l'humanité, l'« esprit critique ».

Que l'on m'entende bien, la question n'est pas le moins du monde de contester l'utilité de la critique,

et même sa nécessité, mais bien son identification à un remède, c'est-à-dire aussi *sa transformation en fin en soi* – une fin en soi qui nous singulariserait parmi tous les peuples, nous les héritiers des Lumières. C'est cette transformation qui a consacré le grand genre épique où l'Homme devient adulte, prend en main son propre destin et secoue le joug des transcendances illusoires. L'aventure des Lumières est alors devenue mission : tout à la fois un combat sans merci contre les monstres qui ne cessent de nous inciter à la régression, et un mandat d'avoir à « porter la lumière » là où règne l'obscurité.

Je veux ici tenter de faire hésiter ceux et celles qui se sentent engagés dans ce combat, dont je soulignerai d'abord qu'il est sans trop de risques dans nos pays, ceux qui se disent « modernes » et où il est désormais extrêmement rare que le héros critique suscite une féroce levée de boucliers de la part de ceux dont il entreprend de détruire les illusions. C'est d'ailleurs ce dont témoigne le fait que l'exercice critique soit devenu le passe-temps favori des universitaires, peu renommés pourtant pour leur courage, et un chemin bien balisé vers la carrière pour les débutants dont les thèses déboulonnent encore et encore, dans l'indifférence et la lassitude générales, les croyances censées nous dominer. Et c'est ce dont témoigne aussi l'excitation mauvaise que peuvent

susciter chez ceux que l'on devrait appeler les « ren-tiers des Lumières » les situations qui leur permettent de prendre une pose héroïque parce qu'ils ont provoqué la colère ou la haine. Notre « droit au blasphème » est en danger, a-t-on entendu. La question n'est pas de défendre les réactions haineuses, mais de souligner l'indignité de ce droit supposé acquis : blasphémer, cela n'a jamais voulu dire insulter les croyances des autres lointains, mais celles de nos proches, parfois les nôtres mêmes, c'est-à-dire courir le risque du rejet, de l'exclusion, de la dénonciation.

Il serait facile de dire que ce risque de rejet est celui que je cours de la part de ceux qui m'accuseraient de favoriser la régression, ou la démobilisation dans un monde où les-ennemis-des-Lumières-redressent-la-tête. Mais ce genre de répartie ne convient pas dans la mesure où je m'adresse ici à ceux et celles que j' imagine hésiter, se demander si renier la puissance de la critique, sa capacité de détruire l'illusion, ce n'est pas renier la seule défense que nous ayons en ce monde où prolifèrent les illusionnistes.

En revanche, il est possible de partager avec ceux et celles qui hésitent la question imposée par cette époque, où c'est la possibilité même du progrès qui est rangée au magasin des illusions perdues. La barbarie qui pourrait bien définir l'avenir, ne sera-ce pas ce qui désignera comme illusion enfin dissipée ce qui

a fait espérer et vivre ceux et celles dont nous ne voulons pas renier les luttes ? N'est-elle pas ce dont nous avons bien plus qu'un avant-goût aujourd'hui, alors que l'emprise du capitalisme, pourtant dépouillé de ses prétentions à apporter le progrès, est plus forte que jamais ? Dans *La Sorcellerie capitaliste*, nous écrivions que, « si le capitalisme devait être mis en danger par la dénonciation, il aurait crevé depuis longtemps ¹⁴ ». À quoi j'ajouterai que la barbarie ne craint pas la critique. Elle se nourrit bien plutôt de la destruction de ce qui, rétroactivement, apparaît comme rêves, utopies, illusions comme ce à quoi la « réalité » impose de renoncer. Elle triomphe lorsque tout cela fait ricaner ou soupirer.

Cependant, l'argument serait insuffisant s'il devait être entendu sur le mode de la tolérance, de la nécessité de suspendre l'arme critique afin de permettre à toutes sortes de croyances archaïques ou *new age* de nourrir la résistance à cette « réalité ». C'est pourquoi, il faut aller un peu plus loin, et mettre en cause l'image de l'illusion à laquelle l'héritage des Lumières a été référé : l'illusion serait ce qui voile la lumière, ce qui nous sépare de la vérité. De quelle vérité il s'agit dépend du porte-parole, mais le point de

14. *La Sorcellerie capitaliste*, op. cit., p. 20.

convergence est la nécessité impérieuse de dissiper les nuages, de « dévoiler », « démystifier », « ne pas être dupe ». Or ce qui peut frapper, dans nos pays « modernes » tout au moins, est le manque de résistance, la quasi-résignation de ceux qui sont censés incarner ce qui nous sépare de la vérité. Comme si eux-mêmes savaient le caractère quasi inéluctable de leur défaite. Le seul cri qui s'élève, parfois, est un piteux « cela va trop vite ! Nous ne sommes pas prêts ! », comme ce fut le cas en Belgique pour l'adoption par des couples homosexuels. La protestation « cela ne peut se faire, cela ne se fera jamais » suscite quant à elle une curiosité un peu voyeuriste, et l'ultime déshonneur est atteint lorsque les tenants de la tradition en sont réduits à faire appel à des arguments de type « psy » pour défendre leurs convictions.

Il s'agit ici de penser à partir du fait que, la critique, loin d'être un combat héroïque, semble avoir désormais quelque chose de redondant, comme si elle ne faisait que ratifier *quelque chose qui est passé avant elle*, et qui a déjà opéré, comme si elle redoublait une opération de destruction préalable. C'est peut-être pourquoi rien, ou pas grand-chose, ne repousse là où l'illusion est détruite – comme si ceux qui se targuent d'avoir triomphé d'elle s'étaient bornés à arracher des herbes déjà mortes ou mourantes, tuées par un sol empoisonné.

Ainsi, lorsque résonne le sempiternel refrain : « Vous croyez que cela “existe”, au sens où cela aurait titre à s'imposer à nous, mais ce n'est en fait qu'une construction “sociale” », nul sens de possibles soudain libérés ne se fait sentir. Tout semble dit mais rien n'est produit. L'adjectif « social », d'une désespérante généralité, rime le plus souvent avec « arbitraire », avec ce qui aurait aussi bien pu être autrement. Certes cela signifie aussi ce qui est dès lors disponible au changement – mais à quel changement ? Et surtout « qui », depuis le XIX^e siècle, a intérêt à ce que rien ne résiste au changement ? Que traduit cette généralité, tout est « social », sinon la résultante d'une opération de mise en équivalence généralisée ? C'est-à-dire aussi la destruction de ce qui importait sur un mode irréductible à une généralité, de ce qui réclamait non un statut d'exception mais la prise en considération de sa manière propre de diverger par rapport à la règle générale¹. Et ce qu'on appelle « société » n'est-il pas alors ce qui est sans défense par

1. Il faut ici entendre diverger au sens où, dans *La Vierge et le neutrino*, je l'associe à une écologie des pratiques prises comme hétérogènes – à distinguer des perspectives de hiérarchie ou de contradiction ; la manière de diverger d'une pratique, d'un mode de vie ou d'un être désigne ce qui leur importe, et ce en un sens non subjectif mais constitutif – s'ils ne peuvent faire importer ce qui leur importe ils seront mutilés ou détruits.

rapport aux opérations de redéfinition par les catégories étatiques et de production d'alternatives infernales par le capitalisme ?

Je ne nie pas que l'adjectif « social » a pu avoir un sens éminemment positif et constructif lorsqu'il fut porté par le mouvement ouvrier, à l'époque où celui-ci apprenait activement, sagement, à se mêler de ce qui n'était pas censé le regarder, à créer des rapports de coopération, de solidarité et de mutualité, à explorer ce que pouvait signifier une éducation « populaire » et non « publique » (étatique). Mais le fait qu'aujourd'hui la critique puisse aboutir à la tristesse du « ce n'est qu'une construction sociale » marque la fin de ce moment intensément « constructiviste ». L'adjectif « social » s'est vidé lorsque l'ordre public a été rétabli et que l'État a pris en main et soumis à ses catégories ce qui avait été créé. Et ce n'est pas le travail immatériel, réputé immédiatement social, qui redonnera un sens positif à l'adjectif, lui qui est honoré précisément parce qu'il est abstrait de ce qui attache les humains, de ce qui produit des rapports non interchangeables.

Peut-être pourrait-on dire que la critique, qui fut certes remède, est devenue poison parce qu'elle n'a pas su défendre la vérité propre à ce qui est construit, à ce qui réussit à tenir et à faire tenir, à ce qui est fabriqué et a pourtant le pouvoir d'une « cause », qui

fait penser, agir et sentir ceux qui l'ont fabriquée¹. Et peut-être ne l'a-t-elle pas su du fait de son ancrage historique à la Science, à la référence au progrès scientifique substituant aux croyances humaines une vérité décapante, expulsant du monde ce dont les humains, parvenus enfin à l'« âge de raison », n'avaient plus que faire. La critique, lorsqu'elle célèbre comme progrès de la raison la destruction de ce qui attache, sans accepter que ce qui attache puisse être ce qui fait penser, ne suit-elle pas en effet le chemin de la Science, découvrant l'explication sociale derrière les apparences ? Jusqu'à ce que, au cours de ces dernières décennies, elle s'intéresse à la Science elle-même, et découvre que cette dernière, elle aussi, pouvait être assimilée à une forme d'illusion, à une « construction sociale » comme les autres.

Et, certes, il y avait du pain sur la planche critique, car les scientifiques n'ont jamais dit rien que la vérité et toute la vérité sur ce qui faisait d'eux des praticiens : c'était la condition pour que leurs réussites

1. C'est ce que Bruno Latour, en lutte lui aussi contre le (dé)constructivisme social, a nommé les « faitiches », répondant ainsi à l'antifétichisme qui dénonce encore et encore ceux qui attribuent une existence à ce qui n'est qu'une construction. Voir Bruno LATOUR, *Petite Réflexion sur le culte moderne des dieux fétiches*, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 1996 ; et les chapitres 4 et 9 de Bruno LATOUR, *L'Espoir de Pandore*, La Découverte, Paris, 2001.

soient présentées comme « morales », représentatives du progrès général de la raison, mais aussi pour que soient acceptés les jugements tout terrain que l'on a demandé à la Science, séparant ce qui doit être pris en compte de ce qui n'est que subjectif. Si ce qu'on a appelé la « guerre des sciences » a pu, à la fin du XX^e siècle, mettre en scène la dénonciation de la lecture critique des sciences par des scientifiques furieux, c'est qu'ils étaient eux-mêmes orfèvres en la matière. Ils savaient que la critique renvoyait leurs savoirs à ce à quoi eux-mêmes n'avaient cessé de renvoyer tout ce qui « n'est pas scientifique », à savoir à une simple « construction sociale ». Cependant, cette guerre elle-même fait sans doute partie du passé. Avec l'économie de la connaissance, la critique pourra œuvrer en toute redondance. Pour de nouvelles générations de chercheurs « professionnels », habitués désormais à l'injonction d'avoir à intéresser l'industrie, l'idée même d'une réussite imposant des critères de fiabilité plus exigeants que ce que demandent le partenaire et la prise de brevet apparaîtra sans doute comme une illusion romantique appartenant au passé.

