

*Philippe Pignarre
Isabelle Stengers*

La sorcellerie capitaliste

Pratiques de désenvoûtement

Postface de Anne Vieïe



OUVRAGES DE PHILIPPE PIGNARRE

- Ces drôles de médicaments*, Les Empêcheurs de penser en rond, Le Plessis-Robinson, 1990.
- Les Deux Médecines. Médicaments, psychotropes et suggestion thérapeutique*, La Découverte, Paris, 1995.
- Qu'est-ce qu'un médicament ? Un objet étrange entre science, marché et société*, La Découverte, Paris, 1997.
- Puissance des psychotropes, pouvoir des patients*, PUF, Paris, 1999.
- Comment la dépression est devenue une épidémie*, La Découverte, Paris, 2001.
- Le Grand Secret de l'industrie pharmaceutique*, La Découverte, Paris, 2003 ; rééd., 2004.
- Comment sauver (vraiment) la Sécu*, La Découverte, Paris, 2004.
- Les Malheurs des psys. Psychotropes et médicalisation du social*, La Découverte, Paris, 2006.
- La cigale lacanienne et la fourmi pharmaceutique*, EPEL, Paris, 2008.
- Être anticapitaliste aujourd'hui. Les défis du NPA*, La Découverte, Paris, 2009.

OUVRAGES D'ISABELLE STENGERS

- La Nouvelle Alliance. Métamorphose de la science* (avec Ilya Prigogine), Gallimard, Paris, 1979 ; rééd. augmentée, 1986.
- Entre le temps et l'éternité* (avec Ilya Prigogine), Fayard, Paris, 1988 ; rééd. Flammarion, coll. « Champs », Paris, 1992.
- Le Cœur et la raison. L'hypnose en question, de Lavoisier à Lacan* (avec Léon Chertok), Payot, Paris, 1989.
- Les Concepts scientifiques : invention et pouvoir* (avec Judith Schianger), La Découverte, Paris, 1989 ; rééd. Gallimard, Paris, 1991.
- Mémoires d'un hérétique* (avec Léon Chertok et Didier Gille), La Découverte, Paris, 1990.
- L'hypnose, blessure narcissique* (avec Léon Chertok), Les Empêcheurs de penser en rond, Le Plessis-Robinson, 1990.

Drogues. Le défi hollandais (avec Olivier Ralet), Les Empêcheurs de penser en rond, Le Plessis-Robinson, 1991.

La Volonté de faire science. À propos de la psychanalyse, Les Empêcheurs de penser en rond, Le Plessis-Robinson, 1992, 2006.

L'invention des sciences modernes, La Découverte, Paris, 1993 ; rééd. Flammarion, Paris, 1994.

Histoire de la chimie (avec Bernadette Bensaude-Vincent), La Découverte, Paris, 1993 ; rééd., 2001.

Médecins et sorciers (avec Tobie Nathan), Les Empêcheurs de penser en rond, Le Plessis-Robinson, 1995.

La Damnation de Freud (avec Tobie Nathan et Lucien Houkpatin), Les Empêcheurs de penser en rond, Le Plessis-Robinson, 1997.

Cosmopolitiques, en sept volumes, La Découverte, Paris, 1997 ; rééd. en deux vol., La Découverte, Paris, 2003.

Sciences et pouvoirs. La démocratie face à la technoscience, La Découverte, Paris, 1997.

La Guerre des sciences aura-t-elle lieu ? Scientifiction, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 2001.

Penser avec Whitehead. Une libre et sauvage création de concepts, Le Seuil, Paris, 2002.

L'hypnose entre science et magie, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 2002.

L'évolution (avec Pierre Sonigo), EDP Sciences, Paris, 2003.

100 mots pour commencer à penser les sciences (avec Bernadette Bensaude-Vincent), Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 2003.

La Vierge et le neutrino. Les scientifiques dans la tourmente, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 2006.

Créer le réel. Hypnose et thérapie (avec Thierry Melchior), Seuil, Paris, 2008.

Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 2008.

Entre le temps et l'éternité (avec Ilya Prigogine), Flammarion, Paris, 2009.

Philippe Pignarre

Isabelle Stengers

La sorcellerie capitaliste

Pratiques de désenvoûtement

Postface de Anne Vièle



La Découverte / Poche

9 bis, rue Abel-Hovelacque
75013 Paris

Cet ouvrage a été précédemment publié en 2005 aux Éditions La Découverte dans la collection « Cahiers libres ».

Gratitudes

Si vous désirez être tenu régulièrement informé de nos parutions, il vous suffit de vous abonner gratuitement à notre lettre d'information bimensuelle par courriel, à partir de notre site www.editionsladecouverte.fr, où vous retrouverez l'ensemble de notre catalogue. Vous pouvez, à défaut, envoyer vos nom et adresse aux Éditions La Découverte (9 bis, rue Abel-Hovelacque, 75013 Paris), pour demander à recevoir gratuitement par la poste notre bulletin trimestriel *À La Découverte*.

