

« **La pharmacie d'Isabelle Stengers : politiques de l'expérimentation collective** »,
Revue Internationale des Livres et des Idées n° 10 (mars 2009), p. 19-23

La pharmacie d'Isabelle Stengers. Politiques de l'expérimentation collective

À propos de Isabelle Stengers, *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*, Paris, La Découverte, « Les empêcheurs de penser en rond », 2009, 210 p., 13 €

Par Yves Citton

Le groupe d'indie rock américain Sebadoh a intitulé un de ses albums *Harmacy*: le "P" initial de la Pharmacie délabrée était tombé, n'annonçant plus désormais qu'un commerce de dommages (*harm*). C'est pour nous aider à nous repérer dans un monde en délabrement, où tout remède peut à tout instant devenir *poison*, qu'Isabelle Stengers propose un livre qui a valeur de manuel de survie, frayant les voies de luttes politiques et d'expérimentations collectives indispensables pour quiconque espère résister à la barbarie qui vient

Comment se comporter face à l'incertitude, dans un monde marqué du sceau de la complexité ? Après avoir abordé cette question en tant qu'historienne des sciences, Isabelle Stengers l'a de plus en plus explorée dans sa dimension politique. Son nouveau livre la dramatise en la plaçant sous le signe du désastre écologique annoncé, qui impose de la traduire en une interrogation aussi urgente que pratique : comment se bricoler une chance de survie qui permette à la fois d'éviter les catastrophes écologiques qui nous menacent¹ et de résister à la barbarie des réponses politiques qui prétendent illusoirement nous les faire esquiver ? Dans cet essai politique comme dans ses études d'histoire des sciences, Isabelle Stengers articule sa réponse en sollicitant la notion d'expérimentation : rien ne nous « sauvera », sinon notre capacité à bricoler ensemble des *dispositifs de tâtonnement*.

Que les « catastrophes » et la « barbarie » en question ne soient jamais clairement définies importe finalement assez peu. À travers ce livre important (malgré ou peut-être *avec* ses quelques inélegances²), Isabelle Stengers ne cherche pas à catégoriser des risques ou à conceptualiser des tendances. Comme dans *La Sorcellerie capitaliste* qu'elle avait publié en 2005 avec Philippe Pignarre, elle tente avec courage de sortir des modes de discours établis pour retrouver une puissance incantatoire de la parole. Les saccages que le régime de développement capitaliste impose à notre milieu vital et à nos modes de socialisation relèvent de phénomènes d'envoûtement³, face auxquels la rassurante pureté du concept a moins d'efficacité que le geste désarmant du rebouteux. Il n'est pas question de dissertar doctement ou élégamment selon les règles de l'intellect : il s'agit de *conjur*er un devenir qui risque d'absorber toute possibilité de pensée.

Un appel à l'expérimentation collective

Au lieu de faire étalage de sa science, Isabelle Stengers s'est visiblement efforcée de produire un livre accessible à tous, directement adressé au cœur de notre désarroi contemporain : « *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 qui 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 » (18). À nous tous qui nous sentons vivre dans cet état de suspens, oscillant entre un souci au bord du désespoir, une inconscience grevée de toutes les culpabilités, un désir d'engagement pavé des meilleures intentions et une paralysie cautionnée par toutes les lucidités, Isabelle Stengers ne prétend guère proposer autre chose que quelques bouts de ficelle et quelques perspectives d'encordage. Si nous sommes encore « suspendus », c'est que quelque chose nous retient de la chute au-dessus de l'abîme. Apprenons à reconnaître à quelles cordes nous pendons encore ; découvrons comment les renouer entre elles de façon à nous éviter le gouffre et à nous tirer de ce mauvais pas. Cela ne se fera pas « tout seul » : ni par la magie du marché capitaliste, ni par une prestation en solo. Si cela peut se faire, c'est en comprenant, en valorisant, en protégeant et en promouvant activement ce qui nous attache les uns aux autres ainsi qu'aux parois des montagnes où nous sommes encore fragilement suspendus.