Aujourd'hui, le héros de l'épopée critique est devenu postmoderne. Délivé de sa référence à la Science et concluant à la terrible relativité de toute chose, il erre dans une triste galerie de miroirs. L'émancipation

semble se résumer à la tâche interminable – et d'autant plus sacrée, apparemment, qu'elle est interminable – de briser chaque reflet, avec toujours le même refrain, « c'est construit ! ». À moins qu'un nouveau sacré soit postulé – droits de l'homme, démocratie – dont l'abstraction vide défie la critique. Comment critique-t-on un postulat ? La critique est désormais en situation de lévitation, ce qui d'ailleurs est célébré par certains comme lucidité ultime, assumant enfin le drame abyssal de l'humaine condition. Je supplie ceux que peut séduire ce chant de mort de penser avec moi qu'il y a peut-être une certaine obsécrité à cette radicalité un peu « chic », comme une démonstration par l'absurde de ce que la critique, loin de libérer de nouvelles questions et de nouveaux possibles, pourchasse l'ombre de ce qui avait importé, avait fait vivre et penser, et honore ce qui ne peut plus faire vivre et penser qui que ce soit.

Si la question, désormais, est celle des causes susceptibles de nous faire penser, inventer et agir, de nous permettre de repeupler notre histoire dévastée, il faut savoir *a priori* qu'elles seront toutes vulnérables à l'attaque critique, celle que nous avons opérée à la manière de chimistes fous soumettant systématiquement tout ce qu'ils rencontrent à la morsure de l'acide et concluant triomphalement : « Cela ne résiste pas ! » Elles auront en revanche besoin de l'attention

critique que propose l'art du *pharmakon*, mais il n'est plus alors question d'illusions à vaincre, bien plutôt du savoir que ce qui peut être remède est d'autant plus susceptible de devenir poison qu'il en est fait usage sans prudence et sans expérience. Et il s'agit là d'une attention qui n'a rien d'épique, qui a pu appartenir à toute époque et à toute tradition.

Je le rappelle, je me suis adressée à ceux et celles pour qui ce que je propose pourrait être ressenti comme un « terrible renoncement », la trahison de ce qui nous a été le plus précieux. Mais ce désarroi peut se doubler d'un cri « mais ce serait ouvrir la porte à tous les monstres ! », et la scène change alors car ce qui est en question avec ce cri, ce sont les « autres », ceux qui seront vulnérables aux tentations les plus monstrueuses. Ici encore, il va s'agir de nommer, pour forcer à penser. Dans notre monde dit moderne, le genre épique, lorsque son héros se fait pourfendeur des illusions qui entravent le processus d'émancipation de l'humanité, peut avoir pour conséquence le pouvoir donné à ce que je nommerai la bêtise.

DE MÊME QUE GAÏA n'est pas réductible à un objet de savoir, ce que je nomme la bêtise n'est pas réductible à une faiblesse de type psychologique. On ne dira pas « les gens sont bêtes », comme s'il s'agissait d'une tare ou d'une faiblesse personnelle. La bêtise est quelque chose dont on dira bien plutôt *qu'elle s'empare de certains*. Et elle s'empare tout particulièrement de ceux qui se sentent en position de responsabilité et qui deviennent alors ce que je renommerai désormais « nos » responsables.

Ce n'est pas que « nos » responsables, ceux que l'on trouve partout, à tous les niveaux, soient « bêtes », au sens où il suffirait alors de les chasser, de prendre le pouvoir, de mettre des gens intelligents à leur place. Et ce n'est pas que tout responsable soit atteint par la bêtise. Le technicien responsable du fonctionnement d'un réseau d'ordinateurs, par exemple, ne l'est

pas spécialement, pas en tant que tel. Comme dit le dicton, c'est un mauvais artisan qui blâme ses outils, et la responsabilité, ici, implique l'attention au possible, la capacité d'imaginer l'imprévu, la méfiance portée non à l'encontre de la situation mais à l'encontre de ses propres routines. En revanche, c'est de nous que « nos » responsables se méfient. Et la méfiance est un mot trop faible, car il implique une situation précise, des procédures à utiliser, des engagements à formaliser. « Nos » responsables sont bien plutôt ceux qui savent qu'ils doivent répondre de nous, comme un berger doit répondre de son troupeau à celui qui l'a mandaté.

On pourrait penser que, assimilant ceux que j'appelle « nos » responsables à des bergers qui doivent répondre de leur troupeau, j'associe la question de la bêtise avec ce qu'on appelle le « pouvoir pastoral », qui implique un dirigeant ayant reçu mandat d'assurer le salut de ceux qu'il doit guider. Or la bêtise est plutôt ce qui reste de ce pouvoir lorsqu'il n'y a plus de mandat, ou lorsque n'en subsiste qu'une version indigente, mettant en scène une humanité récalcitrante, toujours prête à se laisser séduire, à suivre le premier charlatan, à se laisser berner par le premier démagogue. « Nos » responsables ne sont pas des pasteurs parce qu'ils ne nous guident « vers » rien ; ils sont sous l'emprise de la bêtise parce qu'ils jugent

le monde en termes des tentations et des séductions dangereuses dont il s'agit de nous protéger.

Aujourd'hui, face à l'intrusion de Gaïa qu'ils ne peuvent plus tout à fait ignorer, nos responsables sont en suspens comme nous. Le « je sais bien mais quand même... » qui leur tient lieu de pensée est presque audible mais, d'une certaine manière, nous en sommes tous là. En revanche, ce qui n'est pas de l'ordre d'une réaction commune face au difficilement concevable, d'une plainte impuissante face à ce qui nous dépasse, est la réaction typique à certaines propositions – presque un cri : « Mais ce serait la porte ouverte à... » Entendre ce cri, c'est entendre ce qui fait la différence entre la compassion éventuelle pour celui ou celle qui est en « position de responsabilité » et se sent « dépassé », et la distance à prendre envers ceux que je caractérise comme « nos » responsables. Car ce cri est le cri de la « bêtise ».

Lorsque le « je sais bien mais quand même » s'associe au cri invoquant la « porte ouverte », il est inutile de discuter, car on a affaire non à quelqu'un dont les raisons devraient être entendues, mais à un être capturé, sous une emprise par rapport à laquelle toute raison viendra après, et le plus souvent sur le mode du « on sait bien ¹ ». Celui qui dit « on sait

1. On distinguera le « je sais bien mais quand même » de celui qui se sent dépassé du « on sait bien » qui prétend à l'autorité.

bien » n'est pas bête – ceux dont s'empare la bêtise ne le sont jamais. Il n'inspire pas le mépris, mais bien plutôt l'effroi. Car ce qui le fait réagir – alors que, peut-être, il aimerait que le monde soit différent, que les gens ne soient pas « comme cela » – est de l'ordre d'une force à laquelle on se heurte et, qui plus est, une force dont on sent qu'elle se nourrit de tous les efforts de persuasion, de tous les arguments auxquels on pourrait être tenté de recourir¹. La bêtise n'est pas la stupidité, qui elle aussi peut « s'emparer » de quelqu'un mais renvoie à la stupeur, à la paralysie, à l'impuissance – par exemple, lorsqu'un argument bête et méchant laisse stupide, dans la perplexité un peu douloureuse d'un « je sais bien mais quand

1. Nommer la bêtise, c'est reprendre autrement l'opération que Philippe Pignarre et moi avions tentée dans *La Sorcellerie capitaliste* lorsque nous y avons nommé les « petites mains », ceux qui ne font pas simplement partie du « système », comme on dit, mais qui y veillent, ne cessent d'en ajuster les articulations, de parer à ses fuites, d'en étendre la prise. Dans ce cas aussi, il s'agissait de diagnostiquer une capture et une emprise, qui fait que la petite main, lorsqu'elle dit « il faut bien... », ne le dit pas sur le mode du subir mais d'un engagement qui la dressera contre ceux qui insinuent qu'il y aurait moyen de faire ou de penser autrement. Nommer est un risque et on ne joue pas comme on veut avec les mots : les « petites mains » sont associées à une image trop sympathique (les petites mains des grands couturiers) pour changer d'emploi. C'est ce que nous avons dû reconnaître.

même... » La bêtise est active, elle se nourrit de ses effets, de la manière dont elle démembre une situation concrète et dont elle détruit la capacité de penser, d'imaginer de ceux et celles qui envisageaient des manières de faire autrement, les laissant stupides ou enragés (ce qui la confirmera : vous voyez, avec ces gens-là, c'est la violence).

Il me semble nécessaire aujourd'hui d'oser nommer la bêtise qui s'empare de ceux à qui le capitalisme fait endosser la responsabilité d'avoir à maintenir l'ordre public. Et cela alors que – et ces responsables « le savent bien, mais quand même... » – lui-même ne cesse de poursuivre, en toute irresponsabilité, la création de nouvelles sources de profit. Il ne s'agit pas d'accuser, comme c'est le cas lorsque l'on dénonce complicité ou corruption. De telles accusations suscitent en effet l'idée que, si on se débarrassait de ces vendus, tout irait bien – une idée qui toujours favorise ceux qui se présentent comme porteurs de salut, voix du peuple, de la nation... ou de la race. Et elles ne font que renforcer le sens qu'ont « nos » responsables de la nécessité de leur mission – leur conviction que ceux qui les accusent « ne comprennent pas ». Ceux et celles que la bêtise a capturés ne méritent ni accusations ni indignation. En fait *ils ne méritent rien*, car c'est ce sous l'emprise de quoi ils sont qui importe. Et cette emprise, elle est sensible à tous les

niveaux de responsabilité, et elle les connecte tous, y compris ceux qui sont étrangers aux intérêts directs du capitalisme contemporain. Et notamment ceux qui ont été capturés par le refrain pédagogique « que feriez-vous à notre place ? » et se sentent « nos » responsables par procuration.

