

Une politique de l'hérésie

entretien avec Isabelle Stengers

Réalisé par Stany Grelet, Philippe Mangeot & Mathieu Potte-Bonneville

*Isabelle Stengers aime rappeler à ses interlocuteurs français qu'elle est belge : « J'essaie, dit-elle, de faire bafouiller le rapport un peu trop direct que les Français entretiennent avec l'universel. » La remarque, accompagnée d'un rire, est la variation d'un motif qui parcourt tout son travail : Isabelle Stengers demande avant tout qu'on baisse un peu de ton. Depuis la publication, en 1979, de *La Nouvelle alliance*, co-écrit avec le prix Nobel de chimie Ilya Prigogine, elle n'a cessé de combattre toutes les formes de disqualification péremptoire - des sciences entre elles, de savoirs canoniques vis-à-vis des savoirs dominés, des experts vis-à-vis des citoyens, etc. Aussi a-t-elle lutté sur deux fronts : en rappelant aux savoirs dominants les conditions matérielles et historiques de production des vérités qui sont les leurs ; en donnant de l'écho aux savoirs dominés, qu'ils soient issus de cultures traditionnelles - les sorciers -, qu'ils aient été écartés au profit d'autres pratiques - l'hypnose -, ou qu'ils fassent l'objet d'une élaboration collective - les usages de drogues.*

L'effet de liste donne une idée à la fois de l'intérêt et de la perplexité que suscitent chez nous les textes d'Isabelle Stengers. Intérêt pour une éthique politique qui refuse toute espèce d'arrogance ; pour une attention aux savoirs minorisés et aux mécanismes d'empowerment par lesquels ils s'insurgent ; pour un engagement politique à la fois constant et mobile, auprès des junkiebonden néerlandais, du Collectif sans ticket de Bruxelles ou des militants anti-OGM. Mais perplexité face au sentiment que tous les objets en viennent à s'équivaloir, pourvu qu'ils sentent le soufre : le pragmatisme à la hollandaise et le culturalisme de Tobie Nathan, le néo-paganisme américain et l'écologie politique, la contestation de l'expertise médicale par des groupes de malades du sida en Europe et la contestation des thérapies occidentales par des religieux en Afrique. Bref, peut-on généraliser une politique de l'hérésie ?

Mais c'est la gratitude, pas l'aigreur, qui a donné à l'entretien qui suit, à l'occasion, l'allure du débat, voire du désaccord. Nous devons à notre interlocutrice de ne pas la traiter comme une autorité - pas par méfiance pour le savoir qu'elle propose, ni même par fidélité à celui dont nous venons (après tout, le risque de la généralisation pèse aussi sur la « politique des minorités » dont Vacarme cherche le fil), mais pour être à la hauteur de celui qu'elle appelle. La pensée d'Isabelle Stengers est rare en ce qu'elle accueille la divergence et s'expose à l'usage, non pas après coup, d'une manière mondaine, mais par son objet même, d'une manière plus risquée et plus belle. La politique comme politesse, en somme, plutôt que le contraire.

On observe une sorte de constance dans votre travail : un effort de lecture politique des sciences, un intérêt pour les « hérétiques » contre les autorités du savoir... Cette constance, la revendiquez-vous ?

C'est sans doute un effet d'obstination. Je me souviens encore d'une de mes émotions de jeune chercheuse. Je n'avais pas encore écrit *La Nouvelle Alliance* [1], on m'avait demandé un petit topo sur « épistémologie et politique ». Je me suis demandé pendant des

semaines ce que j'allais bien pouvoir dire. J'avais lu Thomas Kuhn [2], et je n'y avais vu qu'une bonne description du type de formation scientifique que j'avais abandonnée. Et tout d'un coup - mais ça ne m'a plus lâchée depuis - je me suis rendue compte qu'il y avait une politique dans Kuhn : une pensée de la loi et de l'ordre.

À l'époque, j'ignorais encore que j'avais bifurqué vers la philosophie, après la fin de mes études de chimie, pour des raisons qui étaient également politiques. J'avais été déçue, certainement, mais il avait fallu un déclencheur : la lecture des *Somnambules* d'Arthur Koestler, qui parle de la transformation des conceptions du ciel et du cosmos, depuis les Anciens jusqu'à Newton, et qui se conclut par une mise en cause de la mécanique quantique. Koestler suppose que la physique quantique est dans un état aussi instable que l'était l'astronomie des épicycles née à Alexandrie : qu'elle attend un nouveau Kepler. Je venais de suivre des cours de mécanique quantique et je n'en avais rien soupçonné. Je me souviens m'être dit que s'il arrivait un nouveau Kepler, je serais du côté de ceux qui n'y comprennent rien. Je venais de comprendre que le type de formation que j'avais reçue ne m'éveillait pas aux questions ; elle me rendait simplement capable de résoudre ce que Kuhn appelle des puzzles, des casse-tête, des problèmes « normaux ».

C'est donc plus tard que j'ai vu qu'il y avait aussi là une question politique : la notion de « discipline » est liée à la structuration des communautés scientifiques. Sans doute les rend-elles efficaces et productives ; mais elle les empêche de penser, et de prendre du recul, elle les voue à la compétition et au refus de tout ce qui pourrait « faire perdre du temps ». Et puis de proche en proche, j'ai découvert de nouvelles questions, et rencontré des gens qui peuvent faire passer de la déception à l'intérêt, faire d'une déception une nouvelle prise qui permet de donner du sens.

Dans ma trajectoire, tout s'est donc un peu passé au jugé. Sa continuité tient peut-être à ce qu'on pourrait appeler une obstination dans la politique des occasions (*ruses*). Je me suis un jour comparée à une amibe qui se reconstitue autour de pseudopodes, là où un pseudopode a détecté une nouvelle source de nourriture. On peut se dire : tiens, elle suit un projet. Mais non : elle agit par réorganisations successives autour de ce qu'elle découvre « bon à penser ».