Pour ce faire, on peut commencer par s'inspirer de ceux qui « n'agissent pas au nom d'un souci coupable de leur « empreinte écologique », mais expérimentent ce que cela signifie de trahir le rôle de consommateur confiant qui nous est assigné » (20). Pas besoin de tout inventer à partir de rien : nous sommes les héritiers d'« une histoire de luttes menées contre l'état de guerre perpétuelle que fait régner le capitalisme » (19). Il y a déjà parmi nous des « objecteurs de croissance » (21) dont au moins certaines pratiques (sinon tous les présumés) peuvent nous tracer quelques issues. Il y a surtout de riches leçons à tirer de « l'événement OGM » qui a montré l'exemple en permettant à des activistes (faucheurs de maïs ou spécialistes du droit, arroseurs de *grassroots* ou experts prêts à trahir la Science) de se mobiliser autour d'une cause commune qui leur a donné l'occasion de mettre les bâtons dans les roues de la puissantisissime machine à profits nommée Monsanto (38-48).

Du point de vue que met en place Isabelle Stengers, la question de la nocivité « réelle » (c'est-à-dire « déjà scientifiquement constatée ») des OGM n'est que très secondaire. Ce qui compte, c'est la procédure qui peut être mise en place face à la perception d'un danger catastrophique. Le noyau central de cette procédure, qui constitue notre encordage de survie dans un monde qu'aucune divinité n'a préformaté pour notre béatitude, consiste en *l'expérimentation collective*. Face à une question donnée (la dangerosité de telle technologie, les mesures à prendre envers elle), la réponse particulière compte moins que la capacité à fabriquer collectivement des réponses. « Une réponse n'est pas réductible à la simple expression d'une conviction. Elle se fabrique » (135). Ce livre est important pour la redéfinition expérimentaliste qu'il propose de la lutte politique à l'âge du capitalisme tardif : « 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. 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. [...] 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 » (199-200).

Nommer Gaïa

Même si son succès reste toujours suspendu à un fil des plus fragiles, cette expérimentation collective ne se mène jamais au milieu de nulle part, mais doit au contraire toujours se définir en fonction d'un certain contexte, qui conditionnera ses possibilités de réussite. Pour définir le

contexte dans lequel s'inscrivent nos luttes politiques contemporaines, Isabelle Stengers nous propose *une formule de rebouteuse* qu'elle sait parfaitement être « provocatrice ». À cet environnement qu'il serait trompeur de nous figurer simplement « autour de nous », à cette planète dont nous habitons la surface éminemment limitée, elle propose de donner un nom (aux limites du mysticisme et de la magie), celui de *Gaïa*. Il y a provocation dans cette nomination parce que le terme a déjà été popularisé (ainsi qu'abondamment critiqué) à l'occasion de l'usage qu'en ont fait James Lovelock et Lynn Margulis, il y a près de quarante ans. Passant outre aux malentendus possibles, Isabelle Stengers reprend cette dénomination antique de la Terre pour retrouver la brutalité qui caractérisait les divinités primitives (pré-olympiennes) du monde grec : fille du Chaos, mère du ciel, de la mer et des montagnes, Gaïa faisait partie de ces entités primitives menaçantes, dénuée de toute volonté et donc de toute bienveillance envers les humains (comme le Dieu-Nature spinoziste).

Notre rapport à la catastrophe reçoit dès lors une mise en formule qui « *nomme Gaïa comme « celle qui fait intrusion »* », ce qui revient à « *la caractériser comme aveugle, à la manière de tout ce qui fait intrusion, aux dégâts qu'elle occasionne* » : « *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* » (49). Même si la formule sent le vieux grimoire, « *nommer Gaïa et caractériser en tant qu'intrusion les désastres qui s'annoncent* » relève « *d'une opération pragmatique* » (49) : le geste de nomination tire sa valeur non de son adéquation à une réalité qui lui préexisterait, mais des effets qu'il est appelé à produire à travers son utilisation. Ces effets en aval du geste de nomination consistent surtout à nous déprendre de toute confiance excessive envers trois puissances complices de la sorcellerie capitaliste : l'Entrepreneur, l'État et la Science.