Gilles Deleuze, à qui j'ai repris ce nom, « bêtise », en faisait un problème nouveau, qui s'impose au XIX^e siècle à ceux qui interrogeaient les errances de la pensée humaine. Dans son *Abécédaire*, au moment où il traite de « H comme Histoire de la philosophie », Deleuze opère une espèce de galop sauvage. Les philosophes du XVII^e siècle se préoccupaient, dit-il, de l'erreur – comment éviter l'erreur ? Mais au XVIII^e siècle, un autre problème émerge, celui de l'illusion, de la vulnérabilité de l'esprit à des illusions auxquelles il adhère, voire qu'il produit. Mais, au XIX^e siècle, c'est la bêtise qui hante certains, comme Nietzsche, ou Flaubert, ou Baudelaire, qui les fascine et qui les horrifie.

Que la question de la bêtise surgisse au XIX^e siècle ne signifie pas du tout la découverte de ce qui auparavant était ignoré, ou était méconnu. La bêtise est nouvelle, comme est nouveau le couplage entre les États modernes et le capitalisme. Elle n'affecte pas le capitalisme, car celui-ci ne craint pas d'ouvrir la porte à quoi que ce soit. Ce dont il ne veut pas, ce

qui serait une « entrave aux lois du marché », est ce qui l'empêcherait d'être aux commandes lorsqu'il s'agit de définir la manière dont les problèmes doivent être posés. Mais elle affecte en revanche ceux qui se vivent comme héritiers-rentiers des Lumières, ceux qui continuent le noble combat contre les illusions mais qui, et cela fait une différence qui importe, ont abandonné le sens de l'aventure pour celui d'une mission qui fait d'eux des pédagogues. Ils sont ceux qui doivent protéger les autres, *ceux qui savent, alors que les autres croient*.

Il s'agit ici de « penser par le milieu », selon l'expression de Deleuze, c'est-à-dire sans descendre aux racines, ni remonter au sens dernier, mais aux prises avec un milieu désormais saturé de versions multiples du « ils croient, nous savons » qui fabrique « nos » responsables, ceux qui savent que derrière la porte qu'il faut ne pas ouvrir se bousculent une masse redoutable de croyances toujours prêtes à envahir la scène¹. D'une manière ou d'une autre, la revendication de l'Entrepreneur, que l'État assure la sécurité

1. Il est assez remarquable que le cri de la porte ouverte ne soit poussé que rarement lorsqu'il s'agit d'une innovation sociotechnique — on parlera alors d'une offre qui doit rencontrer les « besoins » d'une population, quitte à constater plus tard que l'offre a puissamment contribué à actualiser le besoin.

de ses investissements, est un ingrédient de l'affaire, mais qui est la poule et qui est l'œuf? Ne pourrait-on pas dire aussi bien que l'État a prêté une oreille favorable à l'Entrepreneur car ce que proposait ce dernier correspondait à son propre sens de ses responsabilités, assurer le progrès dans l'ordre, en fermant la porte aux turbulences irrationnelles? En tout état de cause, nous sommes aux prises avec deux protagonistes coproduits par leur alliance. Plutôt que de chercher à identifier conceptuellement ces deux protagonistes et leurs rôles respectifs, « penser par le milieu » pourrait bien signifier ici produire des savoirs qui concourent à fabriquer une expérience différente de ce milieu, à raconter autrement nos histoires, *et notamment à apprendre à discerner la manière dont la bêtise les a empoisonnées.*

Ainsi, mais ce n'est qu'un exemple, nous sommes aujourd'hui habitués à voir des scientifiques tenir pour une de leurs missions les plus importantes et les plus légitimes, le devoir, au nom de la raison, de pourchasser ceux qu'ils dénoncent en tant que charlatans, imposteurs, entraînant un public crédule, vulnérable à toutes les séductions, susceptible de toutes les irrationalités. Raconter la manière dont ce rôle a été endossé, dont il a produit l'évidence d'une raison scientifique en lutte contre l'opinion, c'est aussi raconter la manière dont la bêtise a

capturé l'aventure scientifique, a contribué à mettre le pouvoir de la preuve au service de l'ordre public. C'est ce dont je me suis rendu compte en étudiant la démarche des scientifiques réunis en 1784, c'est-à-dire juste avant la Révolution française, en une commission d'enquête nommée par le roi pour enquêter sur les pratiques magnétiques du Viennois Anton Mesmer.

Autour du baquet de Mesmer, chargé, selon lui, d'un fluide magnétique guérisseur, les femmes se pâmaient et la foule se passionnait, une foule dangereuse pour l'ordre public, car faisant résonner le magnétisme avec l'affirmation de l'égalité des humains, tous mis en rapport par le fluide. La reine, disait-on, est sensible au fluide comme la dernière de ses femmes de chambre. Et, pour la première fois, des scientifiques, parmi lesquels les maîtres expérimentateurs Lavoisier et Franklin, vont endosser le rôle de ceux qui « se sentent responsables » et s'employer à trouver les moyens de détruire les prétentions de ce charlatan. Pour ce faire, ils inventeront un nouveau type de preuve : il ne s'agira pas de réussir à donner une interprétation fiable, résistant aux objections, aux crises et guérisons que Mesmer attribuait au fluide, mais de s'attacher à la seule question : « Le fluide de Mesmer existe-t-il vraiment ? » Ce qui signifie pour eux : a-t-il des effets

indépendamment de l'imagination, en l'occurrence indépendamment du savoir que l'on est magnétisé? En d'autres termes, les commissaires sont là pour disqualifier et c'est ce qu'ils vont faire grâce à une série de mises en scène au centre desquelles n'est plus la guérison mais la duperie. On dupe des sujets, avec l'aide d'un magnétiseur complice et la conclusion peut tomber: l'imagination peut produire les effets que l'on attribue au fluide, alors que le fluide, sans l'imagination, est sans effet. Mesmer n'est donc qu'un charlatan.

Bien sûr, les effets produits par l'imagination de la personne dupée, qui se pense magnétisée, n'avaient pas grand-chose à voir avec les effets curatifs observables autour du baquet. Il faudrait donc plutôt écrire que l'imagination *doit pouvoir expliquer* ces derniers, ce qui n'a rien à voir avec l'événement de la preuve expérimentale. Qui plus est, les commissaires n'ont pas défini le pouvoir de l'imagination, ni non plus envisagé l'hypothèse que le fluide, pour être efficace, demande l'imagination. Ces objections et bien d'autres ont été produites à l'époque, mais en vain, car l'enjeu sélectionné par la commission n'était pas les pratiques thérapeutiques de Mesmer, mais ses prétentions à donner au fluide le pouvoir d'expliquer les guérisons qu'il obtenait. Ce sont ces prétentions qui ont permis de soumettre sa pratique à une

épreuve imposée de manière unilatérale, une épreuve qui ressemble à de l'expérimentation mais qui ne cherche pas la réussite, seulement le pouvoir de juger. La démarche inaugurée par les commissaires, et illustrant depuis l'esprit critique propre à la Science, est faite pour tuer, pour marquer un point d'arrêt dans une histoire jugée irrationnelle. Et elle se répète chaque fois qu'un scientifique conclut, face à ce qu'il juge propre à susciter un intérêt malvenu : « Cela doit pouvoir s'expliquer par... » Expliquer n'est plus une réussite rare mais un jugement manifestant le pouvoir de la raison à dissiper l'illusion.

Acceptant l'offre du pouvoir, mettant leur science au service de l'ordre public, les commissaires « savaient bien » l'abîme qui sépare le « cela doit pouvoir s'expliquer par... » – en l'occurrence, toujours par une cause générale, vidant de tout intérêt ce qu'elle explique – de l'événement de la réussite expérimentale « cela s'explique ! ». Ils le savaient mais le reconnaître eût été ouvrir la porte à la foule de ceux qui adhéraient aveuglément à l'autorité de cet illusionniste de Mesmer. Ne nous y trompons pas pourtant, ce que les commissaires ont produit est bel et bien de l'ordre d'une invention, mais ce que, acceptant de compter parmi « nos » responsables ils ont inventé est le pouvoir de démembrer, au nom de la Science, une question « concrète » – qu'est-ce qui se passe autour du

baquet mesmérien ? —, c'est-à-dire de redéfinir cette question en termes de catégories qui les autorisent à conclure : « Circulez, il n'y a rien à voir ! »

On voit ici pourquoi il est si important de souligner que l'emprise de la bêtise ne rend pas « stupides » ceux qui y sont vulnérables parce qu'ils « se sentent responsables ». Lorsque l'on dit d'une remarque qu'elle est « bête et méchante », on caractérise quelque chose de remarquablement efficace, mais d'une efficacité destructrice, produisant une paralysie de la pensée de ceux qui la subissent. Rendre perceptible le pouvoir de la bêtise, ce n'est donc pas seulement rendre perceptible la manière dont elle anesthésie ceux dont elle s'empare, leur interdit de se laisser toucher par ce qui, dans une situation, peut demander à être approché, senti, pensé. C'est aussi rendre perceptible la manière dont elle leur commande d'inventer les moyens de soumettre de telles situations à des exigences auxquelles elles ne sont pas capables de répondre. Car l'important pour eux n'est pas la situation mais ce qui gronde derrière la porte, la masse redoutable et informe des illusions qui ne demandent qu'à profiter de cette situation pour envahir la scène.

LES COMMISSAIRES auraient pu rétorquer : « Mais qu'auriez vous fait à notre place ? » À quoi une seule réponse s'impose : « Nous ne sommes pas à votre place », réponse fort peu polie, mais salubre. Refuser de se mettre à « leur » place, en effet, c'est refuser l'anonymat que revendiquent ceux qui se sentent responsables. C'est ce genre de réponse qui convient par exemple lorsqu'il apparaît que le refus des OGM met nos responsables dans une situation difficile par rapport aux règles de l'OMC : « Si vous avez renoncé à la possibilité d'interdire la culture des OGM sur le sol européen, si vous avez désormais des comptes à rendre à vos maîtres de l'OMC, vous l'avez fait sans mandat. » De même que c'est sans mandat, aujourd'hui, que nos responsables tentent d'imposer aux pays africains une liberté des « échanges » et une soumission aux droits de propriété intellectuelle qui

achèveront de ruiner ces pays. Et c'est sans mandat qu'ils ont défini les limites de l'action politique en référence à une soumission intégrale à ce qu'ils appellent les lois du marché – ce qui signifie concrètement que ce que le capitalisme est capable de leur faire faire inclut désormais la tâche d'avoir à assurer notre soumission. Comment nous mettre à leur place, si, parmi les illusions grondant derrière la porte qu'il faut maintenir fermée, se trouve désormais l'idée que tenter de penser l'avenir collectif est un droit légitime?

