

Daniel Bensaïd

L'histoire démoralisée Isabelle Stengers, la science et la politique

L'idéal des sciences modernes s'efforce avec constance de déjouer le défi du sophiste. Si l'homme est « la mesure de toute chose, de l'existence de celles qui existent et de la non-existence de celles qui n'existent pas », il n'est plus de fondement du fondement, plus de point fixe auquel suspendre l'édifice des savoirs. Dans un univers où tout serait flux et mouvement, la capture illusoire d'apparences éphémères laisse échapper la vérité du devenir. Il ne reste alors que des « liaisons mutuelles », quelque chose qui arrive relativement à quelqu'un, sans que l'on puisse dire qu'elle existe en soi et par elle-même. La sensation devient science, et la majorité d'opinion, critère de vérité.

Le règne de l'opinion est lié au caractère marchand des savoirs. Incapable par définition de prouver son bien-fondé, l'enseignement du sophiste est payant. Dans cette « chasse qui vise salaire », la séduction pour la séduction et l'enchère démagogique ne sont jamais bien loin. Pour Platon, celui qui fait commerce de ses connaissances mérite, au même titre que le colporteur d'épices, le titre de négociant. La sophistique apparaît ainsi comme « la partie de l'acquisition, de l'échange, du trafic, du négoce spirituel relatif aux discours et à la connais-

sance de la vertu ». Le sophiste fait illusion en « versant dans les oreilles des jeunes gens » des « images parlées de toutes choses » ; il maîtrise l'art de copier, d'imiter, en un mot l'art fantasmagorique du simulacre. Sa figure emblématique annonce celles, aujourd'hui triomphantes, du « faiseur d'images » et du fabricant d'opinion. Sa performance n'est pas à sous-estimer, car « paraître et sembler sans être, parler sans rien dire de vrai, a toujours été plein de difficultés, aujourd'hui comme hier ^{1/} ».

Puisqu'opiner c'est parler et puisque l'opinion demeure un « discours prononcé », la question sur la science en soi et sur ce dont elle est science se perd dans les apories du langage. La modestie maïeutique annonce alors l'écoute analytique d'un savoir lové dans les mots. Elle produit une connaissance consciente de sa propre négativité : « la science n'est ni la sensation, ni l'opinion vraie, ni la raison ajoutée à l'opinion vraie », et tout l'art consiste à ne pas croire savoir ce que l'on ignore. Cette science négative ouvre grand le champ de la controverse, à ne pas confondre avec « l'art d'étalage de la dispute ».

L'histoire des vainqueurs attribue ainsi à la sophistique le rôle d'antiphilosophie. L'équité d'une histoire sans vainqueurs ni vaincus exigerait d'attribuer à la philosophie, à titre de réciprocité, le modeste rôle de l'antisophistique. Si l'homme est bien la mesure de toute chose, pourquoi, ironise Socrate, Protagoras n'aurait-il pas choisi pour étalon le porc ou autre bête étrange capable de sensations ? C'eut été « un

début magnifique et une désinvolture hautaine ». Et pourquoi l'émiettement des vérités n'irait-il pas jusqu'à des vérités canines ou porcines ? À première vue irrésistible, cette ironie n'échappe pourtant pas aux antinomies de la démocratie, dévoilées par le Sophiste. Pour Protagoras, toutes les opinions ne se valent pas. De même qu'il est des hommes plus sages que d'autres, il en est de meilleures que les autres, « mais non de plus vraies ».

La science professionnelle clôt la controverse par l'expertise.

Si elle accepte la controverse, elle se perd dans l'opinion.

Avec la révolution galiléenne, le partage, constitutif de notre représentation du monde, entre science et non-science s'affirme simultanément comme innovation épistémologique et comme invention politique. Avec Bacon et Galilée, le partage entre espace humain et espace sacré devient la grande affaire. L'appétit de connaître participe alors d'une mutation de l'ordre du monde. L'art de l'imprimerie « communique les livres aux gens de toutes conditions ». Le loisir, dont « l'époque abonde », favorise l'investigation. Les controverses religieuses, « qui ont précédemment tant détourné les hommes des autres sciences », s'apaisent. Le « progrès de la navigation et des découvertes » fonde l'espérance de « voir toutes les sciences aller de l'avant et augmenter » ^{2/}.