« *Le mode de transcendance du capitalisme n'est pas implacable, seulement radicalement irresponsable, incapable de répondre de rien* » (63). L'Entreprise (de même que son mauvais génie, l'Actionnaire) cherche le profit de la même façon que le scorpion cherche à traverser la rivière sur le dos de la grenouille : comme l'ont démontré (pour la énième fois) les divers épisodes de la dernière crise financière, l'Entreprise est structurellement obnubilée par les perspectives de profit qui brillent sous le nez de son court (ou au mieux de son moyen) terme. Tant que des véhicules tels que les Hummers *se vendent* (parce que de belles et coûteuses images en répandent activement le désir), il y aura des General Motors pour les *fabriquer*, même s'il est patent que cette fabrication relève de la plus parfaite absurdité écologique. Comme le scorpion sur le dos de la grenouille, l'entreprise ne peut pas s'empêcher de suivre l'aiguillon de sa nature. Comme Gaïa, donc, le capitalisme en tant que système est constitutivement indifférent aux désastres qu'il peut produire sur les sociétés humaines (dans le long terme) : *irresponsable*.

Irresponsable, mais non sans réaction : pour le meilleur comme pour le pire, « *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* » (65). General Motors vendra des turbines éoliennes au lieu de Hummers. Ici encore, on peut croire que cette fuite en avant n'aura pas de limites (de même qu'on peut croire au Père Noël). Ou alors on peut se demander ce qui a permis qu'elle ne nous entraîne pas encore vers l'abîme (de même qu'on peut se demander qui s'est déguisé pour mettre des cadeaux sous le sapin pendant la nuit).

Répondre à l'intrusion de Gaïa sur un mode qui ne soit pas barbare

« *Face à l'intrusion de Gaïa, il ne faut pas davantage se fier à l'État. [...] Il ne s'agit pas pour autant de dénoncer l'État comme complice, voire émanation directe du capitalisme* » (91-92), mais de comprendre que l'État et l'Entreprise se sont développés en régime capitaliste sur un mode de complémentarité solidaire qui a eu pour conséquence de « *faire le vide* » autour d'eux, de « *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* » (96). C'est

précisément à ce vide que se mesurent les progrès de « la Barbarie qui vient » – pour autant qu'on puisse en juger, et même si ce terme de « barbarie » peut apparaître comme bien plus problématique que celui de Gaïa⁴. En s'épaulant mutuellement, l'État et l'Entreprise, l'un par des procédures de surveillance et de normalisation, l'autre par la logique d'une concurrence tous azimuts, tendent à laminer cela seul qui pourrait nous permettre de faire face à l'intrusion de Gaïa : notre capacité d'expérimentation collective orientée vers des formes de vie non seulement soutenables, mais moins injustes et moins mutilantes.

Le véritable problème est de « répondre [à l'intrusion de Gaïa] sur un mode qui ne soit pas barbare » (113). Il est aussi important de veiller à éviter les conséquences sociales du désastre que de veiller à éviter le désastre lui-même (qui relèvera peut-être de l'inévitable). Mais surtout, la Barbarie à venir pourra se manifester aussi bien dans la résignation au malheur affectant des populations bien nourries que dans les pogroms ensanglantant des migrants chassés de chez eux par les catastrophes climatiques. La Barbarie a déjà triomphé, dès lors que l'intolérable ne suscite plus de réactions d'indignation ni d'aspirations à « un autre monde possible », moins révoltant et moins menacé que celui-ci. « Que l'on ne me demande pas quel « autre monde » sera possible, qui soit devenu capable de composer avec [Gaïa]. 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 » (60). Ce dont on peut tirer au moins une définition dérivée : sera « barbare » tout ce qui diminue la capacité humaine à lancer des expérimentations collectives visant des formes de vie plus justes et plus épanouissantes.

Or cette Barbarie passe désormais par un vecteur inattendu qui fait l'objet des critiques les plus aiguës du livre d'Isabelle Stengers : *la Science* (qu'elle s'efforce de distinguer des « pratiques scientifiques », telles qu'elle a pu les étudier en tant qu'historienne des sciences). « La Science » est ici épinglée en tant que recours argumentatif utilisé dans le débat politique, avec la complicité fréquente des scientifiques eux-mêmes, pour invalider les savoirs, les revendications et les aspirations provenant de ceux qui s'efforcent de résister à la Barbarie.