ISBN 978-2-7071-4781-3

En application des articles L. 122-10 à L. 122-12 du code de la propriété intellectuelle, toute reproduction à usage collectif par photocopie, intégralement ou partiellement, du présent ouvrage est interdite sans autorisation du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC, 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris). Toute autre forme de reproduction, intégrale ou partielle, est également interdite sans autorisation de l'éditeur.

© Éditions La Découverte, Paris, 2005, 2007.

Écrire des livres fait partie de notre métier, mais celui-là n'est pas comme les autres. Les idées que nous présentons ici, nous avons pu les risquer — et nous avons senti que nous le devions — à cause de ce qui, depuis Seattle notamment, est en train de se chercher. C'est pourquoi nous ne nous sentons sur ces idées aucun « droit de propriété intellectuelle ». Et elles ne valent que si ceux et celles qu'elles peuvent concerner, non pas les acceptent (nous ne désirons pas faire l'unanimité), mais s'en emparent, les mettent à l'épreuve, s'en servent d'une manière ou d'une autre.

Cela explique que, suivant une proposition de Didier Demorcy et grâce à son aide et à celle de Nicolas Malevé, nous avons décidé de soumettre des versions préliminaires de ce texte à une telle mise à l'épreuve, en les mettant en ligne sur le Web (site <www.anticapitalisme.net>). Nous remercions ici tous ceux, toutes celles qui ont pris la balle au bond, parfois bien sûr pour l'envoyer n'importe où, ou pour jouer entre eux, mais aussi pour nous la renvoyer transformée, chargée de sens et de conséquences dont ils nous ont fait don. Nous ne

pouvons les nommer tous et toutes, mais nous voulons tout de même citer deux noms, celui de Dame Naj', dont la sagesse critique nous a accompagnés dès le début de l'expérience, et celui de Patlotch (Jean-Paul Chabard) dont la générosité et l'intérêt annoncent ce que pourrait être l'intelligence collective propre au Web. À tous et à toutes, nous voulons dire merci, car leurs interventions ont contribué à nous mettre « sous tension », à nous faire écrire et réécrire en prise avec l'intérêt suscité, mais également avec les malentendus produits.

Un effet heureux et inattendu de cette « prédiffusion » a été le véritable cadeau qui paraît ici en postface. Anne Vièle — un pseudonyme, car dans certains milieux la sacro-sainte liberté de pensée se respecte mais se paie très cher — s'est faite le relais de notre texte, pour ouvrir, mêlant ses mots aux nôtres, un chemin de lecture vers ceux et celles qui, comme elle, sont « dans le système » et menacés de soupirer « Il faut bien faire avec ! »

Merci également à ceux qui ont lu et critiqué le manuscrit, et très spécialement Didier Gille, Didier Demorcy, Nathalie Trussart, Alexandra Minvielle, Daniel de Beer, mais aussi au Groupe Culture et Paix qui a descendu en flammes un premier essai, et nous a ainsi contraints à mieux réfléchir à la position à partir de laquelle nous intervenions. Merci enfin à tous ceux, toutes celles qui ont participé à une journée de lecture critique, dans le cadre des activités du GECO (Groupe d'études constructivistes), à l'université de Bruxelles, et plus spécialement à Didier Debaise, Jonathan Philippe, Nathalie Trussart et Benedikte Zitouni qui ont introduit les différentes parties.

Au cours de l'élaboration de ce texte, nous avons rencontré des militants d'Attac, de la CGT, de la CFDT, de Sud, d'Act Up, de la coordination des intermittents et précaires, qui nous ont encouragés dans notre effort. Merci à eux.

PREMIÈRE PARTIE

Que s'est-il passé ?

Hériter de Seattle

Nous sommes de celles et ceux, nombreux, qui, depuis le 30 novembre 1999 de Seattle, respirent un tout petit peu mieux. Un cri est né à Seattle, dont la reprise ailleurs, de manifestation en manifestation, a fait, d'un seul coup, basculer dans le passé l'évidence sidérante de ce qui prétendait, et prétend toujours, définir l'avenir.

Bien sûr, pour d'autres que nous, des dates et des lieux différents peuvent primer, le Chiapas en janvier 1994, ou décembre 1995 en France par exemple. Nous n'écrivons pas une thèse d'histoire, nous voulons seulement nous présenter : pour nous, cela a été Seattle, et ce cri « Un autre monde est possible ! », qui a fissuré la chape d'impuissance qui s'était peu à peu installée, avec ses mots d'ordre dont nous savions bien sûr le caractère mensonger, mais d'un savoir qui semblait devenir tous les jours plus insignifiant.

Il faut évoquer ces années-là, d'avant « Seattle », garder la mémoire de toutes ces voix, doctes, enthousiastes ou résignées, qui nous disaient que « l'on n'arrête pas les horloges »,

que la « libéralisation » du monde est inscrite dans l'histoire aussi inévitablement que la gravitation dans la nature.