N'y a-t-il pas toutefois un moment où cette obstination devient un projet - inciter les sciences, en particulier celles que l'on dit « dures », à la douceur, leur interdire la *disqualification*, aussi bien entre elles que face au citoyen ?

Il y a eu pour moi deux événements importants. D'abord, ma rencontre avec Léon Chertok [3]. Lui avait besoin d'un soutien dans sa propre entreprise hérétique - il s'intéressait à l'hypnose, que l'on a si souvent considérée avec dérision - quant à moi, j'ai vu là l'occasion d'aborder la question des savoirs scientifiques à partir de ce qu'ils rejettent, mais j'avais un motif un peu plus pervers : après la co-écriture de *La Nouvelle Alliance* avec Prigogine, j'ai été un peu atterrée par l'intérêt manifesté par des psychanalystes, qui ne correspondait pas au type d'intérêt pour la physique que nous avions voulu susciter. Certains d'entre eux s'étaient mis à voir dans le cours de l'analyse des « bifurcations », des « structures dissipatives » avec un manque de goût assez inquiétant qui témoignait de leur fascination pour les « sciences dures ». Quitte à transformer en simples métaphores, ce qui oblige les physiciens à penser. Or pour les métaphores, je préfère Borges, et son « jardin aux sentiers qui bifurquent ». En matière de métaphores, la littérature est tout de même plus riche que les modèles de physique.

Surtout, c'était à l'opposé des raisons pour lesquelles j'avais participé à l'écriture de *La Nouvelle alliance*. Je voulais qu'on cesse d'honorer l'autorité de la physique, que l'on s'intéresse plutôt à la manière dont des exigences de pertinence pouvaient amener à la production et à la transformation de ses questions et de ses modes de description. Et voilà que la physique redevenait plus fascinante que jamais ! Travailler avec Chertok, c'était me rendre incontestable pour ces gens...

L'autre événement a été la rédaction de *Drogues. Le défi hollandais* [4]. Ici encore, c'est une affaire de rencontre et d'occasion : un ami, Olivier Ralet, travaillait dans une association néerlandaise d'aide aux toxicos ; il me racontait ce qu'il observait dans le cadre des « cercles d'expertise ». Et c'est alors, à partir de ce cas précis, que j'ai commencé à penser, non plus seulement la production des savoirs académiques, tels que Kuhn les avait décrits, mais la question de l'expertise, et la question de ce que les Américains appellent l'*empowerment*. J'aime bien ce terme, il est intraduisible : c'est à peu près ce que Guattari appelait « production collective de subjectivité ».

Avec les *Junkiebonden* [5], puis, en France, avec les associations d'auto-support des usagers de drogues, on a affaire à un événement qui concerne à la fois la politique et les savoirs, indissociablement. C'est à partir de là que j'ai été convaincue qu'on ne pouvait penser le rôle des savoirs scientifiques dans la société sans poser la question de « l'événement démocratique » par excellence que constitue la production active de savoirs par des groupes politiquement engagés. Ces groupes sont seuls capables aujourd'hui d'obliger des scientifiques à admettre qu'ils ont à prendre part à un problème au lieu de prétendre le définir.

Chaque fois, l'événement qui occasionne une bifurcation ou une radicalisation de votre trajectoire est une rencontre ?

C'est une rencontre en effet, avec des personnes vivantes, ou avec des personnes écrivantes. Koestler est le premier dont je peux dire qu'il m'a *fait faire* quelque chose. Puis il y a eu Deleuze. Et Whitehead : c'est par eux que j'ai compris que je n'étudiais pas seulement la philosophie pour gagner une légitimité à penser les sciences. Ils me parlaient de l'affect, du régime de pensée et d'événement philosophiques. Si c'était cela, faire de la philosophie, alors j'étais philosophe. J'étais philosophe en apprentissage, je savais qu'il allait falloir faire un trajet, je ne savais pas lequel, mais je savais que j'y étais engagée.

La rencontre qui permet de penser, de travailler, de devenir quelqu'un est évidemment cruciale, mais même un auteur mort peut devenir un co-auteur. Dans mon prochain livre sur Whitehead, mort en 1947, j'ai tâché de faire de lui un co-auteur et j'en suis assez contente (*rires*). J'ai tenté un style d'écriture faisant appel à des fragments de textes plutôt qu'à des citations, et ces fragments sont de véritables interventions, qui rendent Whitehead présent, qui m'empêchent de procéder à un commentaire *sur* Whitehead et fabriquent l'événement *avec* Whitehead. C'est une manière de faire exister la singularité des textes de ce philosophe, qui rend sa lecture assez périlleuse : on n'est jamais tranquille avec lui, dans chaque fragment il y a une bizarrerie, ou une apparente énormité dont on hérite en même temps que des raisons pour lesquelles on a l'a choisie.

Et des rencontres avec des groupes ?

À Bruxelles, j'ai participé à VEGA (Verts pour une Gauche Alternative) au début des