S'impose alors « la qualité qui est propre au temps, à savoir qu'il révèle toujours davantage le vrai. » À quoi fait écho la profession de foi galiléenne : « En ce qui concerne la science elle-même, il lui est impossible de ne pas progresser ». Dieu semble avoir arrangé ces progrès « pour qu'ils soient contemporains, c'est-à-dire qu'ils se rencontrent dans le même âge ». Soit donc ce nouvel âge, l'époque de « la troisième

^{1/} Platon, *Le Sophiste*. Voir aussi le *Théétète* : « Si chacun se forme à lui seul ses opinions, et si ces opinions sont toujours justes et vraies, en quoi donc Protagoras était-il savant au point qu'on le croyait digne à juste titre d'enseigner les autres et de toucher de gros salaires et pourquoi nous-mêmes étions plus ignorants et obligés de fréquenter son école si chacun est pour soi-même la mesure de sa propre sagesse ? »

^{2/} Francis Bacon, *Du progrès et de la progression des savoirs*, Tel Gallimard 1991. Rapporteur en 1604 des débats sur l'union de l'Angleterre et de l'Écosse, Bacon contribue activement à l'édification du nouvel État. L'année suivante, il revendique dans une œuvre fondatrice la légitimité d'une pensée philosophique en langue anglaise et définit les conditions d'une recherche scientifique émancipée de l'autorité religieuse.

visite de la connaissance ou de la troisième apogée de sa roue ».

Sans le soutien et l'intervention du pouvoir politique, la science ne saurait pourtant faire prévaloir ses critères. Bacon sollicite le soutien des institutions temporelles face à l'autorité spirituelle des églises. Contre l'urgence à courte vue, il exige de l'État la garantie d'un développement patient et durable des savoirs. La « progression des savoirs » relève en effet d'une autre échelle temporelle que la vie humaine. Elle requiert la permanence des institutions (lieux d'études et bibliothèques) dans la suite des générations, ainsi qu'une autorité qui valide les découvertes et inspecte l'enseignement.

Directement impliquée dans les démêlés et les dialogues de Galilée, cette dimension du savoir fut ultérieurement occultée par une mise en scène d'intimidation, présentant découvertes et connaissances comme purs produits de l'esprit scientifique. Il n'est pas facile d'échapper à ces pompes et à ces solennités. Déterminer ce qui est susceptible ou non de faire science est depuis près de quatre siècles sous-jacent à toute discussion scientifique. Dans un premier temps, pour soustraire le domaine des savants à l'autorité des théologiens. Ensuite, pour l'agrandir au détriment des philosophes et des idéologues. Puis pour les protéger des empiétements de l'industrie et de l'État. Au fil de ces combats, l'esprit scientifique n'a cessé de s'épurer en affirmant des principes de désintéressement et d'objectivité censés le protéger des querelles séculières.

L'image positiviste (au sens le plus général) d'une science définie par la disqualification de la non-science ne saurait échapper au grand bouleversement en cours des savoirs et des pou-

voirs. Le niveau d'éducation moyen monte sans doute, mais l'écart se creuse entre les compétences et l'information requises pour se prononcer en connaissance de cause sur des questions de plus en plus nombreuses, complexes, aux enjeux intergénérationnels. La logique des découvertes scientifiques ne livre pas instantanément leurs utilisations imprévisibles et leurs conséquences à long terme. D'où le va-et-vient constant entre la manipulation de l'expertise scientifique, appelée à faire taire les interrogations indésirables, et son annexion par une éthique comitarde. Il s'agit dans les deux cas de perpétuer la dépolitisation de la science, sous prétexte de choix strictement moraux ou techniques.