Pour paralyser ces résistants, une telle Science a régulièrement recours à deux formules magiques : « Ceci n'est pas prouvé ! » et « Mais ce serait la porte ouverte à... » (86, 155). Les méfaits (biologiques) des OGM n'ont pas (encore) été scientifiquement établis (même si les effets des nouvelles dépendances économiques des agriculteurs envers Monsanto ont été dûment documentés) : donc vos préoccupations écolo-intégristes n'agissent que des fantômes ! Autre variante : bien sûr que nul ne peut garantir qu'aucune centrale nucléaire ne connaîtra jamais d'accident gravissime (et cela d'autant moins qu'une certaine ville d'Ukraine en porte toujours les stigmates) : mais s'il fallait se soumettre aux contraintes du risque zéro, ce serait la porte ouverte à toutes les contestations, et la porte fermée à tout « progrès » !

Telle qu'elle est affichée par les Experts qui tiennent ce type de discours, la Science se fait complice de la Barbarie. De belles pages du livre proposent le terme de « rentiers des Lumières » (143) pour épingler ceux qui conçoivent ainsi « la Science » comme emportée de façon *non ambivalente* dans l'épopée humaine d'un Progrès de la Raison sur les illusions des croyances. De tels rentiers s'enorgueillissent de défendre « un droit au blasphème » (contre les superstitions intégristes), sans paraître se douter que, pour les philosophes des Lumières comme à l'époque actuelle, « 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 » (143). En réifiant l'opposition entre la Science et les illusions, en déchaînant de façon indiscriminée les pouvoirs corrosifs de la critique, ces rentiers en arrivent non seulement à nier aveuglément des problèmes destinés très prochainement à nous crever les yeux (le nucléaire), mais ils tendent aussi à détruire – depuis deux siècles – quantités de pratiques collectives qui, pour rester inexplicables dans leur fonctionnement (« non-prouvées »), n'en sont pas moins (partiellement) efficaces dans la solution des problèmes concrets auxquels sont

confrontés les humains. Pour n'être *pas* « scientifique », l'art du rebouteux n'en est pas moins *réel*, dès lors qu'il permet de soulager effectivement les souffrances d'une partie des patients. Face à l'intrusion de Gaïa qui sollicite l'urgence d'expérimenter ou de retrouver des pratiques collectives nous permettant de répondre de façon non barbare aux désastres qui nous menacent, la Science et ses Experts sont à considérer comme la source d'autant de problèmes que de solutions.

Un manuel de résistance à la barbarie

Face aux dévastations dont nous menace l'intrusion de Gaïa, comment résister à l'incurie que promeuvent ensemble la logique à court terme du capitalisme et les cécités (ainsi que les peurs) d'un État qui ne veut reconnaître de validité qu'à ce qu'aura entériné la conception mutilante des savoirs érigée en absolu par la Science ? L'intérêt principal du livre d'Isabelle Stengers est de proposer un petit manuel de survie en milieu hostile, qui est aussi et inséparablement un manuel de lutte politique et d'expérimentation collective. J'en tirerai la quintessence sous la forme de *huit maximes* d'ordre tactique :

1. Fuir toute opposition frontale : « *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* » (177).

2. Refuser de se mettre à la place de « nos » responsables : Isabelle Stengers désigne comme « *'nos' responsables* » « *ces têtes pensantes de l'humanité chargées de mener le troupeau humain vers le progrès* » (77). Face à ce « pouvoir pastoral », dénué de toute légitimité dès lors que ces pasteurs « *ne nous guident « vers » rien* » (154), elle nous invite à ne ressentir ni confiance induite, ni sentiment de déception, ni hostilité de principe, mais simplement « *de l'apitoiement* » (37). Le plus important est de résister à la formule magique par laquelle ils tendent à neutraliser notre puissance d'expérimentation collective : « *Que feriez-vous à notre place ?* » (158). Nos responsables « *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* ». La réponse doit être ferme sur ce point : « *Nous ne sommes pas à votre place !* » (166) et ne voulons surtout pas y accéder. Les solutions satisfaisantes viendront d'une *reconfiguration des places*, non d'une *substitution des personnes*.