années 1990 ; et un peu plus tard à Gauche Unie- des initiatives d'ultra-gauche. Elles m'ont persuadée que l'idée de faire de la politique *autrement* resterait en panne tant que l'on ne parviendrait pas à produire des groupes aussi inventifs dans leur mode de fonctionnement et de décision que le type de société auquel ils en appellent. Si on échoue à faire qu'on ait de l'appétit à se rassembler, à travailler ensemble parce qu'on se sent devenir plus intelligent à *cause des autres*, on reste dans l'esprit de sacrifice, avec toute la violence et le silence que cela suppose. À VEGA on s'est bien amusé, mais on était trop peu, on n'a commencé à comprendre ce qui aurait pu être possible qu'à la fin, lorsqu'on était trop fatigué. Mais cela m'a beaucoup appris car nous avons découvert des textes du début des années 1980, du temps de la résistance aux missiles, en Allemagne et en Angleterre. Ces textes portaient de l'idée que pratiquer la non-violence activiste (bloquer des accès, occuper des lieux, etc.), est beaucoup plus difficile que de lancer des pavés. Parce que la police alors, va tout faire pour susciter la violence. Et le moindre sentiment d'y être à mi-cœur, parce qu'on n'a pas voulu rompre une décision « conforme », le moindre malaise est alors la faille par où l'action va échouer. Il faut donc que les décisions soient prises sur un mode qui résiste à ces mécanismes bien connus où l'on dit « oui » par lassitude ou par peur de trahir. En général, c'est par ces mécanismes qu'un groupe tient, mais qu'il tient mal et qu'il va donc lâcher. C'est à cause de cette expérience que je m'intéresse aujourd'hui à ce qu'inventent aux États-Unis certains groupes politiques, mieux connus depuis Seattle, issus des traditions féministes et de l'activisme non-violent. Je pense notamment à ces groupes de sorcières néo-païennes (*rites*). J'ai traduit certains de leurs textes et je les ai un peu diffusés sur le Web [6]. Depuis le 11 septembre, ils semblent qu'ils soient à peu près les seuls, avec les anarchistes, à résister au rouleau compresseur du nouveau patriotisme. Et cela n'est sans doute pas sans rapport avec leur capacité à inventer des techniques collectives d'*empowerment*, qui prolongent et radicalisent celles qu'avaient expérimentées les mouvements non-violents d'il y a vingt ans.

Lesquelles ?

Il y a là quelque chose en rapport avec de vieilles techniques, comme la palabre à l'africaine. À Bruxelles, j'ai participé à des palabres et j'ai été impressionnée par la transformation que leurs contraintes produisent. Par définition, ceux qui sont associés à une palabre sont des aînés ; chacun sait quelque chose de l'ordre du monde qui doit être produit, créé, découvert, réinventé autour du cas qui rassemble. Mais jamais l'intervention de l'un ne doit avoir la forme d'une disqualification de ce que dit un autre. C'est là une contrainte : chacun reconnaît tous les autres comme légitimes et insuffisants - il n'y a palabre que parce qu'aucun des savoirs présents ne suffit à fabriquer le sens de la situation. C'est alors que peuvent se produire des convergences. On n'appelle pas à l'accord entre participants, puisque chacun est intéressant en tant que divergeant. Mais peu à peu, des mots qui n'appartiennent plus à personne en particulier se mettent à caractériser la situation de manière pertinente et active.

C'est ce type d'expérience qui m'intéresse. Du point de vue des techniques matérielles, ce qu'on appelle l'Occident a été formidablement inventif. Mais du point de vue des techniques de production de groupe, toute l'inventivité est du côté des sectes ou du marketing.

Vous parlez aujourd'hui de palabre. Vous en appeliez autrefois à des

« parlements ». Y a-t-il là un changement de modèle ?

J'ai repris à Bruno Latour l'expression « parlement des choses » qu'il avait introduite dans *Nous n'avons jamais été modernes* [7]. Elle y restait assez mystérieuse, les procédures y étaient peu décrites, la seule chose qui était sûre est que cela ne ressemblerait pas du tout à nos parlements. C'est pourquoi j'étais libre de la prolonger, et je l'ai transformée en « parlement cosmopolitique », parce que mon problème était un peu différent du sien. Il s'agissait pour moi d'injecter une hétérogénéité et un risque supplémentaires. Nous, occidentaux, nous avons inventé la politique dans sa dimension publique, au sens du rassemblement de citoyens. « Cosmopolitique », cela veut dire que nous devons nous méfier de la bonne volonté politique qui nous caractérise - *expliquons-nous, discutons* : nous risquons en effet de prolonger en toute bonne conscience la destruction des traditions qui ne sont pas configurées pour ce type d'épreuve publique.

Dans Whitehead, on trouve étrangement, au détour d'une phrase, un « cri » qu'il attribue à Cromwell : « Mes frères, par les entrailles du Christ, pensez que vous pouvez être dans l'erreur. » Whitehead a dû être marqué par ce cri et moi aussi. Certes, vous êtes pleins de bonne volonté, mais pensez que peut-être, en imposant simplement l'épreuve de la discussion publique à des traditions qui ne pensent pas que les humains soient d'abord des citoyens, vous pouvez les écraser avec gentillesse - *Aie confiance, exprime-toi, donne tes raisons (rires)*.

Parlement ou palabre, ce qui semble vous intéresser, c'est un mode de discussion qui ne passe pas par la contradiction - ni la boîte, ni le sénat. Mais peut-on, en politique, se passer du conflit ? Peut-on, c'est-à-dire : est-ce possible (la contradiction dans les choses se dissout-elle dans les têtes), et est-ce souhaitable (la contradiction, au moins, ne prémunit-elle pas contre le relativisme) ?

Dans nos sociétés, il est évident qu'il y a du conflit, du rapport de forces, de l'abus de pouvoir, de l'exploitation. De ce point de vue, je suis certainement plus héritière de Marx que ne l'est Latour. Pourtant, même dans la perspective où les rapports sociaux se modifieraient radicalement, un certain nombre des problèmes graves qui se posent continueraient à se poser. La question de savoir comment vivre ensemble - ce que Bruno Latour appelle « composer un monde commun » - est une question qui implique les choses et pas seulement les humains... Adviendrait-il une révolution demain, on aurait toujours le réchauffement climatique sur les bras, des inégalités gigantesques entre les différentes régions du monde, la pollution, la désertification, etc. Et il ne suffira pas de bonne volonté. On aura besoin de ce qui doit se produire sans attendre, dès maintenant, la prolifération de groupes habilités (*empowered*) à *se mêler de ce qui ne les regarde pas*, au sens usuel du terme.