Suivant une démarche inverse, Isabelle Stengers propose une nouvelle alliance, sans domination ni soumission, entre une raison scientifique et une raison politique, généralement considérées comme exclusives l'une de l'autre. Convoquant au dialogue un savant non doctrinaire et un politique non cynique, elle esquisse ainsi une pensée des rencontres et des lisières, où les controverses seraient porteuses d'un gai savoir. Arts de l'immanence et de la « résistance sans transcendance », le rire et l'humour expriment la « capacité à se connaître soi-même, produit de l'histoire dont on cherche à suivre la construction ». En revanche, l'ironie de ceux qui font les malins et prétendent ne jamais s'en laisser compter est gâtée par l'amertume et le désabusement. Tout commence par la perception des projets différents exprimés par ces deux manières de rire, de rire rouge ou de rire jaune : « Ironie et humour constituent en ce sens deux projets politiques distincts de mise en discussion des sciences et de production de débat avec les scientifiques. L'ironie oppose le pouvoir au pouvoir. L'humour produit, dans la mesure où il réussit à se produire, la possibilité

d'une perplexité partagée qui met effectivement à égalité ceux qu'il réunit^{3/} ».

L'opposition entre rire politique et ricanelement sociologique va au-delà d'une joyeuse et moqueuse provocation contre l'air du temps. Un éclat de rire mérite toujours d'être pris au sérieux. Négociant en connaissances, détaillant des savoirs, trafiquant d'arts et d'images, « athlète des combats de parole », le sophiste revient en force sur les scènes médiatiques et marchandes. Non plus le sophiste juvénile, qui provoquait irrespectueusement les hiérarchies établies, mais un sophiste sénile et servile, gérant de l'opinion ; un sophiste inédit, dévoré par sa propre image, produit inquiétant d'un espace public livré à la marchandise, de l'amalgame technopolitique entre l'information et le spectacle (y compris du spectacle sportif où se rejoue quotidiennement le simulacre de l'événement perdu), du plébiscite médiatique permanent.

Peaufiné dans l'éther des pures vérités atemporelles, le discours scientifique subit le contre-coup d'une rude immersion sociologique dans les servitudes et les misères de ce bas monde. L'aventure de la Science racontait hier l'épopée, héroïque et édifiante, des preux chevaliers de la découverte. Elle devient une pratique sociale prosaïque, où la chasse aux crédits et aux sponsors, l'errance dans les labyrinthes institutionnels, la quotidienneté des laboratoires, le sens de la communication, jouent désormais un rôle décisif. Après l'œuvre d'art, sous l'effet de sa reproduction technique, l'invention à son tour perd son « aura » sous l'effet de son intégration marchande. Pour peu qu'elle maintienne la nécessaire autonomie des communautés scientifiques et réponde à certaines de leurs exigences, cette désacralisation ne déplaît par forcément aux savants. En insistant sur la stabilité féconde d'un paradigme

^{3/} Isabelle Stengers, *L'Invention des sciences modernes*, La Découverte, 1993, p. 80.

et sur la nécessaire autonomie des communautés scientifiques, la temporalisation kuhnienne de la science préserve leurs prérogatives : pour exploiter à fond ses événements fondateurs, la « science normale » a besoin d'ordre, condition première du progrès. La sociologie historique de la pratique scientifique maintient donc les traits essentiels de sa représentation : l'autonomie des sciences théorico-expérimentales produisant des faits observables en laboratoire ; le partage entre sciences et non-sciences vérifié par la capacité des premières à se doter un paradigme dont les secondes sont incapables (ni collectif de recherche assurant sa propre reproduction, ni progrès cumulatif, ni discipline féconde) ; la défense d'une science efficace parce qu'elle est « dure » et sait écarter les questions impertinentes (inactuelles et intempestives) pour mieux étendre son propre paradigme (fonction heuristique de l'orthodoxie). Une telle idée de la science pose un problème directement politique. Sensible à la nécessité des alliances et des soutiens, le scientifique « normal » est exposé aux convoitises des pouvoirs non scientifiques. Sous le clerc de laboratoire perce le laïc prêt à collaborer aux diverses missions d'expertise.

La théorie kuhnienne des révolutions scientifiques ménage les prérogatives de la communauté et sa fonction sacerdotale. Considérant les sciences comme une activité sociale parmi d'autres, la sociologie anglo-saxonne est carrément relativiste. Elle tend à gommer toute différence entre proposition scientifique et énoncé d'opinion. Son « principe de symétrie » consiste à rejouer les controverses passées abstraction faite de la désignation reconnue d'un vainqueur et d'un vaincu. Cette mise en suspens du jugement historique problématise la notion de

progrès scientifique et révèle des disputes truquées, des procès politiques, le déclassement des vaincus au rang de l'opinion vulgaire. La mise à nu des conditions sociales et politiques de la science peut aboutir au refus proprement relativiste de trancher. Si tout le monde a tort et raison à la fois, le rapport de force seul peut faire la différence. D'où l'importance des stratégies d'alliance et de communication réduisant les sciences aux jeux ambigus du savoir et du pouvoir.