Nommer la bêtise afin de la rendre perceptible, afin de faire sentir qu'accepter de s'imaginer « à la place de... », c'est s'exposer à son emprise, est aujourd'hui d'autant plus important qu'il va s'agir de résister aux appels à l'unité face au « défi du réchauffement climatique ». Cependant la nommer n'est pas « bon en soi ». L'art du *pharmakon* est requis. En tant que remède, l'opération peut certes démoraliser « nos » responsables qui, pour garder le moral, ont besoin qu'on se « mette à leur place », *c'est-à-dire qu'on se laisse infecter par la bêtise qui les a capturés*. Mais tout remède est également susceptible d'empoisonner. Si le refus des OGM a fait événement, ce n'est pas seulement parce que l'embarras des responsables est devenu perceptible, mais aussi parce que, à cette occasion, des savoirs minoritaires ont pu se faire

entendre qui concourent à fabriquer un tout autre paysage. La porte, en effet, a été ouverte, mais sur la multiplicité des questions que le mot d'ordre « il faut bien moderniser l'agriculture » avait fait taire. Au-delà des généralités corrélant l'empire des OGM, qui n'est autre que celui de l'agriculture industrielle, avec une série de catastrophes quasi programmées, il n'y a pas de généralité permettant de définir les besoins d'une agriculture « différente », qui sache composer avec Gaïa, mais aussi cesser d'empoisonner la Terre concrète et ses habitants multiples et ce, tout en nourrissant des bouches humaines toujours plus nombreuses. Non que ce soit impossible, mais les possibilités doivent se formuler au cas par cas, région par région, et surtout sur un mode qui confère une place cruciale aux savoirs des populations intéressées. Le poison, ici, serait de sous-estimer le défi que constitue l'apprentissage, là aussi au cas par cas, de ce que cela requiert, et ce sans faire le postulat d'une bonne volonté générale. Les connexions sont à créer, toujours précaires, jamais acquises une fois pour toutes.

Si l'on remonte à l'affaire Mesmer qui m'a permis d'illustrer le thème de la bêtise, la situation est la même. Minoritaire dans la commission, le naturaliste Jussieu avait appelé à une étude soigneuse des pratiques de ce qu'il appelait la « médecine des attouchements », dont il pensait que relevait, malgré ses

prétentions « révolutionnaires », le magnétisme mesmérien. Écouter l'appel de Jussieu, étudier les pratiques thérapeutiques traditionnelles des guérisseurs de campagne plutôt que les soumettre à des critères qui sont ceux de juges indifférents, voire hostiles, en tout cas bien décidés à faire valoir le droit de regard de la « Science », c'eût été *apprendre à travailler avec des guérisseurs*. C'est-à-dire avec des praticiens non diplômés qui, à la différence de Mesmer, ne se seraient pas présentés comme découvreurs mais, bien plus souvent, comme dépositaires d'un savoir transmis ou d'un don. Et, pour cela, il aurait fallu ne pas faire prévaloir la grande coupure entre « ceux qui croient » et « ceux qui savent », et reconnaître les guérisseurs comme ceux dont il s'agit, et avec qui il s'agit, d'apprendre. Galilée eut, dit la légende, le courage de murmurer « et pourtant elle tourne » alors qu'il était condamné à abjurer. Mais ceux qui le condamnaient n'étaient pas ses collègues scientifiques. Affirmer, à propos de praticiens aux références troubles, « et pourtant ils guérissent » face à des collègues scandalisés demande un plus grand courage, le type de courage que les chercheurs non seulement ne cultivent pas mais dont ils sont activement incités à se méfier (« ce serait ouvrir la porte à... »).

Il y a donc bel et bien quelque chose qui se presse derrière la porte que « nos » responsables ont pour

tâche de maintenir fermée, une foule d'apprentissages à faire, parfois heurtants, toujours difficiles parce qu'irréductibles au bon sens généraliste. C'est à cette foule que je pense lorsque je me réfère à la manière dont Gilles Deleuze caractérisait la différence entre la gauche et la droite – une différence de nature, soulignait-il, pas de conviction, parce que la gauche (au sens où les partis dits de gauche ne cessent de la trahir) a besoin, besoin de manière vitale, que les gens pensent, c'est-à-dire aussi imaginent, sentent, formulent leurs propres questions et leurs propres exigences, déterminent les inconnues de leur propre situation¹.

Ce besoin vital, les institutions étatiques ne peuvent que le décevoir. Je me bornerai ici à l'exemple de l'école, lorsqu'elle est dominée par l'impératif étatique d'une « vérification des acquis » assurant que « quiconque » a franchi une étape est capable de fournir des réponses comparables aux mêmes questions, de répondre aux mêmes exigences. On sait ce que produisent de telles vérifications qui, loin d'être un simple élément du dispositif scolaire, en constituent l'« âme » : la vérification capture son amont et définit la transmission des savoirs (une expression injustement critiquée) comme passage d'une ignorance

1. Gilles DELEUZE, *Pourparlers*, Minuit, Paris, 2003, p. 173-174.

supposée à un savoir défini par ses conditions de vérifiabilité¹. Ce qui fait de l'école, mise officiellement sous le signe de l'égalité, une productrice systématique d'inégalités, inégalités qui sont de surcroît généralement ratifiées par les intéressés. Que l'on pense à la triste revendication à l'«égalité des chances». Que signifie une telle revendication, sinon l'abstraction d'un «quiconque» qui entend faire reconnaître son appartenance à l'ensemble de ceux qui se voient offrir la «même» chance que tous les autres, un peu comme un billet de loterie a la même chance d'être gagnant que tous les autres? À cette différence près que la revendication peut très facilement avoir pour corrélat un renvoi de la responsabilité de son destin à qui n'a pas pu saisir la chance qui lui était offerte.

Aujourd'hui, la différence de nature entre apprendre à poser ses propres questions et se soumettre aux questions venues d'ailleurs prend une signification redoutablement concrète : c'est d'elle que pourrait bien dépendre la possibilité de réponses à l'intrusion de Gaïa qui ne soient pas barbares. Car les réponses à donner ne le seront pas à des questions toutes faites, parce que s'adressant à «quiconque». Ce seront des

1. Voir Julie ROUX, *Inévitablement (après l'école)*, La Fabrique, Paris, 2007.

réponses toujours locales au sens où local ne signifie pas « petit », mais s'oppose à « général » ou « consensuel ». Quant aux « gens » dont il est vital qu'ils pensent, ce ne sont pas les « autres », ceux dont parlent « nos » responsables sans jamais s'y inclure. Apprendre à penser, à poser ses propres questions, à se situer en échappant à l'évidence des « quiconque », n'est jamais acquis, définissant une élite contre le troupeau soumis. La seule chose qui puisse s'acquérir en est plutôt le goût et la confiance. Et ceux et celles qui les acquièrent aujourd'hui savent leur « chance », peuvent raconter la rencontre ou l'événement auxquels ils doivent cette expérience dont l'école et les médias leur avaient fait ignorer la possibilité : non pas « je pense » mais « quelque chose me fait penser ».

Apprendre à reconnaître et à nommer la bêtise importe donc, mais n'est pas une fin en soi. Il s'agit plutôt d'une condition pour autre chose, d'un diagnostic actif portant sur nos milieux, des milieux qui ne rendent pas impossible mais exceptionnel (l'élite, pas les « gens ») l'apprentissage de cette expérience que Deleuze appelle pensée. Diagnostic éminemment politique, car c'est à ces milieux qu'ont aussi affaire ceux et celles qui s'engagent dans l'expérimentation de ce que cela veut dire « penser » *au sens qui importe politiquement, c'est-à-dire au sens collectif*, les uns avec les autres, les uns par les autres, autour d'une situation

devenue « cause commune », *qui fait penser*. Il s'agit de diagnostiquer le caractère malsain de milieux où de telles expérimentations seront démembrées, soumises à des réglementations aveugles à leurs conséquences, sommées de rendre des comptes qui ne sont pas les leurs, détruites. Mais aussi, le cas échéant, indûment glorifiées comme « la » solution par ceux qui s'empresseront ensuite de les condamner si elles ne tiennent pas les promesses qu'ils leur ont fait porter. Dans le monde qui est le nôtre, il faut se méfier de ses ennemis, bien sûr, mais aussi de ses amis, toujours prêts à être « déçus ». Et pourtant, il s'agit aussi de faire confiance dans le fait que, si l'occasion en est convenablement construite, les gens peuvent devenir capables de (re)prendre goût à la pensée. C'est-à-dire de découvrir que ce dont ils étaient dégoûtés, ce dont ils se sentaient incapables, n'était pas la pensée, indissociable d'une expérience pratique concrète, mais l'exercice, en effet assez répugnant, d'une abstraction théorique qui demande le renvoi à l'anecdote de ce que l'on sait et de ce que l'on vit.

Utopie, dira-t-on ! Mais qui le dira nous condamne à la barbarie. Et c'est à la barbarie que nous condamnons aussi les récits et raisonnements dont nous sommes littéralement noyés, qui illustrent ou tiennent pour acquises la passivité des gens, leur demande de solutions toutes faites, leur tendance à suivre le

premier démagogue venu. Quoi d'étonnant, puisque c'est précisément ce qui permet et propage l'emprise de la bêtise. Nous avons désespérément besoin d'*autres histoires*, non des contes de fées où tout est possible aux cœurs purs, aux âmes courageuses, ou aux bonnes volontés réunies, mais des histoires racontant comment des situations peuvent être transformées lorsque ceux qui les subissent réussissent à les penser ensemble. Non des histoires morales, mais des histoires « techniques » à propos de ce type de réussite, des pièges auxquels il s'est agi, pour chacune, d'échapper, des contraintes dont elles ont reconnu l'importance. Bref, des histoires qui portent sur le penser ensemble comme « œuvre à faire ». Et nous avons besoin que ces histoires affirment leur pluralité, car il ne s'agit pas de construire un modèle mais une expérience pratique. Car il ne s'agit pas de nous convertir mais de repeupler le désert dévasté de nos imaginations.

L'accusation d'utopie repose non sur la rareté des cas, mais sur celle des récits, ou alors sur leur « exotisation ». Ainsi pour affirmer qu'il n'y a rien à apprendre des pratiques « non modernes » de réunion autour de sujets qui divisent, il suffit de qualifier l'unité des sociétés qui cultivent de telles pratiques d'« organique » (close, stable, fondée sur l'adhésion à l'évidence de valeurs communes, etc.). Tout est

dit, et surtout que, s'intéresser à ces gens-là, ce serait poursuivre un idéal illusoire, pire : régressif.