Je ne suis donc pas marxiste au sens où je me réfèrerais à un prolétariat qui n'aurait rien d'autre à perdre que ses chaînes, ou à des théories de l'aliénation qui semblent supposer qu'en levant l'aliénation, on trouvera un humain capable de penser, capable de liberté, etc. Ce qui m'intéresse, ce sont les processus qui produisent du devenir. Devenir intéressé, devenir intéressant pour d'autres, importer ; quelles sont les questions qui nous *importent* ? La théorie de l'aliénation, c'est notre christianisme : notre culte de la victime, notre façon de faire rimer *victime* avec *vérité*. Eh bien non, désolée pour les victimes, mais ce n'est pas parce qu'elles sont victimes que la vérité est en elles. La vérité est dans le processus par lequel elles deviennent, par leurs propres chemins, quelque chose d'autre

que des victimes ; elle est dans leur façon de se mêler du processus qui a fait d'elles des victimes et de créer à partir de cela des devenirs et des fabulations, pas des plaintes et du ressentiment. L'aliénation suppose une liberté par détachement. Ce qui m'intéresse, ce sont les humains en tant qu'ils sont *attachés*, en tant qu'ils ont des attachements qui les rendent hétérogènes les uns aux autres, mais qui les rendent intéressants et importants les uns pour les autres ; dans la mesure où, si on les détache au nom de quoi que ce soit, ils seront moins qu'ils ne sont.

Voilà une chose que j'ai apprise avec les scientifiques. Quand les scientifiques sont à leur affaire, dans leurs controverses, ils sont vivants et intéressants. Quand ils s'adressent à un public qu'ils jugent ignorant, ils deviennent bêtes et arrogants. Si les scientifiques sont inventifs quand ils sont réunis autour d'un problème qui les concerne, s'ils sont même capables, alors, de changer d'avis, c'est qu'ils sont attachés à ce qui les rassemble. Cela n'empêche évidemment pas les conflits, mais ils sont secondaires par rapport à la possibilité - et à la difficulté - qui les rassemble : essayer de transformer ce à quoi ils ont affaire en arbitre de leur controverse. Ils sont unis par cette possibilité de manière plus forte que ce qui les divise, et c'est cela qui les rend vivants.

Les sciences théorico-expérimentales ont ainsi créé une figure originale : un accord qui ne provient d'aucune soumission. La voilà, la figure anthropologique qui me guide : des collectifs en désaccord, mais qui ont besoin de ce désaccord parce qu'il y a là la possibilité de fabriquer, à propos d'un problème, un accord à partir de divergences - accord fiable, puisqu'il ne sera ni de l'ordre de l'opinion, ni l'effet de la victoire de l'un sur l'autre. Évidemment ce sera par de tout autres moyens que les sciences, d'où mon intérêt pour les techniques de palabres...

Vous dites que l'individu se définit essentiellement par son attachement. Mais les attachements, cela peut être aussi des choses qui rendent très malheureux, et dont on tente de se libérer - la famille, la tribu, etc. Tous les attachements se valent-ils ? Peut-on considérer la communauté scientifique comme un modèle généralisable ?

Parmi les mouvements qui se mêlent de ce qui ne les regardent pas, les groupes activistes mobilisés sur la question des OGM m'intéressent beaucoup. En Belgique, nous sommes allés piétiner un peu un site de Monsanto [8] - vous avez devant vous une prévenue (*rires*).

Ces groupes réunissent des gens qui contestent les OGM pour des raisons disparates, mais pour le moment, ils se retrouvent. À propos de l'OMC, le représentant européen français, Pascal Lamy, a dit : on « n'arrête pas une horloge ». Ce qui vaut également pour les OGM : on n'arrête pas un progrès issu des sciences fondamentales qui conduirait à l'augmentation du bien-être général en passant par l'application industrielle, auquel ne résisteraient que des obscurantistes retardataires. Les manifestations contre les OGM ont rassemblé des gens qui n'ont peut-être pas réussi à arrêter l'horloge, mais qui l'ont fait bafouiller. Ils se sont véritablement mêlés de ce qui ne les regardait pas, puisque ce qui caractérise ledit progrès, c'est justement qu'aucun groupe, en tant que tel, ne peut l'arrêter. Le progrès est censé se situer en dehors de la politique, ce devant quoi la politique ne peut que s'incliner, en le nourrissant, mais surtout en l'espérant et en le célébrant.

Ces groupes construisent donc quelque chose qui les attache, mais qui n'est pas une « communauté de valeurs ». La communauté de valeurs, c'est toujours passif.

L'attachement, c'est ce qui oblige à penser : on ne pense pas comme on sécrète des hormones, on pense parce qu'on y est obligé. C'est exactement ce que ces gens ont produit : ils obligent à penser.

Comment, dans ces conditions, profiter de l'existence de ces groupes pour que cela affecte la formation même des scientifiques ? Les scientifiques, eux aussi, sont obligés à penser. Mais ils ne le sont souvent que par les problèmes restreints qui les rassemblent, et ils tendent à considérer que le reste s'arrangera de soi-même. La société, les inégalités sociales, ils les connaissent en tant que citoyens ; mais ils ont tendance à considérer que cela ne regarde pas ce qui les rassemble, à renvoyer ces questions aux politiques. Comment faire, dans ces conditions, pour que les scientifiques, tout en continuant d'être obligés de penser par ce qui les rassemble (parce qu'il ne faut pas perdre cela, toute obligation de penser est une ressource) en viennent à coupler leurs obligations à d'autres obligations ? Et ces deux types d'obligations peuvent-ils se coupler ? Il s'agit d'une véritable expérimentation. On n'aura de réponse que si on l'essaye.

Qu'en disent les intéressés - en l'occurrence les agronomes ? Que vous ont dit les chimistes lorsque vous leur proposiez de revisiter l'histoire de leur discipline [9] ? Ou les psychanalystes lorsque vous interrogez leur « volonté de faire science » [10] ?