Les travaux de Bruno Latour résistent aux conséquences relativistes de cette défétichisation sociologique. La société n'a pas plus autorité que la nature pour imposer un jugement dernier irrévocablement « factuel ». Dans la controverse, s'inventent de nouveaux liens sociaux et de nouveaux rapports aux choses. Il n'est plus dès lors de position d'arbitrage en surplomb. Il ne suffit plus de démasquer et de dénoncer les tricheries. Il faut démêler les fils d'une histoire, où l'aventure scientifique (celle de Galilée ou de Pasteur) se joue sur une scène politique. Latour s'étonne que cette sociologie soit accueillie par la pensée de gauche avec plus de réserves que d'adhésions. Hérisé à l'idée que la science ne puisse plus apporter à la politique une garantie de vérité au second degré, le « marxisme » orthodoxe, se serait senti menacé dans son impensé du rapport entre science et politique. La représentation positiviste lui convenait assez. Répétant la scission entre science et non science, l'opposition entre science et idéologie permettait de dénoncer au nom de la science les mystifications du capital ; conformes au modèle de scientificité dominant, les sciences sociales renvoyaient l'ascenseur en attestant la véracité du jugement scientifique face aux fantasmagories idéologiques. Ce dispositif du savoir automate était gagnant à tous les coups.

Avec malice, Latour retourne la critique sociale et historique contre cette prétention à mettre l'arme absolue de la vérité scientifique de son côté, pour remporter à coup sûr les parties truquées de l'histoire : « Nous avons un peu oublié la formidable arrogance des marxistes, mais il faut comprendre que leur conception de la science, en était la cause principale. En tenant les sciences naturelles, on pouvait renverser toutes les illusions des puissants et des prêtres. En tenant les sciences sociales, on pouvait dicter à la politique son comportement ^{4/} ». La compétence sociologique ne garantit pas la clairvoyance politique et la sociologie des sciences peut parfaitement servir d'alibi à l'impuissance théorique. Dans l'ignorance évidente du statut problématique de la science chez Marx, la conception (singulière) de la science attribuée (indistinctement) aux marxistes ressemble comme deux gouttes d'eau à l'idéal scientifique maçonnique de la III^e République. Elle concerne sans doute un certain « marxisme » d'inspiration comtienne et durkheimienne. Elle concerne assez peu Marx. Si elle illustre bien l'arrogance bureaucratique, elle n'est pas sa « cause principale » ; elle contribue plutôt à la légitimation d'une alliance typiquement moderne entre savoirs et pouvoirs.

Déniant à la société comme à la nature, le droit de faire taire les dissidences scientifiques, Bruno Latour renvoie dos à dos la dictature des faits et celle de l'opinion. Le paradoxe relativiste n'est pas résolu pour autant. Qui décide, qui est le juge ? Et si nul ne décide, pourquoi des sciences plutôt que des mythes, des rites, et des magies ?

Le paradoxe logique doit devenir contradiction réelle. Controverse effective, sur la ligne de front entre science et politique, philosophie et sophistique. Comme le dit fort bien Isabelle Stengers, « la singularité des sciences n'a plus

4/ Bruno Latour, *Futur Antérieur* n° 19-20, 1993.

alors besoin d'être niée pour devenir discutable».

Le sophiste se divise alors en un sophiste sociologue, qui réduit les sciences aux conditions de leur production et ricane devant leurs idoles brisées, et un sophiste politique, qui admet des vérités plurielles, scientifiques, politiques, esthétiques, dont il s'agit précisément de penser les rapports.

Des « vérités relatives », dit Lénine.

Des « relations de vérité », dit Whitehead.

Ni la façon de faire science, ni la façon politique d'agir n'en sortent intactes. « Démoraliser l'histoire », renoncer une fois pour toutes à sa rassurante morale, au progrès garant d'un *happy end*, c'est, du même coup, la repolitiser, l'ouvrir au choix stratégique des possibles, incertitudes de la controverse, aux équivoques d'un récit sans vainqueurs ni vaincus définitifs. Lorsque l'expertise scientifique n'offre plus d'alibis politiques, un regain de politique citoyenne devient en effet nécessaire.