Cependant, nous savons que, même au sein de nos sociétés dites modernes, il existe des modes de réunion qui suscitent la capacité de faire ce dont les « gens » sont réputés incapables. Sans même parler des pratiques scientifiques, lorsqu'elles sont vivantes, « objectantes », prenons, par exemple, la manière dont des citoyens tirés au sort deviennent capables, alors que rien ne les y prépare, de participer aux jurys d'assises sur un mode efficace — ne serait-ce que parce que leur présence attentive empêche la connivence entre les professionnels, les « on sait bien » qui les lient. Rien d'étonnant à ce que ces professionnels rêvent périodiquement de se retrouver entre eux. Ils évoquent l'incompétence des jurés, mais ce qui les gêne plutôt est que le rôle endossé et le type de confiance que ce rôle signifie ont le pouvoir de susciter des capacités à penser, à objecter, à formuler des questions, qui sont précisément ce qui est nié lorsque l'on dit « les gens ne sont pas capables ». Et les expériences des « jurys citoyens » réunis à propos d'innovations technico-industrielles donnent le même exemple de lucidité, dès lors qu'ils ne sont pas « truqués », c'est-à-dire rassemblés autour d'une question toute faite, ou « animés » par des professionnels de

la communication dont les techniques s'adressent encore et toujours à des groupes supposés incapables de fonctionner sans « cadrage ».

Dans ces deux cas, des personnes « quelconques » apprennent à s'orienter dans une situation compliquée et conflictuelle parce que les protagonistes de cette situation sont contraints de la produire sur un mode susceptible de leur permettre de prendre position, parce que le dispositif de réunion a permis à cette situation d'être « dramatisée », déployée dans ses composantes divergentes, indécises et conflictuelles. Dans le cas des « jurys citoyens », la dramatisation est d'autant plus remarquable qu'il ne s'agit pas d'une « répétition » de ce qui a été produit lors de l'instruction judiciaire : c'est à l'instruction même de la question que le jury procède, forçant la confrontation d'experts qui, en général, s'ignorent mutuellement, poursuivant des questions là où ces experts ne veulent pas aller, s'intéressant à des conséquences qui ont été ignorées, ou disqualifiées, ou « externalisées », c'est-à-dire réputées concerner d'autres protagonistes, absents de la scène.

On ne s'étonnera pas que l'institution des jurys citoyens ne puisse, dans le monde qui est le nôtre, avoir de portée qu'extrêmement limitée, et que les formes de consultation publique, très à la mode, aient

été de fait, le plus souvent, réduites à des opérations cosmétiques dépourvues de conséquences. On l'a vu, les Entrepreneurs exigent que les comptes qu'ils ont à rendre – s'ils ne peuvent les éviter – soient prédéterminés. Comment accepteraient-ils une institution où des « gens » produisent des comptes « ouverts » et apprennent à interroger la manière dont les problèmes sont formatés, c'est-à-dire aussi la distribution qui préside au formatage : ce que l'État laisse faire au capitalisme, et ce que le capitalisme fait faire à l'État. Mais c'est précisément parce qu'il s'agit d'une institution où cette distribution perd toute évidence consensuelle que les jurys citoyens importent. Non seulement parce que cette institution a la capacité de rendre perceptible la bêtise de ceux qui se présentent devant elle comme « responsables », de rendre publics l'arrogance, la naïveté, l'aveuglement de certains experts, mais surtout parce qu'elle est, ou pourrait être, productrice de récits dont nous avons désespérément besoin : des récits qui donnent à ceux qui les entendent le goût de ce qui les a produits. Oui, une situation peut devenir intéressante, digne de faire penser, capable de susciter le goût de la pensée, si elle a été produite par un processus d'apprentissage concret, où les difficultés, les hésitations, les choix, les erreurs font partie du récit aussi bien que les réussites et les conclusions.

NE NOUS Y TROMPONS PAS, si nous ne faisons pas attention, la piste ouverte par l'exemple des jurys, qu'ils soient d'assises ou citoyens, pourrait nous ramener à ce qu'il s'agit d'éviter : au contraste entre experts et professionnels aveugles et obtus, et un groupe de citoyens de bonne volonté qui donneraient la preuve que, dès que l'occasion leur en est donnée, les « gens » sont capables de penser. S'arrêter à un tel contraste mènerait à une opposition frontale avec « nos » responsables et tous leurs alliés, ceux notamment qui multiplieront les exemples témoignant à leur avis pour une « servitude volontaire », prouvant que les « gens » suivront le premier démagogue venu, etc.

L'opposition frontale est une tentation à éviter car elle vide le monde, ne laissant subsister que les deux camps virilement opposés, fonctionnant en référence

l'un à l'autre. Ce faisant elle nourrit la bêtise, car elle accepte la question de savoir si « les gens sont, ou non, capables de... ». C'est le genre de question abstraite qui ne mène nulle part, sauf peut-être à l'école et à ses opérations de vérification – voyons s'ils sont capables.

Pour ma part, je n'ai jamais rencontré les « gens », toujours des personnes et des groupes, et toujours dans des circonstances qui ne sont pas seulement un « contexte » mais qui sont bel et bien opérantes. Ce qui m'intéresse donc, c'est l'hypothèse selon laquelle l'exemple des jurys, qu'ils soient d'assises ou citoyens, ne manifeste pas l'égalité des humains lorsqu'il s'agit de penser, mais *l'efficace d'un dispositif opérant une mise à égalité*. Poursuivant le contraste avec l'école, il est significatif que l'efficace du dispositif « jury » dépende de l'exclusion délibérée de tout ce qui pourrait répéter une situation de type scolaire, où l'on est réputé ignorant, en nécessité d'apprendre avant d'être autorisé à penser, mais toujours en dépendance par rapport à ceux qui en savent « encore plus ».

Il est crucial de souligner que ne pas présupposer l'ignorance n'a rien de démagogique. Éviter la répétition d'une situation de type scolaire, c'est-à-dire aussi éviter de raviver les « je n'y comprends rien » produits à l'école, fait partie du dispositif au sens

positif. En effet, devoir subir un cours sur les savoirs que mobilise l'ingénierie génétique avant de discuter d'OGM *ne mettra jamais en situation de penser cette innovation*. Les questions qui comptent viennent toujours après, et cet « après », lorsqu'il viendra enfin, n'aura pas été préparé par l'exposé pédagogique, mais bien plutôt capturé. Les OGM auront d'abord été présentés comme conséquences du « progrès de nos connaissances », et la différence entre l'OGM de recherche (soigneusement aseptisé, car il faut faire simple) et l'OGM de Monsanto ne sera évoquée qu'en dernier, si elle l'est.

Éviter les situations productrices d'inégalité ne suffit pas, de même que ne suffisent pas la plupart des modes de fonctionnement dits « égalitaires », ceux qui font de l'égalité une injonction abstraite, prétendant faire table rase des processus qui ont toujours déjà transformé des différences en inégalités. Ainsi en est-il des réunions où « tout le monde a le droit de s'exprimer ». Ennui, autocensure, effets de terreur, sentiment d'impuissance face aux grandes gueules et autres bavards impénitents questions sans cesse embourbées dans des conflits ou rivalités entre personnes, désir sournois que quelqu'un « prenne les choses en main », débandade progressive, compromis las et boiteux... il est inutile d'élaborer car c'est une expérience partagée.

Si les jurys citoyens sont susceptibles d'échapper à ce poison, comme aussi les jurys d'assises, il semble que ce soit dans la mesure où le dispositif réussit à rassembler les participants autour d'une « cause commune », c'est-à-dire *réussit à donner à cette cause le pouvoir de les « mettre à égalité »*. Mais cette cause ne peut être l'égalité elle-même, ou toute autre cause censée transcender les particularités et exiger une égale soumission. L'égalité est, elle aussi, un *pharmakon*, qui peut devenir poison lorsqu'elle s'associe non à une production mais à un impératif, et à un impératif qui mandate toujours des porte-parole privilégiés. Une cause commune dotée du pouvoir de mettre à égalité ceux qu'elle rassemble ne peut avoir de porte-parole. Elle est plutôt de l'ordre d'une question, dont la réponse dépend de ceux et celles qu'elle rassemble, et que nul d'entre eux ne peut s'approprier. Ou, plus précisément, une question *dont la réponse sera ratée si l'un d'entre eux se l'approprie*.

C'est la situation « questionnante¹ » qui, lorsqu'il y a réussite, *produit* l'égalité, c'est-à-dire la capacité de « simples citoyens » à participer à des jurys. C'est

1. À distinguer radicalement, bien sûr, des situations-problèmes chères à la pédagogie, qui sont définies en termes des apprentissages potentiels des élèves, des opérations mentales qu'ils vont devoir mettre en œuvre.

elle qui transmute ce qui se présente en tant que réponse experte, faisant autorité, en contribution dont il s'agit d'apprendre à interroger la portée, ce qu'elle fait importer, ce qu'elle laisse indéterminé. Malheur à l'expert, alors, qui est pris sur le fait de juger sans importance, destiné à s'arranger, prix à accepter pour le progrès, ce qui ne relève pas de son expertise. C'est parce qu'ils sont réunis par une situation questionnante que les jurys citoyens peuvent être de formidables machines à faire bégayer les experts, ou à évaluer la fiabilité de l'expertise sur laquelle repose ce qui leur est proposé.

Aujourd'hui, on pourrait dire que l'intrusion de Gaïa produit une situation questionnante de ce type, met à la question l'ensemble de nos histoires et de nos prises de position, celles qui rassurent, celles qui promettent, celles qui critiquent. Cependant le pouvoir de cette situation n'est rien s'il n'est pas actualisé dans des dispositifs concrets qui rassemblent autour de situations concrètes. La seule généralité, ici encore, est d'ordre pharmacologique. Nous avons besoin, terriblement besoin, d'expérimenter de tels dispositifs, d'apprendre ce qu'ils requièrent, d'en raconter les réussites, les échecs et les dérives. Et cette culture du dispositif ne peut se construire qu'en temps et questions réels, non dans des « lieux expérimentaux » protégés, car ce qu'il s'agit aussi d'apprendre

est précisément ce dont de tels lieux, parce qu'ils sont protégés, font l'économie : comment « tenir » dans un milieu tout à la fois empoisonné par la bêtise et terrain de chasse pour les prédateurs de la libre entreprise ? Et comment le faire sans se refermer sur soi-même, sans fabriquer un « bon petit monde » qui, par définition, deviendra *stakeholder*, défendant ses intérêts au mépris du « reste » (vous n'avez qu'à faire comme nous !)

Que le milieu d'un groupe expérimentant la possibilité d'un régime collectif de pensée et d'action puisse être en même temps ce qui empoisonne, ce qui menace et ce avec quoi des liens doivent être créés indique bien que toute économie de pensée est ici létale, et notamment toute recherche de garantie mais aussi toute transformation de ce qui s'expérimente en modèle. Les questions que suscite un tel groupe, parce qu'elles font partie du milieu de ce groupe, *sont des questions opérantes*, même et surtout si elles se prétendent neutres, questions de juges ou de voyeurs. Quant aux réponses, elles ne seront jamais générales, toujours liées à l'invention de moyens pratiques de « faire » réponse.