Ce livre s'adresse à tous ceux, toutes celles qui, comme nous, ont vu s'installer des mots d'ordre dont l'évidence semblait s'imposer sur le mode inexorable d'une marée montante qui engloutit peu à peu, à la manière de châteaux de sable, ce que beaucoup d'entre nous avions pu penser « acquis ». Sur tous les modes, sur tous les tons, le même refrain : « La fête est finie, il faut maintenant être pragmatiques, se soumettre à la dure réalité. » Et non pas même une « réalité transitoire » : la « dure réalité » enfin reconnue après des orgies de rêves idéologiques. Nous ne savions même pas que nous avions vécu une « fête » et la réalité qu'on nous proposait n'était pas « dure » mais obscène, et elle n'avait d'ailleurs rien de « réel » : un ensemble de slogans dogmatiques « bêtes et méchants » se revendiquant de l'autorité de pseudo-théories économiques qui nous avaient d'abord fait rire. Nous avons eu tort de rire.

« Un autre monde est possible ! » est un cri. Sa puissance propre n'est pas celle d'une thèse ou d'un programme, dont la valeur se juge à leur « plausibilité ». Il n'autorise aucune mise en perspective triomphale et ne propose aucune garantie. C'est pourquoi d'ailleurs le singulier « un autre monde » convient : il ne s'agit pas d'une allusion à un monde particulier, que nous pourrions définir, ni non plus à n'importe quel autre monde (tout mais pas ça). Il s'agit d'en appeler au possible contre l'allure inexorable du processus qui s'est installé et qui, bien sûr, continue aujourd'hui de plus belle. Il s'agit de briser quelque chose qui était de l'ordre de l'envoûtement, de l'impuissance sidérée dont même ceux qui luttèrent encore pouvaient sentir la proximité. Nous dirons que ce cri est le nom d'un événement, et que la force de cet événement est la manière dont il fait exister, pour tous ceux, toutes celles qui lui répondent, la question : comment hériter, comment prolonger ? Comment devenir enfant de cet événement ?

Devenir enfant d'un événement. Non pas naître à nouveau dans l'innocence, mais oser habiter le possible comme tel, sans les prudences adultes qui font prévaloir les menaces du « Qu'en dira-t-on ? », du « Pour qui vont-ils nous prendre ! » ou « Pour qui nous prenons-nous ? », du « Et vous croyez que cela suffira ? » L'événement crée son « maintenant », auquel répond la question d'un certain « faire comme si » qui est propre aux enfants lorsqu'ils fabulent et créent. Ce qui expose bien sûr à toute une série d'accusations, car cela peut être confondu avec « devenir irresponsable » ou « prendre ses rêves pour la réalité ».

Mais ce n'est pas très important, car on ne s'adresse pas aux adultes, seulement à ceux et celles qui se demandent eux/elles aussi comment répondre à quelque chose qui « fait de nous des enfants », qui demandent de secouer le poids de l'« à quoi bon », des doutes quant à la légitimité de l'intervention, du savoir des risques de mécompréhension. « Faire comme si » ce que l'événement fait oser était ce qu'il demande, ce qui en crée le prolongement. Et, inversement, ne pas faire comme si ce que nous écrivions était « autorisé » par une quelconque position de légitimité. On est toujours quelque peu dépassé par ce qu'on écrit mais, le plus souvent, c'est une expérience qui reste d'ordre privé. Devenir enfant de l'événement, c'est aussi cela : pas du tout nous présenter comme porte-parole, prophètes de l'événement, mais comme obligés par quelque chose qui nous contraint à abandonner les prudences qui conviennent aux auteurs.

C'est donc d'abord de la force de l'événement que témoigne ce texte. Nous, Isabelle et Philippe, savions qu'un jour ou l'autre nous écririons ensemble, parce que nos trajets à l'une et à l'autre s'entre-appelaient sur des modes que nous voulions explorer. Nous avions des points de départ distants — la philosophie de la physique et l'activité militante révolutionnaire —, mais avions tous deux suivi à partir de là des chemins qui nous ont mis en voisinage. Que nous est-il arrivé, s'est demandé l'une, pour que ce dont témoignent les sciences

lorsqu'elles sont vivantes — la capacité des chercheurs à travailler et à créer ensemble —, on le retrouve si peu ailleurs, que ce soit dans les sciences dites « humaines » ou dans les groupes politiques qui se proposent pourtant de créer les moyens de résister et d'ouvrir l'avenir ? Comment saisir, hors clichés et mots d'ordre, la manière dont procèdent ceux que nous définissons comme l'adversaire à combattre ?, s'est demandé l'autre, que les aléas de la lutte politique ont mené à travailler dans l'industrie pharmaceutique au sommet de sa puissance. Pour tous deux, ce qui fait la force, ce qui fait la faiblesse étaient devenus des questions premières, avant le vrai ou le faux, le juste et l'injuste.