Le refus du dilemme entre une vérité scientifique péremptoire et l'inconstance d'un relativisme sans rivages impose un retour sur la notion de coupure épistémologique. Fondant une opposition radicale entre l'avant d'une fiction et l'après d'une science, elle s'inscrit dans la logique positiviste de disqualification de la non-science et revient, la plupart du temps, à donner le coup de pied de l'âne aux vaincus. Cette asymétrie discriminatoire devrait, en toute rigueur, frapper de nullité l'histoire des sciences. Atemporelle, la vérité ne veut pas d'histoire. La coupure inaugure son éternité incorruptible. Or, « l'expérience cruciale », arme polémique absolue,

est « probablement la scène la plus rhétorique et artificielle de l'histoire ». « Mise à mort publique et hautement ritualisée de l'hypothèse rivale », elle relève de la mise en scène *a posteriori* ^{5/}.

Énoncé de vérités, la science postule donc une part de savoir sans historique. En dépit de leurs divergences, Kuhn, Lakatos, Feyerabend, Polanyi tendent au contraire à valoriser les développements historiques au détriment des matrices logiques. Histoire et sociologie des sciences réfutent l'image d'une science céleste ainsi que l'évidence d'un progrès scientifique unidirectionnel et cumulatif. Les conflits entre théories rivales ne relèvent plus de la lutte à mort entre vérité et erreur. L'histoire des sciences suppose en effet que l'avant et l'après ne soient plus séparés par l'absolu de la coupure, mais qu'ils continuent à communiquer par la médiation de l'événement (découverte, invention, révolution). Il s'agit alors de raconter l'histoire des sciences « en mettant l'accent sur l'événement, le risque, la prolifération des pratiques » : un paradigme scientifique « célèbre l'événement ».

Le modèle dominant depuis la révolution galiléenne reposait sur quelques grands principes : d'universalité (il n'est de science que du général), d'irréversibilité temporelle, de réduction de l'ensemble à ses parties, de respect des lois, de séparation de l'objet et du sujet... Ces mêmes principes sont aujourd'hui bousculés par la recherche renouvelée d'une science des singularités, par les théories de l'organisation, par l'intérêt pour les totalités systémiques, par les désordres événementiels et les logiques chaotiques. L'heure est à la réhabilitation fort peu popperienne des sciences narratives : « Peut-être l'un des grands défis auxquels doivent répondre les sciences narratives est-il de faire reconnaître d'autres formes d'organisation

sociale et professionnelle, d'autres références culturelles, de créer de nouveaux types de contrainte qui délient les notions de rationalité et de pouvoir, qui permettent d'évaluer l'intérêt et le gain d'intelligibilité d'un récit sans exiger que ce récit ait le pouvoir de faire oublier qu'il a un auteur. [Ainsi], la science de l'évolution apprend à affirmer sa singularité de science historique face aux expérimentateurs qui, là où il n'y a pas de production de faits, ne peuvent voir qu'une activité de type collection de timbres... Chaque témoin, chaque groupe de vivants est désormais envisagé comme ayant à raconter une histoire singulière, locale. Les scientifiques ici ne sont pas juges mais enquêteurs ^{6/}. » Dans la paléontologie contemporaine, les récits darwiniens n'ont plus « la monotonie moralisante qui vouait le meilleur à triompher », mais des « trames narratives hypothétiques ».

Ces désordres scientifiques annoncent peut-être la gestation d'un nouveau paradigme. En attendant, l'ébranlement des certitudes et des arrogances passées est propice à une offensive revancharde de magiciens plus ou moins matinaux. La ligne de démarcation entre sciences dures et molles, exactes et humaines, est plus poreuse que jamais. Cette crise de longue durée appelle une nouvelle réflexivité, un retour sur la connaissance et la conscience de la science.