Je n'ai pas été très polie avec les psychanalystes. Je crois qu'ils seront plus difficiles à intéresser que les agronomes -on commence à Bruxelles une expérimentation concrète à ce sujet dans quelques semaines- ou les chimistes. la possibilité de l'intérêt me semble directement dépendante de la question de savoir si les pratiques de disqualification qui accompagnent un savoir de type moderne lui sont constitutives. C'est peut-être une erreur, mais je crois que c'est le cas pour la psychanalyse. Freud a vécu à une époque où, s'il voulait faire événement (et il le voulait évidemment), il devait faire converger technique thérapeutique et recherche scientifique. Or la science exigeait, d'une manière ou d'une autre, l'administration de la preuve. C'est ce qui le pousse à renoncer à l'hypnose.

La Vienne sceptique avait cessé d'être naïve : elle savait qu'en hypnose, on *construit* les raisons, on ne *découvre* pas. Freud s'exposait donc à l'objection suivante : ce que vous décrivez est une fiction - rien d'autre que la manière dont vous avez fait partager à vos patients votre propre idée du mal dont ils souffrent. Sa réponse a été proprement géniale : la figure de l'inconscient - qui se manifeste par ses résistances, et pas par sa complaisance aux opérations de co-construction, est ce qui permet à la psychanalyse de résister politiquement à l'objection. C'est donc une figure thérapeutico-politique. Et elle est fascinante. Cet inconscient qui résiste, cet inconscient avec lequel on ne peut pas négocier, a une force culturelle d'autant plus grande qu'il est branché sur toutes les figures du drame humain - la vérité comme ce qui résiste. Le problème est que cette figure de l'inconscient exige, du coup, la disqualification de toutes les autres pratiques thérapeutiques en les renvoyant du côté de la fiction.

La disqualification est-elle consubstantielle à la volonté de faire science ?

Pas du tout. Dans les *Cosmopolitiques* [11], je distingue entre les pratiques scientifiques « modernes » et « modernistes ». Ni les unes ni les autres ne résistent à la tentation de disqualifier leurs rivales ou leur passé. Mais je fais le pari que la disqualification est séparable de l'activité des pratiques que j'appelle « modernes » : elles tiendraient debout -

parce que quelque chose les oblige - sans ce type de présentation. Leurs praticiens (et c'est le cas des chimistes ou des agronomes), laissent ouverte la possibilité d'inventer non seulement sur ce qui les rassemble, mais avec ce qui ne les rassemble pas - c'est une question de modification d'habitudes. Pas facile, mais à expérimenter.

Pour les pratiques que je prends le risque d'appeler « modernistes », parmi lesquelles je range la psychanalyse, mais aussi un certain nombre de sociologies, la disqualification est au contraire constitutive de ce qui rassemble. Elle n'est donc pas seulement une habitude confortable, une paresse de la pensée. C'est aussi le cas de la génétique. On peut toujours dire : les gènes ne font pas tout. Reste que les gènes réclament tout. Dans la manière dont ils sont pensés aujourd'hui, on ne voit pas comment ils pourraient s'ouvrir, sur un mode intelligible, à d'autres types de co-construction, avec l'environnement par exemple.

On peut s'énerver de la disqualification pratiquée par la psychanalyse, mais les pratiques disqualifiées en sont-elles pour autant défendables ? Difficile de ne pas considérer, par exemple, que certaines pratiques psychothérapeutiques sont inefficaces, ou nocives, ou liées à des intérêts de contrôle social. Bref, une fois qu'on refuse la disqualification, quels sont les critères d'évaluation, les éléments de diagnostic qui permettent de séparer ce qui est intéressant et ce qui ne l'est pas ?

On peut donner un nom à ce problème : *pharmacologie*. Je me réfère à l'histoire de la médecine, mais aussi à l'affrontement de Platon et des sophistes. Dans notre tradition - et ce depuis Platon - on discrédite les *pharmaka* - ces choses dangereuses qui demandent un art du dosage - au profit de ce qui porterait en soi la garantie d'être bon ou véridique. C'est là que je retrouve mon expérience avec la question des drogues. Les *pharmaka* exigent une attention égale au devenir-poison et au devenir-vivant, productif. Nous n'avons pas cultivé l'art des *pharmaka* - la science des agencements mortifères ou des agencements producteurs de vie. Nous sommes donc très dépourvus.

Au début de *L'Influence qui guérit* [12], Tobie Nathan dit : d'un point de vue africain, les Européens sont fous, ils se livrent sans témoin aux mains d'un thérapeute ou d'un analyste. Mais qu'est-ce qui leur prouve que ce n'est pas un sorcier ? Tout ce qui peut guérir peut aussi tuer l'âme. Toutes les pratiques thérapeutiques sont en fait des pratiques pharmacologiques. Il en va exactement de même avec la question de l'art de la consommation des drogues. Si on en use avec l'idée courante que ce sont des aliénants, des manières de suicide social, évidemment, des puissances mortifères seront déchaînées. La question de la construction des arts de consommation des drogues est au cœur de la question de l'usage des *pharmaka*.

Il n'y a pas de théorie générale des agencements. Ils demandent une prudence et une expérimentation pharmacologiques. Rappelez-vous ce que disaient Deleuze et Guattari : attention, prudence pour les lignes de fuite, parce qu'elles peuvent se transformer en lignes de mort. « Agencement », c'est un terme neutre ; il y a des agencements pour le pire et il y a des agencements intéressants. Qu'est-ce qu'un agencement-secte par rapport à un agencement-sorcier-*empowerment* américain ? La seule réponse expérimentale : être attentif aux devenirs mortifères, y compris de ce qu'un groupe a lui-même créé pour produire de la vie. Par exemple, certains des groupes activistes non-violents dont je parlais tout à l'heure sont devenus tellement méticuleux sur les techniques de consensus que toutes les décisions susceptibles de produire de l'activisme ont été oubliées au profit de la

fascination pour le processus.