Et tous deux, nous avons eu la chance d'être nourris par des expériences pratiques, auxquelles ce texte fera parfois écho. Participer à des groupes expérimentant les situations et les contraintes qui suscitent la possibilité de penser et d'inventer ensemble permit à l'une d'approcher les exigences d'une rencontre entre « bonheur et politique », car une telle possibilité est politique, est ce sans quoi la politique n'est que routine aveugle ou militance sacrificielle, ou les deux. Chercher et encourager des auteurs qui ont envie d'« empêcher de penser en rond », ce fut pour l'autre se tenir aux aguets, à l'affût de propositions minoritaires, des ressources de pensée qui naissent ou survivent à la marge, créer des occasions de rencontre et de mise en relation.

Nous savions donc que ce que nous avons appris, ensemble et chacun de notre côté, l'un grâce à l'autre, et avec d'autres, nous devrions, d'une manière ou d'une autre, en produire ensemble la mise au travail. Mais c'est l'événement — Seattle et ses suites — qui a fabriqué le « nous » qui, dans ce texte, prévaudra. La question, comment hériter de Seattle, nous a réunis sur un mode qui pour nous rend indiscernable ce qui vient de l'un ou de l'autre, parce qu'elle nous a obligés à risquer une mise en aventure qui brasse et rebrasse tout ce que nous avons appris. Et nous oblige à risquer un mouvement qui va nous rendre vulnérables, comme c'est toujours le

cas lorsqu'on s'adresse à tâtons à ceux et celles qui, comme nous, sont engagés, et donc mis à la question, par l'événement.

Il y a évidemment beaucoup de manières d'hériter de Seattle. Nous savions celle à laquelle nous voulions résister, celle qui nous sommerait de nous « comporter en adultes ». C'est celle qui transforme le cri en programme. Nous nous voulons héritiers de la foule bigarrée qui a fait la surprise de Seattle. Ceux et celles qui se sont rassemblés là étaient des minorités multiples et souvent conflictuelles. Ce qui les a réunis était peut-être, de manière fugitive, une vision, mais pas du tout une théorie, ni même une définition commune de la société pour laquelle ils s'exposaient aux coups de matraques, aux fumigènes, à la prison. Pourtant, ils ne sont pas venus à Seattle, ou aux autres rassemblements qui ont suivi, par un mouvement spontané. Il y a eu tout un travail que nous avons largement méconnu, ici, en Europe, non pas seulement parce que la presse américaine a pris soin de n'en donner aucun écho, mais aussi, peut-être, parce que les mouvements activistes américains qui ont réussi à survivre et à proliférer, malgré les années Reagan et ce qui a suivi, ne ressemblent plus beaucoup à nos propres groupes et organisations militantes.

À la fin de ce livre, nous penserons avec quelques mots qui se laissent mal traduire en français, *empowerment* et *reclaiming*, notamment. Cela fait partie des risques auxquels nous avons choisi de nous exposer : le pari qu'il s'est passé là-bas quelque chose dont nous pouvons apprendre. Non pas se convertir, non pas imiter, mais accepter l'épreuve — étrange pour nous qui appartenons à la vieille Europe héritière d'un rationalisme sceptique — d'un détour par ce qui semble souvent ne devoir mériter qu'un haussement d'épaules dédaigneux.

Il est assez normal que, de Forum social en mouvements organisés, on entende parler aujourd'hui de la nécessité qu'au cri « un autre monde est possible ! » succèdent des

« propositions constructives », un « projet de société ». Il n'y a pas lieu de dénoncer, de parler immédiatement de récupération, de mise sous tutelle, de trahison. Nous comprenons très bien que, face aux problèmes posés par un monde qui va vraiment très très mal, s'impose l'urgence d'organiser un véritable mouvement d'opposition, avec tout le sérieux qu'implique ce terme. Et qui dit opposition dit souvent d'abord construction d'une « alternative crédible » : il faut montrer ce que l'on ferait à la place de ceux (et celles) qui ont, aujourd'hui, le pouvoir. Mais c'est précisément ce « à la place de », cette interchangeabilité hypothétique, qui nous arrête. C'est en ce point que nous acceptons la menace de l'accusation d'irresponsabilité qui accompagne chaque « devenir enfant ». Il nous semble que donner d'autres solutions sans avoir pris les moyens, créé les moyens que les problèmes soient posés autrement, c'est faire comme si avec un peu de bonne volonté ou d'humanité tout allait pouvoir s'arranger. C'est sous-estimer, au nom de l'urgence, l'immense défi que désigne le cri « Un autre monde est possible ! »

Mais il y a une autre version, antagoniste, de la manière d'hériter du cri de Seattle. Bien des groupes qui s'activent, avec lesquels nous souhaiterions travailler et apprendre, affirment que ce qu'ils font n'est pas de la politique, parce que la politique, c'est la récupération, la mise sous tutelle, la trahison. Nous faisons certainement partie de ceux et celles pour qui « prendre le pouvoir » implique de changer le rapport au pouvoir qu'il s'agit de prendre, c'est-à-dire la définition même du pouvoir. Mais il y a parfois dans le dégoût de la politique telle qu'elle se fait, aussi justifié soit-il, quelque chose comme un dégoût de la « chose politique » elle-même, de ses négociations, de ses compromis. Quelque chose comme une volonté de pureté qui se double même de certains effets de terreur, d'une passion du tri entre les bons et les mauvais. Nous craignons beaucoup les « purs », les défenseurs d'un mouvement dont la spontanéité, le « souffle » devraient être protégés de tout calcul — parce que tout calcul serait une mutilation —, de

toute préoccupation quant au pouvoir — parce que le pouvoir, quel qu'il soit, corromprait.