3. Dénoncer tout vocabulaire relevant de la gouvernance : « *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* » (66).

4. Développer un art de faire attention, qui passe par un art du *pharmakon* : la confiance induite qui est trop largement placée dans les progrès de la Science et dans la capacité à s'auto-régénérer du capitalisme participe d'un « *droit de ne pas faire attention* » (74). Face à ce droit illusoire, Isabelle Stengers se rapproche des politiques du *care* pour nous inviter à développer un art du faire-attention : « *Si art il y a, et non 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* » (76). L'auteure reprend à Derrida l'ambivalence constitutive de la notion de *pharmakon* – qui désigne en grec ce qui « *peut être aussi bien, selon le dosage et l'usage, remède et poison* » (129) – dont elle fait le point de touche de toute pensée du risque : « *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 (la récupérer)* »

(136). À la fois attentive et méfiante envers les formules du type « *Mais cela pourrait être dangereux !* » (130), elle souligne que « *l'art du pharmakon propose au contraire à ceux qui posent le diagnostique « ce pourrait être dangereux » de reconnaître que l'objection les engage, les rend parties intégrantes du processus de fabrication* » (135). L'incapacité à penser l'ambivalence fondamentale de toutes les ressources dont on peut se servir est en effet aussi dangereuse que l'insouciance ou la paranoïa : « *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* » (134).

5. Apprendre à identifier les méfaits propres à la Bêtise : reprenant une périodisation deleuzienne qui fait du xvii^e siècle une lutte contre *l'erreur*, du xviii^e siècle un combat contre *l'illusion* et de la période moderne un corps à corps intime avec *la bêtise*, Isabelle Stengers décrit cette dernière comme quelque chose qui « *s'empare de nous* » – « *tout particulièrement de ceux qui se sentent en position de responsabilité* » (153) et de « *ceux qui se vivent comme les héritiers-rentiers des Lumières* » (159). La bêtise ne relève pas d'une nature, d'un état ou d'une condition, mais du *nouage* momentané d'une certaine *position* avec une certaine *parole*. « *La bêtise est active, elle se nourrit de ses effets, de la manière dont elle démembré une situation concrète et dont elle détruit la capacité de penser, d'imaginer de ceux et de celles qui envisagent des manières de faire autrement, les laissant stupides ou enragés (ce qui la confirmera : vous voyez, avec ces gens-là, c'est la violence)* » (157).

6. Concevoir la capacité de penser comme résultant d'un dispositif collectif producteur d'égalité : résister à la bêtise implique de « *s'engager 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* » (171). C'est ainsi qu'on dira « *non pas « je pense » mais « quelque chose me fait penser »* » (171). Penser est donc une affaire de dispositif collectif, ce qui ne « *doit pas présupposer une égalité postulée, mais traduire des opérations de production d'égalité entre participants* » (186). L'exemple des « *jurys citoyens* » illustre ce type de « *dispositif qui réussit à rassembler les participants autour d'une « cause commune », c'est-à-dire qui réussit à donner à cette cause le pouvoir de les « mettre à égalité »* » : « *c'est la situation « questionnante » qui, lorsqu'il y a réussite, produit l'égalité, c'est-à-dire la capacité de « simples citoyens » à participer à des jurys. [...] 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. [...] Nous avons besoin d'expérimenter de tels dispositifs, d'apprendre ce qu'ils requièrent, d'en raconter les réussites, les échecs et les dérives* » (180-181).

7. Cultiver une attention critique tout en se défiant du danger des attaques critiques : un des moments les plus originaux du livre consiste en une *critique de l'activité critique* produite par les rentiers des Lumières, qui en font « *une fin en soi qui nous singulariserait parmi tous les peuples, nous les héritiers des Lumières* » (142). « *La critique, qui fut certes remède, est devenue poison* » (147). La critique devient poison « *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* » (148). « *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* » (144). Aux rentes narcissiques facilement gagnées par *l'attaque critique*, Isabelle Stengers n'oppose bien entendu pas une naïveté indiscriminée, mais une *attention critique* relevant de l'art du *pharmakon* : « *il n'est plus alors question d'illusions à vaincre, mais bien plutôt de 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* » (151).