Vous évoquez la Grèce antique, l'hypnose, l'Afrique. Est-ce à dire que pour inventer ici et maintenant, il faut chercher ailleurs et autrefois ? « Effroi d'avoir, éventuellement, à oser dire que nous ne sommes peut-être pas quittes d'un passé que nous sommes si fiers d'avoir dépassés. » C'est la dernière phrase des *Cosmopolitiques* [13]. Est-ce qu'elle ne vous expose pas au soupçon de passéisme ?

Il ne s'agit jamais, pour moi, de retourner à un passé ou à des traditions « convenables » ou « authentiques ». Mais je travaille à déconstruire - et la tâche est rude - des réflexes conditionnés liés à la notion générale de progrès, et le type d'arrogance qui en résulte. S'il faut faire aujourd'hui une relecture de Marx, elle doit selon moi pousser à son terme une idée « anti-hégélienne » dont beaucoup de marxistes estiment qu'ils l'ont « acceptée », mais dont je ne crois pas qu'ils aient encore tiré toutes les conséquences : rien de ce que le capitalisme a détruit - les corporations, par exemple - ne peut être considéré comme ayant heureusement supprimé un obstacle au socialisme ; tout ce qu'il a détruit doit être pensé comme *ayant été détruit*. Ne rien accepter de la notion de ruse de la raison. Refuser les destructions bénéfiques qui simplifient la vie. Ce qui est détruit est véritablement détruit. Quand on pense, on doit se sentir héritier de toutes ces destructions, cela doit peser. Mais peser, c'est obliger à penser, et obliger à penser contre la petite ritournelle du progrès.

Je pense une fois encore aux sorcières américaines. Elles en sont venues à se présenter comme des productrices de rituels. Le rapport entre ce qu'elles font et les anciens rites de sorcières ne passe pas par la question de l'authenticité. Elles se pensent héritières d'un savoir transmis, mais elles ne s'y tiennent pas. Elles inventent des rituels chaque fois qu'une situation les oblige à produire de la puissance collective - qu'il s'agisse de participer à un blocus contre une centrale nucléaire, de manifester à Seattle, ou encore de résister au désespoir, en faisant des actions de lamentation après le 11 septembre, des « productions de douleur » qui n'ont rien à voir avec la façon de Bush. Elles créent donc des rituels à la hauteur de la situation qu'il s'agit d'activer.

N'y a-t-il pas des enjeux, toutefois, qui ne permettent pas le luxe d'un détour, par le passé ou par « l'ailleurs » ? La maladie, par exemple. Les associations de malades du sida, qui dénoncent les effets secondaires des traitements sans pour autant cesser de les prendre, ne vous semblent-elles pas montrer à la fois la preuve et la nécessité, au moins dans certaines circonstances, d'une bataille *sur le terrain même* des savoirs dominants - ici, la médecine et la chimie dans ce qu'elles ont de plus « dur », précisément ? Au modèle des *pharmaka*, détour par les savoirs mineurs, ne peut-on être amené à préférer celui de la *clinique*, entendu comme réappropriation des savoirs majeurs depuis l'usage qu'on en fait, ne serait-ce que parce qu'on y est forcé ?

Il faut se souvenir que la clinique, au sens où elle a été célébrée par des historiens comme Canguilhem, c'était le devenir enfin scientifique de la médecine. En clinique, on met les gens au lit, on les nourrit tous de la même manière, on fabrique les conditions du laboratoire : *ceteris paribus*, « toutes les autres conditions étant égales ». C'est ce qui autorise le savoir des médecins « modernes ».

Cela les conduit à envisager sur un mode phobique tout ce qui, dans ce qu'ils rencontrent, n'est pas réductible à un échantillon statistique. Il ne s'agit donc pas d'en appeler à une bonne volonté du médecin qui humaniserait la médecine. On ne peut pas croire qu'on va

réconcilier les choses, qu'on va adoucir un savoir dont le prix est l'expulsion de tout ce qui, chez le malade, n'est pas réductible à une clinique anonyme, en apportant un supplément d'âme, au prétexte que le médecin est aussi un homme susceptible de compréhension. On ne fait pas un agencement en additionnant ce qui a été expulsé et ce qui a été expulsé, le « résidu ». Quand on suit le devenir des étudiants en médecine, on les trouve d'abord plein de bonne volonté ; mais à la fin de leur cursus, après sept ans, ils ont contracté la phobie usuelle (*rites*) : il leur faut bien écouter les petites histoires de leurs patients, mais le savoir dont ils disposent ne s'y prête pas.

Pour moi, la question est plutôt : à quelle obligation pourraient-ils coupler la leur ? Une obligation ne peut se coupler qu'avec une obligation, pas avec une bonne volonté. Si c'était le cas, la bonne volonté resterait superficielle, et pourrait donner le pire : une espèce de techniciens mâtinés de confesseurs, à la fois maîtres à penser et moralisateurs.

C'est sur ce point que les collectifs de malades du sida montrent le chemin : ce qui pourrait obliger les médecins à penser, y compris dès leur formation, ce sont les productions de savoir des groupes de malades. Dans le domaine de l'usage des drogues, par exemple, même si des collectifs comme ASUD sont ultra-minoritaires par rapport à l'ensemble des consommateurs de drogues en détresse, le seul fait qu'ASUD existe a changé la donne : des thérapeutes ou des intervenants qui reçoivent un addict ne le font plus de la même manière - ils savent que cette personne, dans d'autres circonstances, aurait été capable de produire ce que les gens d'ASUD ont produit. D'une manière comparable, des groupes commencent à se réunir autour d'un symptôme de vertige brutal, dont on ne connaît pas les causes : au sens médical, cela n'intéresse pas, c'est un symptôme ; mais il y a un savoir de ce que c'est que d'en être affecté. D'autres pourraient bien commencer autour de la dépression : des savoirs se forment, produits par les déprimés, ou par des gens tout juste sortis de la dépression, s'adressant à ceux qui décident d'entrer en médication. Dans chaque cas, le malade n'est plus seulement défini comme un échantillon anonyme, clinique, mais comme appartenant à un groupe réel dont les membres construisent ensemble des savoirs qui importent sur un mal qui les oblige à penser et à sentir autrement.