Cette situation de prise entre deux feux, nous ne sommes pas les seuls à la connaître, mais c'est elle qui, ici, va nous faire penser, imaginer, oser. Oser seulement avec des mots, certes, mais nous pensons que les mots ont un pouvoir. Ils peuvent empoisonner, enfermer dans des dilemmes, susciter des disputes sans fin. Ils peuvent aussi créer, faire exister ou confirmer des possibles affaiblis par le poison d'autres mots. Nous oserons des mots qui, nous l'espérons, aident à habiter le possible précaire né à Seattle, un possible tremblant là où le probable tenait auparavant toute la place. Des mots qui aident à habiter ce possible sans l'écraser, sans le prendre en otage, sans lui conférer le pouvoir de désigner ceux (et celles) qui en seraient les gardiens, à qui il appartiendrait de mobiliser les masses, ou alors les citoyens, ou alors la multitude.

Nous tenterons également d'apprendre à nous séparer de ces autres mots qui fabriquent de tels gardiens, ce qui signifie aussi apprendre à nous séparer d'un certain passé qui a fait de la mobilisation une fin en soi. Et cela sans pour autant proclamer une rupture décisive, une séparation d'avec ceux et celles qui ont résisté, pensé et lutté auparavant. Bref, nous tenterons de construire une manière d'hériter de Seattle et de ses multiples passés, une manière qui soit habitée par la question de ce à quoi oblige le cri qui a su y faire événement.

Nous nous sommes demandé, on nous a demandé, pour qui nous nous prenions, en quoi la vie et l'expérience qui sont ce avec quoi nous pensons nous permettaient de jouer le type de rôle auquel nous semblons prétendre. Les questions de droit, de légitimité nous sont un peu indifférentes, mais pas la question des manières de faire. « Faire comme si » n'est pas le moins du monde « faire n'importe quoi ». Devenir enfants, enfants de l'événement, ce n'est pas babiller sur toutes les gammes, c'est une expérimentation qui exige un certain discernement, une manière de se situer assez précise pour résister au laisser-aller. Le contraire de l'infantilisme.

Quel type de sensibilité à l'événement nos trajets respectifs et communs nous ont-ils donné ? Comment éviter cette caricature du devenir enfant qui consisterait à céder à la tentation de « prendre toute la place », toutes les places ? Nous avons beaucoup hésité avant de nous rendre compte que nous échouerions si l'on pouvait nous attribuer la position de celui ou celle qui a dans les mains une carte à partir de laquelle pourrait être indiquée la direction à prendre, le chemin à parcourir, les voies praticables et les étapes. Nous ne savons pas. Nous ne sommes ni des prophètes ni des théoriciens. Ce qui nous fait penser, en revanche, serait plutôt les modes de pensée, les habitudes qui pourraient faire échouer ce qui est né à Seattle, un peu comme une barque échoue, s'enlise dans la boue.

Nous ne sommes pas des stratèges, mais pas non plus des tacticiens, car on est tacticien au corps à corps avec une situation particulière. Et si nous avons parlé de « barque », ce n'est pas seulement parce que le pouvoir de l'événement est d'embarquer ceux et celles qui lui répondent — une foule plus ou moins hétéroclite rassemblée sans autre principe de sélection. C'est aussi parce que l'image de la barque communique avec la possibilité d'un rôle qui pourrait nous guider et nous contraindre. Dans un livre oublié, nous avons en effet rencontré, parmi ceux qui peuplent une barque, un personnage qui pourrait nous convenir, celui du « jeteur de sonde »¹.

Les jeteurs de sonde ont beau se tenir à l'avant d'une barque, ils ne regardent pas au loin. Ils ne peuvent pas dire les buts, ni surtout les choisir. Leur souci, leur responsabilité, ce pour quoi ils sont outillés, ce sont les rapides où l'on se

fracasse, les écueils où l'on bute, les bancs de sable où l'on s'enlise. Leur savoir provient de l'expérience d'un passé qui dit les dangers des rivières, de leurs allures trompeuses, de leurs invites piégées. La question de l'urgence se pose au jeteur de sonde comme à n'importe qui, mais sa question propre est, et doit être : « Peut-on, ici, passer, et comment ? » Quelles que soient les urgences, quels que soient les « il faut bien », quelle que soit la direction choisie.