Prenons un exemple assez crucial, celui de la « confiance », tant entre les membres d'un groupe qu'entre ce groupe et ses milieux. Faire de la confiance une question opérante, c'est faire diverger deux sens

associés à ce mot – appelons-les « avoir » et « faire » confiance. Lorsque l'on a eu confiance et que celle-ci se révèle avoir été mal placée, on se sent trahi, dupé, déçu, révolté, indigné, mais c'est l'impuissance qui domine, et qui peut se traduire par le repli, la vindicte, le ressentiment : « On ne m'aura plus ! » C'est en effet ce qui arrive souvent et ce qui témoigne du caractère malsain de nos milieux : non seulement un groupe peut être trahi par ceux qu'il pensait ses alliés, mais il peut être dénoncé comme trahissant la confiance de ceux qui le prenaient pour exemple. En revanche, les activistes américains pratiquant l'action directe non-violente nous ont donné l'exemple de véritables « fabriques » de la confiance. Ce qui est présupposé, ici, est que la trahison est ce à quoi chacun sera incité lors de l'action. Ces activistes savent en effet que ce à quoi il faut se préparer est une épreuve : il y aura des provocations policières à la violence, et les conséquences de l'action – poursuites en justice, prison, amendes lourdes – seront mises en œuvre de manière à diviser, à susciter la méfiance et les accusations mutuelles. Ce qui signifie que tous ceux qui ont participé en « ayant confiance » seront mis en situation de sentir qu'ils ont été embarqués dans une situation qu'ils n'étaient pas capables d'affronter, ou qu'ils ont été pris en otage dans un processus de décision qui les dépassait, ou qu'ils ont

été lâchés au moment de faire face aux conséquences : honte, ressentiment, déception, culpabilité.

Fabriquer la confiance, pour ces activistes, correspond à des dispositifs qui font *envisager l'action à partir de ces épreuves et pièges prévisibles*. Et, ici encore, cela implique de résister à la fiction de l'égalité, en l'occurrence de la capacité de chacun à tenir ses engagements, à faire montre d'une autonomie responsable. Il s'agit au contraire de *conférer aux épreuves à venir le pouvoir de faire sentir, penser et oser dire*, et cela, en particulier, sur un mode qui rende perceptible et légitime l'hétérogénéité des modes d'engagement de chacun, et de ce dont ils se sentent capables. Bref, toute une pragmatique non d'aveu mais d'imagination et de création des moyens de faire passer l'égalité à travers des différences qui ne feront l'objet d'aucun jugement mais qui, si elles ne sont pas prises en compte, seront ce dont profiteront les vecteurs de trahison¹.

Rien n'est garanti, comme c'est toujours le cas avec l'art pharmacologique. Cependant, la transformation qui confère à l'épreuve le pouvoir de faire penser, qui la constitue en partie intégrante de la situation questionnante, est susceptible de « traiter » un poison

1. Voir à ce sujet STARHAWK, *Parcours d'une altermondialiste*, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 2003.

prévisible. L'attention porte non plus sur les personnes, mais sur des modes de fonctionnement collectif qui, par eux-mêmes, rendent certains vulnérables, leur éventuelle trahison étant ensuite prise en référence pour accentuer la méfiance, pour intensifier le soupçon, et donc pour anticiper et provoquer de nouvelles trahisons.

L'art des dispositifs ne concerne pas, évidemment, les *stakeholders*. Ceux-ci se jouent les uns aux autres tous les tours que l'on voudra, mais ne peuvent se trahir puisqu'ils sont réunis sur base de leurs intérêts respectifs à faire valoir et n'ont aucune autre cause à servir. Et il ne concerne pas non plus ceux que réunit le pouvoir d'une « cause commune » ayant le caractère d'une réponse, d'une vérité revendiquant le pouvoir de mettre d'accord. Car une telle cause communique avec un idéal d'homogénéité, tous également mobilisés par ce qui rassemble, par ce qui est bon en soi. L'art des dispositifs est un art pharmacologique car ceux qu'il concerne sont rassemblés par ce qui est d'abord une question demandant apprentissage. La fabrique de la confiance fait partie de cet apprentissage non seulement parce qu'elle constitue l'éventualité de la trahison en dimension de la situation, mais aussi parce que, à travers la réponse, elle donne une signification positive à l'hétérogénéité du rassemblement. Elle constitue cette hétérogénéité en

quelque chose qui doit être reconnu, voire activement produit, ce dont l'apprentissage est requis.

Et donc, « tous ensemble ! » peut-être, mais l'ensemble ne sera robuste et pertinent que si ce qui compose le « tous » n'est pas soumis au « même », un même qui renvoie la responsabilité de cet ensemble à ce contre quoi il y a lutte. L'ensemble pour être fiable ne doit pas présupposer une égalité postulée, mais traduire des opérations de *production d'égalité* entre participants. Ce qui signifie qu'il doit être de l'ordre de l'alliage entre hétérogènes, non de la fusion. Ce qu'il s'agit d'apprendre, dans chaque cas, est la manière de faire exister, nommer et prendre en compte des divergences qui comptent là où, sinon, aurait agi le poison de différences non dites, honteuses, potentiel pour des manœuvres de division qui ne manqueront jamais. Et il s'agit de l'apprendre non pas seulement pour résister à ces manœuvres, mais parce que la production d'égalité entre participants, qui demande que leur hétérogénéité, loin d'être assimilée à un défaut, soit activée, est aussi ce grâce à quoi seront déployées les différentes dimensions de la situation qui les réunit.

RENDRE PRÉSENTES ET IMPORTANTES les divergences n'a rien à voir, faut-il le préciser, avec le respect des « différences d'opinion ». C'est la situation qui gagne, à travers les savoirs divergents qu'elle suscite, le pouvoir de faire penser, de faire hésiter ensemble ceux et celles qu'elle réunit. J'irais jusqu'à dire que la réussite d'un alliage, c'est-à-dire d'une pratique de l'hétérogène, ne requiert pas de « respecter les différences » mais d'*honorer les divergences*. « Je respecte ta différence » est une parole un peu creuse, qui sent la tolérance et n'engage à rien. Ce qui, en revanche, peut entrer en communication avec le mot « honorer » est ce qui sera appréhendé *non comme une particularité de l'autre mais comme ce que l'autre fait importer*, ce qui le fait penser et sentir, et que je ne peux alors rêver de ramener au « même » sans l'insulter – le rêve se transforme en cauchemar.

Car ce qui est ainsi saisi, en tant qu'irréductible à la psychologie, ou à une notion aussi générale que la culture, est ce qui, s'il est détruit, ferait que notre monde sera plus pauvre. La divergence n'appartient pas à une personne, elle est bien plutôt ce qui fait importer un aspect de ce monde.

Nommer Gaïa, nommer la bêtise, et maintenant honorer les divergences en tant qu'elles sont rapportées à la situation et non aux personnes, ce sont là des propositions dont la vérité tient à leur efficace. Une efficace que l'on pourrait dire « contre-nature » si l'on s'en tenait à l'opposition usuelle naturel/artificiel. À ceci près que cette opposition n'a aucun sens positif. La recherche désespérée de ce qui, « naturel », prétendrait ne pas requérir d'artifice renvoie en fait, encore et toujours, à la haine du *pharmakon*, de ce dont l'usage implique un art.

Le « naturel », au sens de tristement prévisible, est ce qui sert d'argument à ceux qui se sentent responsables. Ainsi, beaucoup de scientifiques affirmeront qu'il faut que les « gens » aient confiance dans la Science, car, s'ils prenaient la mesure de tout ce que les scientifiques ne savent pas, ils renverraient, « réaction bien naturelle », ce que ces scientifiques savent à des opinions comme les autres, des opinions que l'on peut ignorer si elles dérangent, si elles font obstacle à une solution « rationnelle ». De même, ceux qui se

méfient des associations d'usagers redoutent que ces usagers obéissent à un égoïsme « bien naturel » et, de manière tristement prévisible, mettent en cause ce qui les empêche de jouir tranquillement de ce dont ils ont l'usage, y inclus les mécanismes de solidarité et de défense des travailleurs qu'il a fallu tant de luttes pour créer.

Si l'intrusion de Gaïa signifie la nécessité d'apprendre à « faire attention », à accepter les « vérités qui dérangent », nous avons désespérément besoin d'artifices, car nous avons désespérément besoin de résister au « tristement prévisible ». *La barbarie est aujourd'hui le tristement prévisible*. Mais l'épreuve est ici encore d'abandonner sans nostalgie ni désenchantement le style épique, le grand récit d'émancipation où l'Homme apprend à penser par lui-même, sans n'avoir plus besoin de prothèses artificielles. Ce grand récit nous a empoisonnés non parce qu'il aurait fait miroiter la perspective illusoire de l'émancipation humaine, mais parce qu'il a donné de cette émancipation une définition avilie, marquée par le mépris pour des peuples et des civilisations que nos catégories jugeaient bien avant que nous n'entreprenions de leur apporter, de gré ou de force, nos lumières. Ne reconnaissons-nous pas dans leurs rites, leurs croyances, leurs fétiches, ces prothèses artificielles dont nous avons su nous libérer ?

Que la définition donnée à l'émancipation ait été marquée par la polémique, comment s'en étonner puisqu'elle a, dans nos régions, été associée à la lutte? Mais qu'émancipation et lutte en soient venues à s'identifier, que l'émancipation en soit venue à coïncider avec la lutte contre les illusions humaines, que les sciences aient défini leurs réussites, qui sont d'abord création, production de prothèses d'un nouveau genre, en termes de démenti infligé à l'opinion, voici qui a fait de nous des dangers planétaires, prompts à reconnaître partout des illusions. Bien sûr, certains proposeront de les tolérer, mais avec le léger mépris de ceux qui pensent qu'ils n'ont pas, eux, besoin de cela. Du mépris à la bêtise le chemin est tout tracé.