8. Cultiver un nouvel art du récit diffusant les histoires techniques des expérimentations réussies : « nous avons désespérément besoin d'autres histoires, 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, [...] bref des histoires qui portent sur le penser ensemble comme œuvre à faire » (173). On le voit, tout le livre déplace la question « Quel autre monde est possible ? » en proposant un pas en deçà, pour se demander plutôt « Comment inventer un autre monde possible ? ».

Le statut du capitalisme cognitif et les particularités du commun

Outre cette série de suggestions pratiques, le livre d'Isabelle Stengers engage également des débats avec quelques-uns des positionnements qui servent de repères dans le champ politico-philosophique contemporain. Quoique parfois de façon un peu rapide, ce travail de démarquage conduit en plusieurs points à esquisser des débats théoriques riches d'implications plus larges. Je n'en prendrai à témoin que les quelques pages consacrées à la critique du « capitalisme cognitif » théorisé par Antonio Negri, Yann Moulier Boutang, Antonella Corsani ou Carlo Vercellone (entre autres).

Isabelle Stengers propose d'opposer deux façons de rendre compte de ce qui a permis aux « informaticiens » de mieux résister à la barbarie que ne l'ont fait le reste des « scientifiques ». Elle fait référence par cela aux combats qui ont eu lieu autour des logiciels libres et aux luttes menées contre les tentatives de nouvelles enclosures portant sur les droits de propriété intellectuelle des fichiers téléchargeables – et ici comme dans le cas des OGM, la question de savoir jusqu'où ces combats ont été (ou non) couronnés de succès n'est pas de première importance. Selon l'hypothèse du capitalisme cognitif, telle que la résume très succinctement l'auteure, « la révolte des informaticiens » illustrerait la nouvelle puissance d'un « prolétariat de l'immatériel, mobile et autonome », dont le capitalisme aurait besoin pour produire de nouvelles richesses à l'âge de l'économie de la connaissance, mais dont il lui serait de plus en plus difficile de capter la plus-value, celle-ci tendant à être de plus en plus diffuse au sein du corps social. Ce qui serait productif désormais, en dessous de et au travers de l'informaticien, ce serait *l'ensemble du corps social* qui nourrit l'estomac, l'intelligence, la stabilité affective et la créativité de « l'innovateur ». « Le « capitalisme cognitif », dans la mesure où il exploite un langage permettant la communication de tous avec chacun, bénéficie à tous, ferait exister ici et maintenant ce qui serait « commun » aux humains, un commun foncièrement anonyme, hors qualité et propriété » (106).

À ce récit du capitalisme cognitif, Isabelle Stengers reproche de relever d'un « théâtre des concepts » qui fonctionne « à long terme, voire à terme indéfini ». En rhabillant l'ancien prolétariat sous le nouveau costume du cognitariat, ce récit resterait prisonnier du « mode épique » d'une nécessité historique rassurante et pratiquement démobilisante. Dans le rôle de l'agent émancipateur universel, le cognitariat ainsi théorisé promet de faire implorer le capitalisme en rendant impraticable la captation d'une productivité de plus en plus diffuse et de plus en plus immatérielle. Une telle théorisation, aux yeux d'Isabelle Stengers, ne saurait survivre à la nécessité de nommer l'intrusion de Gaïa : « 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 ? » [d'émancipateur], 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 » (109).

Intéressante en elle-même (quoique discutable et méritant d'être discutée), une telle critique a toutefois pour intérêt principal de déboucher sur un problème théorique à la fois plus

profond et plus précis : *sur quel « commun » doit-on envisager la résistance à la barbarie ?* Au récit proposé par les tenants du capitalisme cognitif, Isabelle Stengers oppose en effet un autre récit pour rendre compte de la résistance des informaticiens. Ce que leur lutte exprime, ce n'est plus l'émergence d'un cognitariat censé se généraliser (dans le long terme) à l'ensemble des formes de productivité, mais ce sont des formes très particulières de collaboration qui constituent la tradition propre de leurs pratiques communautaires. Selon ce second récit, « *les informaticiens 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. [...] 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* » (108).