Les jeteurs de sonde peuvent se tromper, mais ils savent que le fait qu'ils repèrent juste ou non n'a pas la moindre importance si on ne les entend pas. Pour eux, il ne s'agit pas d'avoir raison tout seuls, ou d'attendre de l'avenir qu'il leur donne raison. Leur raison, c'est cette barque, celle qui, dans notre cas, rassemble ceux que ce cri « un autre monde est possible » a engagés, mais qui se sont engagés avec des langues qui, souvent, les divisent, avec des passés qui pourraient les vouer à des affrontements stériles. Les jeteurs de sonde ne doivent pas inventer des mots qui puissent être entendus au-delà des divisions, comme s'ils s'autorisaient d'une transcendance en présence de laquelle chacun doit s'incliner : cela, c'est le rôle du prophète, ou de son substitut d'aujourd'hui, le théoricien. Les mots à créer devraient bien plutôt servir d'antidotes à ce qui transforme les divergences en oppositions, à ce qui fait rêver d'unanimité homogène, de jugement qui enfin conférerait à l'histoire le pouvoir de reconnaître ceux et celles qui avaient vu juste.

Certains font confiance à l'urgence, celle d'une Terre dont les ravages nous forceraient à nous entendre sous peine d'être détruits. D'autres évoquent l'opposition à l'ennemi commun, qui devrait suffire à fonder l'entente nécessaire. Nous craignons beaucoup la première perspective et la seconde nous laisse plus que sceptiques, c'est pourquoi nous nous sentons tenus à cette position de « jeteurs de sonde », attentifs au danger d'un écueil qui nous menace : penser que la tolérance envers les divergences devrait suffire ; penser que nous pouvons faire l'économie des pratiques qui créent la force de

1 Étienne SOURIAU, *L'Ombre de Dieu*, PUF, Paris, 1955, p. 91-93. Souriau distingue quatre types de figure — les Sages, les Inspirés, les Sondeurs et les Coureurs d'aventures —, entre lesquels il n'établit aucune hiérarchie. Il peut arriver qu'une même personne adopte, selon les circonstances, des rôles distincts (il nous est arrivé à tous deux de courir l'aventure), ce qui importe, c'est de ne pas les confondre et de ne pas tenter de les tenir tous à la fois.

ces divergences comme telles. De pratiques qui fassent passer comme un mauvais rêve ce que peut toujours conserver la tolérance : la nostalgie ou l'espoir qui font de la difficulté à s'entendre ce qu'« il faut bien » accepter... pour le moment. C'est le danger de ce « il faut bien » qui nous fait écrire, imaginer, affirmer.

Tout au long de ce texte, nous emploierons un style affirmatif. Que l'on ne s'y trompe pas : il ne s'agit pas d'évidences que chacun, chacune aurait à accepter comme allant de soi, mais de propositions qui tentent de transmettre effectivement, affectivement, tant le sentir des dangers que les possibilités de nous en protéger. Nous aurions peut-être dû être plus prudents, parsemer ce texte d'interrogations rhétoriques, de rappels de ce que c'est nous qui parlons, pas la vérité. Nous n'avons pas pu : à chaque fois, c'était comme si nous voulions « convaincre » un auditoire fictif et général, alors que nous nous adressons à ceux et celles qui, comme nous mais sur d'autres modes, se sentent « embarqués ». « Comme si » l'événement qui oblige ce texte, qui nous a embarqués, exigeait l'affirmation qui expose, pas la prudence qui rassure.

2

À quoi avons-nous affaire ?

Le cri de Seattle s'est élevé contre ceux (et celles) qui prétendaient représenter le seul monde possible. Mais qui sont-ils, d'où vient leur pouvoir, en quoi consiste ce pouvoir ? Pour certains, la réponse va sans dire. Nous aurions affaire à ce que Marx a caractérisé comme « le capitalisme ». Disons-le sans détour, nous faisons partie de ceux-là, de celles-là, qui ne considèrent pas que l'héritage de Marx fait partie d'un passé dépassé. Et nous pensons de surcroît que le capitalisme s'est, de fait, chargé de la démonstration de la thèse marxiste selon laquelle il ne s'agit pas seulement d'un déséquilibre transitoire, d'un trop de pouvoir accaparé par l'économie qui devrait « naturellement », « logiquement », ou « progressivement » se corriger. Si, il y a quarante ans, la perspective d'une « humanisation » du capitalisme pouvait encore être crédible pour beaucoup, elle est aujourd'hui pour nous une hypothèse réfutée.