Une autre manière de faire science ne va pas sans une autre manière de faire de la politique. La division traditionnelle du travail entre savant et politique suppose une distinction fondatrice entre la neutralité désintéressée du premier et l'engagement responsable du second. Elle livre en réalité les sciences aux impératifs économiques et techniques, et réserve aux politiques la régulation hypocrite de la jungle marchande. Déracinée du conflit social, cette politique parlementaire en lévitation devient le domaine où s'épanouit le

^{5/} Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, La Découverte, 1992, et Isabelle Stengers, *ibid.*

^{6/} Isabelle Stengers, *ibid.*

mauvais sophiste, démagogue professionnel et négociant d'opinions. Isabelle Stengers mise sur l'autre sophiste, «le sophiste non relativiste».

En proie à ses propres antilogies, le sophiste est double comme son discours. N'ayant laissé que des lambeaux et des fragments de textes, ses vainqueurs ont eu beau jeu de le faire parler sans risque d'être contredits. Ils ont unilatéralement mis en lumière la face qui ricane, pour mieux laisser dans l'ombre celle qui raille et rit de bon cœur.

La vieille question pourtant rebondit.

Comment démoraliser l'histoire et repolitisser les vérités sans les détruire ?

Tout dépend de la façon de comprendre la formule de l'homme mesure de toutes choses, de celles qui sont et de celles qui ne sont pas. Tout dépend de la façon de comprendre l'homme (fondement individuel de sa propre vérité ou médiateur universel de tous les rapports) et la mesure (étalon, table à calculer, ou moyen terme par lequel l'hétérogène devient commensurable). Ou, plus vraisemblablement, les deux : l'humanité et l'individu enlacés dans un procès d'universalisation, où les vérités relatives se corrigent, se généralisent, se renforcent d'être démenties et contredites.

Pour cet homme mesure, toutes les mesures ne se valent pas. Dans ce corps à corps du sophiste avec lui-même, du sophiste relativiste avec le sophiste non relativiste, le premier ne désarme pas. Qui décide de la juste mesure ? Et comment s'inventent les justes mesures ?

7/ Si le sophiste pose la question politique dans ses termes modernes, rien d'étonnant à ce qu'il soit aussi, notamment avec Gorgias et sa notion de *kairos*, celui qui temporalise ses vérités. Le temps politique est en effet le temps brisé de « l'occasion favorable » et du « moment propice », du coup d'œil et de la présence d'esprit. En un mot, le temps déhanché de la décision.

Les « vérités relatives » (Lénine), les « relations de vérité » (Whitehead) déterminent des vérités critiques et non des vérités tout court, absolues, en lévitation. De même qu'il n'y a pas d'éthique transcendantale absolue, mais un devenir éthique de la politique, de la science, de l'art (par lequel se noue le rapport entre le présent et le futur, entre le singulier et le procès d'universalisations), il y a des vérités de la politique, de la science, de l'art, dont il s'agit de penser les procédures spécifiques.

Le personnage du sophiste apparaît sans doute avec le rapport marchand et le négoce salarié du savoir. Platon l'a assez souligné. C'est aussi le signe que ce savoir n'est pas le privilège d'une élite nantie, mais une activité sociale. On ne vit pas de l'air du temps. Peut-être Protagoras fut-il portefaix et Hippias confectionnait-il ses propres vêtements. Éducateur appointé, le sophiste est aussi acteur de l'invention démocratique. Parce qu'elle ne dispose d'aucun critère certain, la décision politique, modifiable et réversible, réclame explication et persuasion. Son art partagé ne connaît ni spécialistes ni professionnels. La citoyenneté qu'il incarne annonce à sa façon la cuisine de Lénine ^{7/}.

À une précision près, qui maintient toute la différence entre controverse scientifique et controverse politique. Le troisième monde de Popper ou le Parlement des choses de Bruno Latour évoquent une délibération sous contrainte d'une réalité spécifique, celle des faits ou des hybrides, qui peuplent l'univers de la communauté scientifique. En tant qu'habitants de ce monde, les savants, même lorsqu'ils divergent sur les réponses, peuvent s'accorder sur les énoncés. D'où la fécondité d'un dispositif et d'une pratique de connaissance qui passe outre les faiblesses humaines, les mesquineries, les rivalités.

En politique, un dispositif analogue est inconcevable. Conflits d'intérêts et mystifications idéologiques font originellement partie de l'énoncé des questions en débat. Il n'y a pas de politique sans rapport de force et de pouvoir. Si ce n'est dans le jargon journalistique, qui réduit la politique au cercle de ses professionnels, il n'y a pas de communauté politique comparable à la communauté scientifique, d'accord pour inscrire ses controverses dans un paradigme partagé. Le rapport d'exploitation et de domination ruine en permanence le consensus communautaire.