Si un patient se plaint, un médecin peut n'être que compréhensif. Mais si un groupe de patients a produit un savoir, le médecin peut alors servir de relais. Il peut dire : oui, ce que vous dites est important. Il peut devenir un carrefour entre le savoir dont il est responsable - est-ce une tumeur, est-ce autre chose ? - et le savoir des patients.

Si nous vous posions cette question, c'est parce qu'une de vos déclarations nous a troublés. En 1999, vous déclariez au *Soir* : « La trimédication n'est pas comme un antibiotique contre la gangrène, c'est une discipline de tous les jours. Donc, si on l'impose à un malade au nom du bien, cela ne marchera pas ! On n'a pas réussi à faire du sida la gangrène qui manifesterait une fois pour toutes notre triomphe. Il est donc important de négocier et d'en passer par la force de l'autre, qu'il puise justement dans sa différence, et non d'imposer notre manière de voir les choses. Évidemment, cela peut mettre sa vie en danger. Tobie Nathan nous mène à réfléchir à ce point limite : il est peut-être de la responsabilité de chacun de se mettre en danger. » Est-il encore possible de dire ça, du point de vue même d'un « parlement des choses », après que des associations de malades africains se sont constituées pour réclamer, à l'industrie pharmaceutique et à leurs gouvernements, l'accès des

pays du Sud aux traitements disponibles au Nord ?

À l'époque, je ne pensais pas à la situation particulière de l'Afrique du sud, que je ne connaissais pas. Là-bas, pour une raison ou pour une autre, l'État a mis radicalement en doute tout le savoir sur le sida. Le pouvoir s'appuie sur une controverse occidentale relative à la façon d'interpréter le sida pour prendre une décision strictement politique contre l'accessibilité des antirétroviraux. Il y a là quelque chose d'inédit, de bizarre et de malsain. Pas question pour moi de dire la légitimité d'une décision d'État dont les conséquences sont le refus des trithérapies. Ce Premier ministre sud-africain dit non, il faut l'amener à dire oui. Même problème avec les industries pharmaceutiques.

Mais une fois que la lutte politique sera remportée, l'expérimentation devra succéder à l'urgence. Une fois que ceux qui se sont mobilisés auront gagné l'accès aux médicaments - en gros, des groupes urbanisés, dont on peut penser que la discipline imposée par les trithérapies ne leur posera pas des problèmes très différents de ceux qu'ont rencontrés les malades du Nord - commencera un autre problème. Peut-être que les savoirs traditionnels de guérison n'ont pas de pertinence pour la question du sida, mais, sauf à nier leur existence, c'est avec eux qu'il faudra engager les contraintes propres aux trithérapies.

Ceux qui luttent le font dans un contexte où les contaminations continuent, où le nombre de morts explose - toutes choses qui contribuent à l'urgence. Il y aura toutefois un moment, d'ailleurs pénible pour ceux qui ont vécu l'urgence, où les choses devront aller plus lentement. Alors, on n'aura plus affaire à des adversaires, mais à des gens pour qui, pour des raisons multiples, la notion de mobilisation n'aura pas le même sens. Il risque d'y avoir une déchirure si le même type d'urgence est maintenu.

Est-ce qu'à séparer ainsi le temps de l'urgence politique et celui de l'expérimentation des savoirs, vous ne risquez pas de reconduire une distinction que vous refusiez au début de votre parcours ? De laisser la politique vide de la question du savoir, là où vous refusiez que la science soit absoute de ses arrière-pensées politiques ? Ou pire, de fournir des armes à ceux qui n'aiment rien de ce qui peut ressembler à une révolution ?

Les révolutions laissent dans l'indéterminé ce qui se passe après la révolution. Je suis parmi ceux qui considèrent qu'on a toujours raison de se révolter. La vraie révolution, on ne la fait pas par plaisir, on la fait parce que, comme dit Deleuze dans *l'Abécédaire*, on n'a pas le choix. Il y a révolution parce qu'il s'est trouvé assez de gens qui y ont été obligés. Cela, c'est empirique. Il n'y a aucune raison qu'une pensée théorique aille dire : je suis contre la révolution ! Mais je me souviens de ce que Deleuze ajoutait, dans *l'Abécédaire* : ce qui pose un problème, c'est ceux qui prennent le relais.

Sauf théorie de l'aliénation et de la libération instantanée, ce qui se passe après la révolution dépend d'un terrain que la révolution ne définit pas. On sait ce qui se passe lorsque ce terrain est lu comme ce qui est arriéré, ce qu'il faut pédagogiser à toute vitesse après que les rapports de force ont été renversés. En fait, je voudrais penser ce terrain même. Le temps de l'expérimentation des savoirs vise à peupler le terrain de gens qui savent qu'ils ont le droit de poser des problèmes sans se voir imposer des solutions bonnes pour eux et venues d'ailleurs ; des gens qui se savent habilités à penser. Je parie sur des êtres attachés à ce qui les oblige à penser, non pour sauvegarder l'ancien, mais dans la perspective des devenirs. Je crois que les attaches sont ce qui fait devenir. Pas de

déterritorialisation sans territoire.

L'époque est-elle encourageante, de ce point de vue ?

Je me sens contemporaine de mon époque. Ce que je fais aujourd'hui, je n'aurais certainement pas pu le produire dans les années 1960, ni même dans les années 1970. C'est avec les *Junkiebonden* que j'ai appris à penser ce genre de choses ; j'en suis donc contemporaine, comme je le suis maintenant des groupes anti-OGM.