Mais nous disons cela sans le moindre triomphalisme. Dans les expériences soigneusement pensées, et préparées en laboratoire, la réfutation d'un possible peut certes valoir

confirmation du possible rival. Mais lorsqu'il est question d'histoires humaines, ce « ou bien, ou bien » n'a pas beaucoup de sens. La réfutation de la possibilité d'une régulation progressive qui empêche les « excès du capitalisme », qui le mette au service des humains, ne vaut pas confirmation du possible rival, la nécessité d'en passer par la « révolution ». Et ce d'autant moins aujourd'hui que nous avons affaire à une situation assez paradoxale : ce que Marx appelait le capitalisme peut certes être considéré comme déployant aujourd'hui plus que jamais tous ses effets, mais nombreux sont ceux qui nous diront : vous parlez du capitalisme, vous êtes donc « encore » marxistes ? L'œuvre de Marx est disqualifiée, alors que son diagnostic est confirmé.

Nous voulons penser « avec » ce paradoxe, non contre lui, non pour dénoncer le triomphe de l'idéologie, l'aveuglement de ceux et celles qui ont accepté ce qui est souvent présenté comme un « jugement de l'histoire » : la défaite du marxisme. Cela ne veut pas dire que nous voulions penser « avec » les rhétoriciens de la fin de l'histoire et autres mots d'ordre médiatico-académiques. Mais bien plutôt, par exemple, avec les militant(e)s de Greenpeace, qui refusent de parler de capitalisme mais ont, depuis Seattle, suivi un trajet d'apprentissage qui les a menés des objectifs de protection de la nature vers une thématique axée sur une « équité durable ».

Notre défi est d'apprendre nous aussi : d'apprendre à coexister avec eux sans définir comme une fin en soi leur éventuelle « conversion » à la lutte « anticapitaliste ». Nous sommes certes tentés de leur « expliquer » que le capitalisme condamne leur « équité durable » à n'être qu'un songe creux. Mais nous voulons nous donner les moyens d'apprendre de leur pragmatisme déterminé, et cela exige que nous nous demandions ce que nos explications leur apporteraient, sinon un impératif de dénonciation : « Il vous faut dénoncer le capitalisme, responsable de tout ce contre quoi vous luttez. » Or si le capitalisme devait être mis en danger par la dénonciation, il aurait crevé depuis longtemps.

Nous nous définissons nous-mêmes comme « anticapitalistes » et, en ce sens, comme héritiers de Marx. Mais une telle définition est plus qu'insuffisante, elle est muette sur ce qui, aujourd'hui, est (re)devenu une question ouverte. Et il ne s'agit pas d'ajouter à l'« anti » un « pro » quelconque, positif et constructif — en tout cas pas si l'utopie d'un monde réconcilié ne communique pas avec des capacités d'imaginer, de créer, de résister aujourd'hui. Notre question est, apparemment, beaucoup plus modeste, car elle porte sur le « comment » : comment tenter de « mériter » que d'autres — qui se définissent autrement ou qui refusent toute définition — se réjouissent de notre existence comme nous nous réjouissons de la leur ? Le danger, celui qui nous oblige à penser en tant que jeteurs de sonde, serait de définir le paradoxe auquel nous nous heurtons — l'œuvre de Marx disqualifiée alors que son diagnostic est confirmé — comme l'effet d'un simple malentendu à propos de cette œuvre, doublé d'un aveuglement induit par la propagande médiatico-académique.

Nous nous adressons ici aux héritiers de Marx. Et nous le faisons non pas « entre nous », mais en présence de ceux et celles avec qui il s'agit désormais de coexister : ces groupes en lutte, comme les féministes, qui ont refusé l'ordre des priorités proposé au nom de la lutte des classes ; comme les écologistes radicaux, qui ont dû lutter contre l'assimilation de la nature à un ensemble de ressources à valoriser ; comme les paysans, qui ont assez goûté les charmes du productivisme ; comme les peuples indigènes, qui ont eu affaire au jugement unanime qui identifiait leurs pratiques à de simples superstitions, etc.

Nous savons que Marx ne peut être confondu avec les marxismes auxquels tous ceux-là se sont heurtés. Nous savons qu'il est possible de le défendre, parfois y compris contre lui-même, mais aussi de se référer à tous ces penseurs qui ont prolongé, compliqué, enrichi et modifié les thèses de Marx. Certains sont d'ailleurs dans notre cœur et dans nos pensées. Michel Foucault, dont les enquêtes interdisent toute naïveté

quant à la coexistence du capitalisme avec une « bonne société », avec ses écoles, ses hôpitaux, ses efforts permanents pour se défendre de manière humaine contre ce qui la menace, pour réhabiliter les déviants, soigner les fous, etc. Gilles Deleuze et Félix Guattari, qui ont répondu au défi de penser ensemble le capitalisme et la constitution des États modernes. Nous leur sommes redevables, nous avons appris à penser avec eux.