C'est en quoi l'idée d'un « Parlement des choses » empruntée par Isabelle Stengers à Bruno Latour laisse perplexe. Sous sa forme humoristique, il s'agit certes d'une utopie critique plutôt que programmatique. Elle contribue à démasquer le formalisme parlementaire de délibérations pour lesquelles l'expertise préalable joue le rôle de simple caution. Il s'agit bien de remédier à la fiction du citoyen nu, sans qualité, dépouillé de ses déterminations sociales et affectives et réduit à l'abstraction de l'arithmétique électorale. L'image du Parlement des choses tend cependant à étendre subrepticement à la controverse politique les modalités de la controverse scientifique. Il ne s'agirait plus seulement de faire voter, mais de concevoir des dispositifs tels que ceux dont parlent les experts puissent être présents et se prononcer par eux-mêmes. Ce parti pris de la subjectivité collective contre une universalité civique truquée n'est pas à l'abri d'une corporativisation généralisée dont Isabelle Stengers perçoit le danger lorsqu'elle évoque les ghettos « refermés sur une particularité cultivée de manière fétichiste ou revendiquée sur le mode du ressentiment ».

En réalité, la critique d'une démocratie politique étouffée entre le rôle envahissant de l'expertise et le verdict permanent du plébiscite médiatique, conduit à remettre en cause les

modes mêmes de constitution du pouvoir politique. En cherchant à rétablir le lien à la pratique scientifique en particulier et à la pratique sociale en général, Isabelle Stengers s'expose aux objections traditionnellement opposées (de Karl Kautsky à Norberto Bobbio et Claude Lefort) aux tentatives de démocratie directe ou participative : comment dégager une volonté générale d'une représentation captive d'intérêts et de conflits particuliers ? La pertinence de la question incite à préciser le contenu de « l'autre manière de faire de la politique », menacée d'en rester au stade du slogan vide. Les grands choix de société (sur l'emploi, l'écologie, les techniques reproductives, l'avenir urbain, l'égalité entre les sexes, l'immigration, les énergies) ne sauraient résulter en effet d'un dialogue entre institutions et groupes d'utilisateurs. Toutes les sphères de la vie sociale sont concernées. Au-delà de mesures s'opposant à la professionnalisation du pouvoir, il s'agit donc d'inventer les médiations permettant d'inscrire des intérêts particuliers dans un projet collectif : une république sociale autogérée exigerait au moins une articulation entre la représentation directe et participative de producteurs/utilisateurs et le rôle de partis, syndicats, associations, porteurs de synthèses politiques partielles.

8/ K. Marx, « lettre à Kugelmann », 27 juillet 1871.

9/ Nous préférons cette notion de critique et ses ambiguïtés au prestige d'une philosophie réhabilitée. Le rapport de réflexion sur l'enseignement de la philosophie, présenté en 1989 par J. Bouveresse et J. Derrida, illustre bien les équivoques de cette réhabilitation. D'une part, il récuse pour la philosophie « une position en surplomb », « supérieure à celle des autres disciplines enseignées » et se contente d'une définition évasive : « La philosophie doit intervenir comme constituant indispensable de toute formation intellectuelle cohérente, structurée et soucieuse de comporter une dimension critique à partir d'un certain niveau de savoir et de culture. » D'autre part, il revendique, comme pour toute « discipline fondamentale », un enseignement qui « respecte l'identité de la philosophie », supposant ainsi une définition normative pourtant indéfinissable de l'enseignement philosophique.

Si la science et la politique ont chacune leurs vérités et leurs temporalités propres, rien d'autre que le temps ne saurait permettre la circulation entre ces vérités et la communication entre ces temporalités : le temps de la confrontation et de la controverse démocratiques. Sans garantir la justesse de la décision, il en limite le risque d'erreur.

La réhabilitation de la philosophie, hier traitée en parente pauvre des sciences humaines, trahit la mauvaise conscience d'une pensée asservie aux causes les plus douteuses. Elle n'échappe pas à la tentation d'une « re-professionnalisation » corporative et à la revendication d'une royauté sans royaume. Le philosophe généraliste appelé au chevet d'une civilisation malade, au même titre que le psychanalyste, joue volontiers les mercenaires de l'opinion médiatique et les idéologues de la crise.