Ce sont bien deux conceptions du commun qui s'esquissent autour de cette question : « *le capitalisme « cognitif » ne s'approprie pas de l'inappropriable, mais détruit (et 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 »* » (109). Concevoir la lutte politique comme une expérimentation « par le bas » (*grass root*, « mouvement d'usagers ») implique de prendre la mesure précise du terreau qui est appelé à la nourrir : promesses potentielles d'une communauté du quelconque ou résistances propres aux particularités des communautés constituées ? Bien commun anonyme, nomade et global, ou bien commun inéluctablement territorialisé ?

Plutôt que sur une alternative exclusive et simpliste à dépasser (entre « universel » et « particulier »), la question mérite de déboucher sur l'articulation d'un *double niveau du commun* : les collaborations qui nous font vivre et les expérimentations dont dépendent nos chances de survie sont toujours à concevoir sur le double plan (différencié) des *nécessités de structure* qui régissent un commun partagé à l'échelle de la planète (et qu'il faut penser dans le long terme) et des *communautés de pratiques* qui y spécifient nos formes de vies actuelles, héritières de traditions passées (toujours collectives, particulières, appropriées et territorialisées).

Si le cadre conceptuel proposé par l'hypothèse du capitalisme cognitif aide à penser le premier niveau (relatif aux nécessités de structure), le livre d'Isabelle Stengers nous aide à mesurer l'importance du second (relatif à la constitution des communautés d'expérimentation). Même si elle est appelée à se décliner sur des modalités particulières selon le niveau considéré, c'est bien une même question qui se pose aux deux niveaux, et qui est au cœur de la réflexion esquissée par cet ouvrage : « *Comment pouvons-nous « faire milieu » sur un mode qui aidera ce qui se risque dans l'existence ?* » (136).

1 Sur les problèmes que pose le discours catastrophiste, je renvoie à mon article paru dans le numéro 9 de la *Revue Internationale des Livres et des Idées* (janvier 2009), « La passion des catastrophes », p. 7-11.

2 Les esthètes pourront regretter que son style flirte avec les tâtonnements du parlé, que ses chapitres s'enchaînent à l'aveugle sans titres ni table des matières et que ses arguments se laissent parfois ballotter sans grande attention portée à la rigueur des définitions ou à la fermeté des enchaînements. La question reste ouverte de savoir si l'urgence et l'importance du propos suffisent à discréditer de tels soucis d'élégance.

3 Pour une autre analyse récente du capitalisme en termes d'envoûtement, voir le tout nouveau livre de Frédéric Neyrat qui approche cette question à partir d'une réflexion sur Antonin Artaud, Frédéric Neyrat, *Instructions pour une prise d'âmes. Artaud et l'envoûtement occidental*, Strasbourg, Éditions de la Phocide, 2009 : « Le bio-colonialisme est de l'ordre de l'envoûtement, il empêche le vivant d'être vivant, il empêche de vivre. C'est pour cela que, dans une telle situation, le geste politique fondamental, c'est d'empêcher ce qui nous empêche de vivre. [...] *L'envoûtement, c'est un nom pour la politique.* Et le terme

de « politique » se justifie pour nous en ceci que ce que nous permet de comprendre Artaud, c'est la contingence d'une civilisation. Une civilisation agit comme structure, et la structure comme esprit... » (p. 65 et 72).

4 Outre la permanence souterraine de l'assimilation antique du « Barbare » à l'étranger (celui qui ne parle pas grec), le terme conserve des relents nauséabonds de son appropriation hautement médiatisée par la secte des « nouveaux philosophes » dans leur croisade contre « le totalitarisme » des années 1970. La pensée d'Isabelle Stengers ne se compromet bien sûr nullement avec ces effluves malodorantes, mais l'inertie des connotations véhiculées par les mots de la tribu dépasse les meilleures intentions des locuteurs.