Techniquement, pour penser, il faut être optimiste. Il faut penser du point de vue du possible. Cela dit, est-ce que toute cette aventure aura le temps de bien tourner ? Là, je suis beaucoup plus sceptique. Je n'en sais rien. Mais cela n'empêche pas d'être techniquement optimiste, puisque sans cela, on ne pense pas, on dénonce. C'est ma forme de pari de Pascal.

Comment faites-vous concrètement ? À quoi, comment sert Isabelle Stengers ? Vous avez par exemple préfacé *Le livre-accès, du Collectif sans ticket* [14]...

Ils ont eu assez confiance en moi pour me demander cette préface. Il y a quelques phrases dedans qui leur ont plu et dont ils se servent. Je me dis : petit boulot, mais bon petit boulot ! Je me sens donc un peu efficace par ma capacité à m'intéresser à ce qui se fait et à le dire sur un mode qui rend ce qui se fait intéressant pour d'autres, qui l'empêche de se cloisonner. Il s'agit d'empêcher la position voyeuriste - *est-ce qu'ils vont s'en tirer ?* Ce « ils », c'est aussi « nous », notre avenir a partie liée avec leur réussite ou leur échec. La question n'est pas d'avoir les mêmes objectifs, de se fondre, de déterminer les priorités, etc. Mais la réussite des uns importe à d'autres. Il faut refuser l'approche curieuse et voyeuriste qu'ont trop souvent, par exemple, des sociologues au nom de la neutralité scientifique.

Vous avez décrit la chimie - vos premières amours - comme un « art du mixte », irréductible à l'opposition entre le « pur » et l'« appliqué », une science qui ne procède ni de la domination, ni de la soumission, « mais d'une perpétuelle négociation - par alliance ou corps à corps - entre des singularités » [15]. La chimie comme fable de tout votre travail ?

Je viens d'une famille où la référence aux sciences est à peu près nulle - mes parents se sont rencontrés en fac d'histoire. Faire le choix des sciences, c'était un peu faire violence à une trajectoire qui me destinait à l'histoire. Mon bain natif, ce sont les romans d'Alexandre Dumas, que je complétais en consultant des dictionnaires, pour voir ce qu'il avait inventé. Mais je me suis dit : c'est trop facile ; j'ai décidé de faire le pas de côté qui me mette en risque. Comme je n'étais pas adroite de mes mains, la chimie était évidemment très tentante (*pires*). J'aurais pu aussi me destiner à une carrière de cirque, mais c'était tout de même un tout petit peu au-delà de mes moyens. Et puis j'avais l'impression que la chimie était une espèce de nœud de communication, où j'apprendrais des choses sur la biologie, sur la physique, etc.

Plus tard, je me suis rendue compte que cette science, qui avait été dominante au XIXe siècle - certains ont parlé de siècle de la chimie -, était devenue une science minoritaire au XXe siècle, une science où les savoirs sont teintés d'humour depuis qu'ils ont été annexés par les physiciens. Je crois que j'aurais fait une philosophe différente si j'avais été physicienne. Je me suis intéressée aux problèmes de la physique, certes, mais en

empruntant le chemin proposé par Prigogine : la physico-chimie, cette espèce de physique sale et appliquée.

J'ai donc trouvé des savoirs minoritaires à l'intérieur même des sciences de la nature. Si j'avais été immédiatement au sommet de la hiérarchie - en physique -, je ne me serais jamais rendue compte qu'il y avait une hiérarchie - elle aurait été naturelle.

[1] *La Nouvelle Alliance. Métamorphoses de la science* (avec I. Prigogine), Gallimard, 1979 (rééd. augmentée « Folio-Essais », 1986).

[2] Cf. *La Structure des révolutions scientifiques*, Thomas Kuhn, 1962 (Flammarion, 1983).

[3] Cf. *Le Cœur et la raison. L'hypnose en question de Lavoisier à Lacan* (avec L. Chertok), Payot, 1989, et *L'Hypnose, blessure narcissique* (avec L. Chertok), Éd. des Laboratoires Delagrangé, coll. « Les Empêcheurs de penser en rond », 1990.

[4] *Drogues. Le défi hollandais* (avec O. Ralet), Éd. des Laboratoires Delagrangé, coll. « Les Empêcheurs de penser en rond », 1992.

[5] Groupes d'usagers de drogues « non repentis ».

[6] Voir en particulier les textes de Starhawk publiés dans *Multitudes*. Une traduction de *Dreaming the dark*, (Beacon Press, 1997), paraîtra prochainement aux « Empêcheurs de penser en rond ».

[7] *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Bruno Latour, Éd. La Découverte, 1991.

[8] Monsanto est le numéro 2 mondial des semences agricoles.

[9] *Histoire de la chimie* (avec Bernadette Bensaude-Vincent), Éd. La Découverte, 1993.

[10] *La Volonté de faire science. À propos de la psychanalyse*, Éd. des Laboratoires Delagrangé/Synthélabo, coll. « Les Empêcheurs de penser en rond », 1995.

[11] *Cosmopolitiques*, sept ouvrages publiés aux Éd. La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond : *La Guerre des sciences* (nov. 1996), *L'Invention de la mécanique : pouvoir et raison* (nov. 1996), *Thermodynamique : la réalité physique en crise* (janv. 1997), *Mécanique quantique : la fin du rêve* (fév. 1997), *Au nom de la flèche du temps : le défi de Prigogine* (mars 1997), *La Vie et l'Artifice : visages de l'émergence* (avril 1997), *Pour en finir avec la tolérance* (mai 1997).

[12] *L'Influence qui guérit*, Tobie Nathan, Éd. Odile Jacob, 1994.

[13] *Cosmopolitiques*, op. cit

[14] *Le Livre-accès*, Collectif sans ticket, Éd. Le Cerisier, 2001.

[15] *Histoire de la chimie*, op. cit.