Un bouleversement de notre rationalité et du réseau entre nos différents modes de pensée est en cours. La faillite du socialisme bureaucratique et les désillusions du progrès n'annoncent pas la fin de l'histoire, mais la fin d'une histoire universelle qui promettrait une rationalisation intégrale de l'action politique, de l'organisation technique, et de l'interrogation philosophique.

« Génie du moment », la politique retrouve la responsabilité du choix.

Avec sa part de doute, la science retrouve sa réflexivité.

Devant les limites de l'expertise et de la compétence unilatérales, un besoin de totalisation pluraliste cherche à renaître. Sous couvert de fin des idéologies, la production accélérée des mythes et des croyances lui apporte aussitôt une réponse mortifère. Une théologie honteuse prend sa revanche sur une laïcisation manquée. Bigot jusqu'à la moelle, l'athéisme ma-

çonique bourgeois perpétue une religiosité dégoûtante, où les restes refroidis de sensibilité romantique se mêlent à l'admiration hétérodoxe de la performance instrumentale.

La fin proclamée des idéologies est l'opération idéologique par excellence. « On a cru jusqu'ici que la formation des mythes chrétiens sous l'empire romain n'a été rendue possible que parce que l'imprimerie n'était pas encore connue. La vérité est tout autre. La presse quotidienne et le télégramme qui en répand instantanément les inventions sur tout le globe fabriquent plus de mythes en une seule journée qu'on pût autrefois en fabriquer en un siècle ^{8/}. »

À l'époque technopolitique du câble, et du satellite, l'idéologie s'alimente en permanence à la source du fétichisme marchande et projette sa représentation fantasmatique sur sa scène mythique. Il n'y a pas moyen de lui échapper en fuyant vers les rivages accueillants d'une souriante vérité. Le combat contre l'idéologie se livre sur son terrain, en connaissance de cause : il ne saurait prétendre au triomphe d'une Science majuscule, mais, plus modestement, aux conquêtes fragiles, relatives, toujours recommencées, de la critique, de la théorie, de la stratégie.

Face à l'impuissance bornée des pensées en miette et de leurs « métiers bourgeois », la totalisation ouverte ne saurait s'en remettre à une nouvelle souveraineté exclusive de la raison, épistémologie générale (méta-science), « métaphilosophie », ou éthique comitarde. Elle exige des rencontres sans éminence ni surplomb, des controverses égalitaires, des confrontations plurielles, où circule la critique ^{9/}. Cette pensée des lisières et des bords, se distingue par ses rythmes bien plus que par son objet. On a souvent cherché à cartographier les savoirs. L'entreprise n'est pas innocente. On y voit la philo-

sophie, les sciences, la politique jouer à gagner terrain et se tailler des domaines. Si la géographie sert d'abord à faire la guerre, la cartographie des savoirs a aussi ses arrière-pensées de domination et de conquête.

« La dernière chose que l'on puisse accepter, à la télévision, à la radio, ou dans les journaux, aujourd'hui, c'est que des intellectuels y prennent leur temps ou qu'ils perdent le temps des autres. Voilà peut-être ce qu'il faudrait chan-

ger dans l'actualité : le rythme... Avant de crier au silence des intellectuels, comme on le fait régulièrement, pourquoi ne pas s'interroger sur cette nouvelle situation médiatique ? Et sur les effets d'une différence de rythme ¹⁰ ? » Face à l'emballement de l'actualité et à sa production pressée, il serait grand temps, comme le suggère Derrida, de changer d'angle. De distinguer les modes de savoir, non par leur espace privatif, mais par leurs temporalités propres.

Par leurs différences rythmiques. Où se font entendre les désaccords d'une pensée qui, sans sortir de son présent, prend ses distances envers son temps ; les discordances d'une pensée à contretemps, mécontemporaine à sa propre actualité, creusant sa différence à l'intérieur de la science ou de la politique, sans changer pour autant de terrain.

Parution non retrouvée, 1994

¹⁰/ J. Derrida, « La Déconstruction de l'actualité », *Passages*, septembre 1993.