Que de fois je l'ai senti, ce mépris, lorsque je décrivais les artifices inventés par les activistes américains. Que de fois ai-je entendu ricaner, assimiler leurs inventions à des « trucs » bien connus en psychologie sociale, utiliser des catégories attrape-tout, comme le caractère performatif du langage ou l'efficacité symbolique. Terrible efficace de ces fins de non-recevoir analogues au verdict de la commission anti-Mesmer renvoyant le fluide à l'imagination. Ne nous y trompons pas, il s'agit là bel et bien d'opérations de nomination, mais l'efficace de ces opérations est inverse de l'efficace que je vise lorsque je nomme. L'opération, dans leur cas, peut se dire : « Circulez, il n'y a rien

à penser. » Ce qui nous rappelle que nommer est, comme toute opération efficace, remède ou poison, mais signale aussi que, si nous ne percevons pas le poison, si nous confondons le « nom » avec une catégorie de type scientifique, c'est parce que nous sommes intoxiqués. Comment penser sans nous adonner à la démystification critique, comment nous priver du doux poison du « nous ne sommes pas dupes, nous possédons les catégories identifiant ce que, sans le savoir, les autres mettent en œuvre » ?

Ceux qui sont empoisonnés sont également ceux qui mépriseront ce que j'ai appelé l'art du *pharmakon*, avec encore et toujours la même protestation : ce qui est de l'ordre de la vérité ne requiert pas d'artifices pour s'imposer. Ou avec la même objection : si l'efficace d'une proposition requiert un art à cultiver, la porte n'est-elle pas ouverte, horrible possibilité, au relativisme ? Ne faut-il pas postuler que certaines propositions ont le pouvoir de s'imposer d'elles-mêmes si nous voulons éviter que conflit des opinions et arbitraire des rapports de forces deviennent un horizon indépassable ? L'objection est d'autant plus curieuse qu'elle provient souvent de scientifiques, qui savent bien, pourtant, que jamais une interprétation scientifique ne s'impose sans les artifices, les fabriques expérimentales, dont l'invention les passionne bien plus que la « vérité ».

Et le comble du mépris et de la dérision est atteint lorsqu'une analogie peut être désignée entre certains artifices et les techniques utilisées en entreprise : « Et pourquoi pas le saut à l'élastique, tant qu'on y est, puisque cela marche avec les cadres... » Eh oui, les entreprises s'emparent de tout ce qui peut leur servir, parfaitement indifférentes à nos ricanements. Des ricanements émis de manière quasi automatique par ceux qui, encore et toujours, campent dans la position de « têtes pensantes » de l'humanité.

Ne nous y trompons pas, ce qui fait ricaner a beaucoup à voir avec l'idée que la pensée, « cela se mérite », cela demande renoncement et solitude. C'est pourquoi bon nombre de ces « têtes pensantes » pourront, d'autre part, s'incliner avec respect devant la passion d'Antonin Artaud, qui râlait et hurlait que la pensée n'est pas « dans la tête ». Mais il leur importe que râle et hurlement traduisent une expérience radicale, au plus proche voisinage de la folie. Artaud, sacré héros culturel, nous offre alors confirmation de ce que l'Homme est capable d'affronter, quitte à s'y perdre, le chaos abyssal qu'il faut maintenir à distance pour penser. Ce qui fait ricaner est l'usage d'artifices que l'on pourrait dire « démocratiques », ceux qu'il est si facile de renvoyer à des superstitions, ou à des « jeux de rôles », ou à de l'« autosuggestion ». Des artifices demandant, qui

plus est, un art expérimental, collectif, radicalement dénué de toute connotation tragique. Que l'aventure humaine puisse en passer par l'apprentissage des « techniques » dont ils ont été si fiers de se passer semble quasi indécent à nos ricanes, comme une entreprise délibérée d'infantilisation.

On dit souvent que les techniques sont neutres, que tout dépend de leur utilisation. Substituez au terme utilisation le terme usage et la neutralité change de sens – elle n'est plus ce qui permet de rejeter la responsabilité sur un utilisateur, mais ce qui requiert les précautions, l'expérience et le mode d'attention que demande tout *pharmakon*. La haine des artifices, toujours associés à la menace du relativisme, est la haine du *pharmakon*. Si tout dépend d'un artifice, alors on peut faire penser aux gens tout et n'importe quoi. Il est autoévident qu'on peut associer le pire aux artifices (les grands rituels nazis, etc.). Mais n'est-ce pas précisément pourquoi il importe d'en pratiquer l'art, de cultiver une capacité de discriminer entre leurs usages, une expérience de leur puissance? Il m'a fallu comprendre le pouvoir de la bêtise pour comprendre pourquoi le danger pouvait servir d'argument, pour comprendre que ceux qui « se sentent responsables » réclament que les seuls moyens légitimes soient ceux qui sont garantis « sans risque », à la manière des jouets d'enfants. Et, tant

qu'ils le réclameront, tant qu'ils seront hantés par la menace d'une populace fanatisée, toujours prête à suivre le premier meneur voulu, l'égalité qu'ils rêvent restera incantatoire, annulée par la position de responsable qu'ils occupent.

De fait, entre reconnaître et ignorer l'importance de l'artifice, il suffit parfois de peu de chose. Ainsi, Jacques Rancière a superbement décrit l'importance de l'ancien dispositif athénien, qui procédait au choix des magistrats par tirage au sort¹. Certes, n'étaient concernés que ceux qui pouvaient prétendre à de telles fonctions (ni les femmes, ni les esclaves, ni les étrangers notamment) mais le tirage au sort importe pour Rancière car il signifie que celui auquel un pouvoir est conféré ne l'a pas conquis, n'a pas eu à en vaincre d'autres, ne devra pas sa position à la reconnaissance de son mérite. Ce n'est pas cependant ce que j'ai appelé un quiconque, puisqu'il va devoir penser, poser des questions, participer à une délibération. C'est en revanche un « n'importe qui ». N'importe qui peut ! Et c'est en tant que tel qu'il devient magistrat. Pour Rancière, ce « n'importe qui » désigne la politique comme ce qui suppose et effectue une disjonction d'avec l'ordre « naturel » – il

1. Jacques RANCIÈRE, *La Haine de la démocratie*, La Fabrique, Paris, 2005.

est naturel que les meilleurs, ou les plus compétents, ou les plus motivés gouvernent. Mais il ne s'attarde pas à l'*efficace* du tirage au sort comme artifice, un artifice qui caractérise aussi les jurys citoyens ou les jurys d'assises. Ceux qui sont tirés au sort *savent* qu'ils sont « n'importe qui », et c'est sans doute ce qui les protège de cette connivence qui s'établit si facilement entre les experts et ceux qui « se sentent responsables ». Ils ne doivent pas leur rôle à un mérite qui les aurait distingués, *et ce rôle, du coup, les oblige*, les contraint à chercher ce que demande la situation, et non à se penser capables de la définir. Certes, le hasard ici perd de sa superbe conceptuelle, pur signifiant de la politique. Mais il engage à une pensée de l'*efficace* qu'il s'agit d'apprendre à honorer.

Le hasard est d'autant plus intéressant qu'il situe très précisément l'*efficace* de l'artifice. Il ne s'agit pas de s'en remettre au hasard « qui décidera », mais de recourir à un procédé qui, entre nous et ce que nous faisons, fait exister ce qui n'est pas nôtre, ce qui ouvre à une situation par rapport à laquelle nous n'avons pas à nous prétendre « à la hauteur ». La manière dont peut rebuter l'idée de faire appel au hasard lorsqu'il est question de « choses sérieuses », non de jeux, traduit à quel point les raisons du mérite ou de la motivation ont fait le vide autour d'elles, jusqu'à renvoyer à l'arbitraire tout ce qui ne peut

s'expliquer. Mais le hasard est aussi le plus simple des artifices. Un jour, peut-être, nous éprouverons une certaine honte et une grande tristesse à avoir renvoyé à la superstition des pratiques millénaires, de celle des augures antiques à celles des voyants, liseurs de tarots ou jeteurs de cauris. Nous saurons alors, indépendamment de toute croyance, respecter leur efficacité, la manière dont ils transforment la relation à leurs savoirs de ceux qui les pratiquent, dont ils les rendent capables d'une attention au monde et à ses signes à peine perceptibles qui ouvre ces savoirs à leurs propres inconnues. Ce jour-là nous aurons également appris à quel point nous avons été arrogants et imprudents de nous prendre pour ceux qui n'ont pas besoin de tels artifices.

GAÏA, telle que je l'ai nommée, ne peut être associée, elle, la chatouilleuse, ni avec la prière, qui s'adresse à des divinités capables de nous entendre, ni avec la soumission que demande cette autre divinité aveugle honorée sous le nom de « lois du marché ». Honorer Gaïa, ce n'est pas entendre le message provenant d'une quelconque transcendance, ni nous résigner à un avenir mis sous le signe de la repentance, c'est-à-dire de l'acceptation d'une forme de culpabilité collective – « nous devons accepter de changer de mode de vie ». Nous n'avons pas choisi ce mode de vie, et tous les savants récits sociologiques qui nous parlent de l'individu moderne nous parlent d'un « reste », de ce qui reste lorsque a été détruit ce qui avait le pouvoir de nous faire penser, sentir et agir ensemble, lorsque la libre Entreprise a conquis le droit de ne pas faire attention, et a renvoyé à l'État la charge de « gérer les risques ».

S'il s'agit d'honorer Gaïa, il faut surtout ne pas répéter à son sujet ce qui a peut-être été l'erreur des héritiers de Marx : fabriquer une perspective axée sur une version humaniste du salut, où la question posée communiquerait de manière directe avec l'émancipation d'un genre humain enfin capable de surmonter ce qui le sépare de sa vérité. Il est peut-être question de salut, mais au sens où cette référence ne garantit rien, n'autorise à rien, ne s'associe à aucun « et donc », ne communique avec aucune morale providentialiste ramenant l'intrusion de Gaïa à ce dont « notre » histoire avait besoin pour s'accomplir pleinement. Répondre à l'intrusion de Gaïa par des mots d'ordre triomphalistes mettant en scène les fins de l'humanité, ce serait n'avoir rien appris, ce serait encore et toujours accepter le grand récit épique qui fait de nous ceux qui montrent le chemin. N'avons-nous pas inventé le concept d'humanité ? Il s'agit bien plutôt de nous désintoxiquer de ces récits qui nous ont fait oublier que la Terre n'était pas nôtre, au service de notre Histoire, des récits qui sont partout, dans la tête de tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, se sentent « responsables », détenteurs d'une boussole, représentants d'un cap à maintenir.

Il ne suffit pas de dénoncer les pasteurs, responsables d'un troupeau qu'il leur faut protéger des

séductions et des illusions. Si j'ai fait l'éloge des artifices, c'est parce qu'il nous faut récupérer, nous réapproprier, réapprendre ce dont la destruction a fait de nous un quasi-troupeau. Et ce que j'ai appelé « artifice » traduit cette nécessité. Nous qui sommes les héritiers d'une destruction, les enfants de ceux qui, expropriés de leurs *commons*, ont été la proie non seulement de l'exploitation mais aussi des abstractions qui en faisaient des quiconque, avons à expérimenter ce qui est susceptible de recréer – « faire reprendre », comme on dit à propos des plantes – la capacité de penser et agir ensemble.

Je l'ai souligné sans cesse, une telle expérimentation est politique, car il n'est pas question de faire « mieux » aller les choses mais d'expérimenter dans un milieu que l'on sait saturé de pièges, d'alternatives infernales, d'impossibilités concoctées tant par l'État que par le capitalisme. Mais la lutte politique, ici, ne passe pas par des opérations de représentation, mais bien plutôt de production de répercussions, par la constitution de « caisses de résonance » telles que ce qui arrive aux uns fasse penser et agir les autres, mais aussi que ce que réussissent les uns, ce qu'ils apprennent, ce qu'ils font exister, devienne autant de ressources et de possibilités expérimentales pour les autres. Chaque réussite, *aussi précaire soit-elle*,

importe. Aucune ne suffira certes à apaiser Gaïa, mais toutes contribuent à répondre aux épreuves qui viennent sur un mode qui ne soit pas barbare.

Il ne s'agit pas, bien sûr, de substituer une culture de la réussite expérimentale aux nécessités d'une lutte politique ouverte, d'autant plus nécessaire qu'elle devra investir les espaces réputés « hors politique » où les experts s'activent, calculent des limites, tentent d'articuler les mesures à prendre avec l'impérieuse nécessité d'une croissance durable. Même la notion, apparemment de bon sens, de limite est porteuse de la menace de « il faut bien... » tristes mais déterminés, qui annoncent la barbarie. Les limites, cela se négocie entre responsables, cela s'impose à un troupeau et cela laisse dans l'ombre le fait que, dans notre monde creusé par des inégalités radicales, il faudrait un véritable miracle pour qu'elles ne soient pas un facteur d'inégalité encore accentuée. Et cela, quels que soient les « prodiges » de cette technique qui nous annonce aujourd'hui que l'Homme va devenir capable de manipuler la matière atome par atome, de briser ses limitations biologiques, de vaincre le vieillissement et de vivre dans des maisons « intelligentes » qui satisferont ses moindres désirs.

La lutte politique devrait passer partout où se fabrique un avenir que nul n'ose vraiment imaginer, ne pas se borner à la défense des acquis ou à la

dénonciation des scandales, mais s'emparer de la question de la fabrique de cet avenir. Qui paie les techniciens, comment éduque-t-on les scientifiques, quelles promesses font tourner le moulin à fascination, à quels rêves de riche confie-t-on le soin de « relancer l'économie » ? Les scientifiques et les techniciens eux-mêmes ont besoin que de telles questions soient posées, et certains, comme Jacques Testart, ont le courage et la lucidité de demander qu'elles le soient, que la lutte passe par les savoirs techniques et scientifiques là où aujourd'hui résonnent des slogans apolitiques du genre « la planète est en danger, sauvons la recherche ! ». Mais c'est justement parce que la lutte politique doit passer partout qu'elle ne peut se penser dans les seuls termes d'une « victoire », ou d'une conquête du pouvoir. Et cela non pour des raisons morales, mais parce qu'aucun pouvoir, d'où qu'il soit issu, quelle que soit sa légitimité, ne pourra produire, en tant que tel, les réponses auxquelles oblige partout, à tous les niveaux, l'intrusion de Gaïa.

L'événement OGM offre un exemple d'un couplage de type nouveau entre lutte anticapitaliste (et Monsanto figure de manière assez exacte ce capitalisme qui concocte un avenir barbare) et production de pensée. Nos responsables en sont à promettre des OGM de la « seconde » (ou troisième) génération, avec ce slogan : « Si vous les voulez, il faut avaler la

première!» Mais ce faisant, ils suscitent encore plus de questions. Ils n'ont par réussi à isoler les faucheurs, à leur coller l'étiquette «éco-terroristes», parce que des savoirs ont été produits qui ont fait publiquement bafouiller les experts, parce que les biotechnologues producteurs de brevets ne peuvent plus aussi facilement rallier leurs collègues scientifiques dans une grande croisade contre la montée de l'irrationalité, parce que certains de ceux-ci sont, en même temps que le public, amenés à se poser des questions. Rares, certes, sont ceux qui, tel le généticien Christian Velot, trahissent la biologie génétique «de l'intérieur», c'est-à-dire mettent en danger leurs subventions de recherche, et donc leur carrière, pour faire savoir ce que leurs collègues taisent. Mais l'événement OGM est de ceux (on peut aussi penser aux luttes sur la question des médicaments ou, désormais, des ressources énergétiques) qui, s'ils sont convenablement «activés», peuvent aider les scientifiques à mettre en question leur rôle – tant celui qui leur est assigné dans l'économie de la connaissance que celui qui, depuis plus longtemps, les voue à l'emprise de la bêtise, celui de gardiens de l'ordre moral, de la rationalité contre une opinion qui, comme disait Bachelard, a toujours tort. La possibilité d'un nouveau profil de chercheurs inventant les moyens de leur indépendance par rapport aux sources de

financement qui asservissent leurs pratiques est désormais à l'ordre du jour. Cette possibilité fait partie des enjeux qui couplent lutte politique et création, car nous aurons besoin, quoi qu'il arrive, de scientifiques et de techniciens.

Que manque-t-il à l'événement OGM ? Une caisse de résonance politique à la hauteur, d'abord : même les alliés politiques, lorsque compte pour eux la crédibilité électorale, ont peur de faire communiquer toutes les dimensions de l'événement, c'est-à-dire notamment de mettre en politique la question du progrès porté par la rationalité technico-scientifique, ou celle de l'économie de la connaissance, ses brevets et ses partenariats. « Il faut plus d'argent pour la recherche » est un thème qui marche encore, et qui ne mange pas de pain, de même que « les Français refusent les OGM », molle reprise d'un refus qui se trouve réduit à une affaire de sondage et de respect de l'opinion publique (même si elle a tort). Mais peut-être lui manque-t-il également d'avoir été célébré comme un événement, d'avoir été nommé tel, d'avoir suscité des témoins qui apprennent à raconter en quoi ils lui sont redevables, ce qu'il leur a appris, comment il les a réunis, comment il les a forcés d'apprendre les uns des autres. Nous avons besoin, désespérément besoin de fabriquer de tels témoins, de tels récits, de telles célébrations. Et nous

avons surtout besoin de ce que témoins, récits, célébrations peuvent faire passer : l'expérience qui signe la production d'une connexion réussie entre la politique et la production expérimentale, toujours expérimentale, d'une capacité nouvelle à agir et à penser. Cette expérience est ce que, après Spinoza puis bien d'autres, je nommerai la joie.

La joie, a écrit Spinoza, est ce qui traduit une augmentation de la puissance d'agir, c'est-à-dire aussi de penser et d'imaginer, et elle a quelque chose à voir avec un savoir, mais un savoir qui n'est pas d'ordre théorique, parce qu'il ne désigne pas d'abord un objet, mais le mode d'existence même de celui qui en devient capable. La joie, pourrait-on dire, est la signature de l'événement par excellence, la production-découverte d'un nouveau degré de liberté, conférant à la vie une dimension supplémentaire, modifiant par là même les rapports entre les dimensions déjà habitées. Joie du premier pas, même inquiet. Et la joie d'autre part a une puissance épidémique. C'est ce dont témoignent tant d'anonymes qui, comme moi, ont goûté cette joie en mai 1968, avant que les responsables, porte-parole d'impératifs abstraits, ne s'emparent de l'événement. La joie se transmet non de sachant à ignorant, mais sur un mode en lui-même producteur d'égalité, joie de penser et d'imaginer ensemble, avec les autres, grâce

aux autres. Elle est ce qui me fait parier pour un avenir où la réponse à Gaïa ne serait pas la triste décroissance, mais ce que les objecteurs de croissance inventent déjà lorsqu'ils découvrent ensemble les dimensions de la vie qui ont été anesthésiées, massacrées, déshonorées au nom d'un progrès réduit aujourd'hui à l'impératif de croissance. Peut-être finalement est-elle ce qui peut démoraliser nos responsables, les amener à abandonner leur triste pose héroïque et à trahir ce qui les a capturés.

Nul ne dit que tout, alors, finira bien car Gaïa offensée est aveugle à nos histoires. Peut-être ne pourrions-nous éviter de terribles épreuves. Mais il dépend de nous, et c'est là que peut se situer notre réponse à Gaïa, d'apprendre à expérimenter les dispositifs qui nous rendent capables de vivre ces épreuves sans basculer dans la barbarie, de créer ce qui nourrit la confiance là où menace l'impuissance panique. Cette réponse, qu'elle n'entendra pas, confère à son intrusion la force d'un appel à des vies qui valent d'être vécues.

Nous avons changé d'époque : l'éventualité d'un bouleversement global du climat s'impose désormais. Pollution, empoisonnement par les pesticides, épuisement des ressources, baisse des nappes phréatiques, inégalités sociales croissantes ne sont plus des problèmes pouvant être traités de manière isolée. Le réchauffement climatique a des effets en cascade sur les êtres vivants, les océans, l'atmosphère, les sols. Il ne s'agit pas d'un « mauvais moment à passer » avant que tout redevienne « normal ».

Nos dirigeants sont totalement incapables de prendre acte de la situation. Guerre économique oblige, notre mode de croissance actuel, irresponsable, voire criminel, doit être maintenu coûte que coûte. Ce n'est pas pour rien que la catastrophe de La Nouvelle-Orléans a frappé les esprits : la réponse qui lui a été apportée – l'abandon des pauvres tandis que les riches se mettaient à l'abri – apparaît comme un symbole de la barbarie qui vient, celle d'une Nouvelle-Orléans à l'échelle planétaire.

Mais dénoncer n'est pas suffisant. Il s'agit d'apprendre, et cela à toute échelle, à briser le sentiment d'impuissance qui nous menace, à expérimenter la capacité de résister aux expropriations et aux destructions du capitalisme. Ce sont les chemins de cette alternative qu'explore Isabelle Stengers dans cet essai novateur.

ISABELLE STENGERS, philosophe, enseigne à l'Université libre de Bruxelles. Elle est l'auteure de nombreux livres sur l'histoire et la philosophie des sciences, dont, à La Découverte, *L'invention des sciences modernes* (1993) et, avec Philippe Pignarre, *La Sorcellerie capitaliste* (2005, 2007).



La Découverte

www.editionsdecouverte.fr
9 bis, rue Abel-Hovelacque
75013 Paris

13 €

Couverture : Composition
d'après © Corbis

ISBN 978-2-7071-5683-9



9 782707 156839