Mais en tant que jeteurs de sonde, nous savons aussi que tout ce qui pourrait s'apparenter à un argument d'autorité constitue une faute. Ce n'est pas en défendant Marx que l'on peut prolonger son héritage. Ce n'est pas en criant au malentendu, à la fausse lecture, au Marx innocent de ce dont on l'accuse. Comme si retrouver le « vrai Marx » était ce qui créerait un nouveau point de départ, acceptable pour tous. Ceux et celles en présence de qui nous sommes ont pris leur propre départ, souvent contre les marxismes, et seul les intéressera ce que peuvent apporter aujourd'hui les héritiers de Marx lorsqu'ils parlent du capitalisme. De fait, un héritier de Marx devrait admettre la légitimité de l'épreuve que nous proposons, admettre que la question d'une « bonne » lecture de Marx n'est primordiale que si cette lecture, le dégageant par exemple des interprétations dites marxistes, communique avec de nouvelles possibilités d'action pertinente.

Le point crucial n'est donc pas de se mettre d'accord sur ce que Marx a écrit, mais de prolonger la question qu'il a créée, celle de ce capitalisme dont il s'agit de combattre l'emprise. Et pour prolonger cette création, il faut se souvenir que ce que Marx a appelé « le capitalisme » n'a rien d'une évidence empirique, comme les tremblements de terre, par exemple, qui permettent de séparer constat et discussion quant aux possibilités de parer à leurs effets catastrophiques. Le capitalisme n'a même pas le mode d'existence « identifiable » qui a pu être attribué aux régimes et mouvements qui se sont dits « communistes ».

Rappelons-nous le *Livre noir* qui faisait la somme de toutes les morts « causées » par le communisme. Ce type de calcul est impossible avec le capitalisme, car il y a toujours en scène d'autres acteurs qui apparaissent bien plus concrets. Le coup d'État au Chili ? Ne suffit-il pas d'accuser Pinochet, l'armée chilienne, la CIA, Kissinger ? Danone ferme une usine ? On peut s'en prendre aux dirigeants de Danone, ou, à les entendre, aux terribles nécessités de la concurrence internationale, ou aux exigences égoïstes des actionnaires. Pourquoi redoubler cela d'une accusation abstraite, « le capitalisme » au service duquel œuvrerait tout ce petit monde ?

Bien sûr, certains, surtout aux États-Unis, s'affirment capitalistes, mais pas du tout au sens de Marx. Ils ne sont pas au service du Kapital, comme puissance abstraite de redéfinition du monde. S'ils honorent quelque chose, parfois avec des larmes dans la voix, ce serait plutôt « le marché », dont l'arbitrage, implacable peut-être, mais seul juste, fait l'objet de célébrations incantatoires. Bien sûr, ce « marché qui décidera » peut être aussi bricolé, compliqué, truqué que l'est la nation française, par exemple, au service de laquelle tant sont morts. Mais il faut dire que tant le marché que la nation existent sur des modes auxquels le capitalisme identifié par Marx ne peut prétendre. Car ce capitalisme, personne — sauf les anticapitalistes et parfois, lors de grosses crises comme l'écroulement d'Enron, quelques commentateurs soudain et passagèrement inquiets — ne l'évoque jamais comme « cause ». Qui le dénonce peut donc donner l'impression de céder à la paranoïa, de voir derrière tous ceux (toutes celles) qui s'activent en poursuivant leurs propres intérêts, leur propre stratégie, un Grand Tireur de ficelles dont l'existence supposée n'ajoute pas un iota d'intelligibilité à la situation.

Pour hériter de Marx, il ne suffit donc pas de voir dans la situation d'aujourd'hui la confirmation de la logique capitaliste telle qu'il l'a diagnostiquée. Il faut aussi faire exister ce diagnostic sur un mode opérant, qui fasse une différence et ne se cantonne pas à la redondance de la dénonciation. Et nous

prenons cette exigence d'autant plus au sérieux que, dans d'autres cas, nous sommes très intéressés à la mise en cause des « gros concepts », par exemple à la manière dont Bruno Latour s'en prend aux notions de « Société » ou de « Science » ou d'« Esprit scientifique » qui servent à expliquer, alors que ce sont elles qui devraient l'être¹. Alors que ce qui devrait être suivi, raconté, mis en politique, est la multiplicité hétérogène des manières de faire, d'évaluer, de se coordonner, de faire intervenir des « non-humains » de toutes espèces avec lesquels, grâce auxquels, par lesquels, de nouvelles manières de faire, d'évaluer, de se coordonner deviennent possibles. Pour le meilleur et souvent pour le pire.

De fait, nous avons pu mesurer, à partir de nos propres expériences, l'effet de telles « grosses explications ». Nous avons tous deux, en maintes occasions, pris à partie la référence à la « méthode scientifique », qui est susceptible de justifier l'inacceptable et l'inintéressant, de mettre dans le même sac la réussite la plus étonnante, et la plus mutilante des bureaucraties de mesures et de statistiques. Et nous nous sommes heurtés aux « explications par la société » lorsque nous avons participé à la mise en question de la politique des drogues avec son assimilation du « drogué » à un délinquant ou à un malade (s'il refuse de se soigner, il est donc délinquant). Quelques personnalités impeccablement progressistes ont objecté à l'époque qu'il s'agissait d'un faux problème car les drogues devaient être comprises comme un « problème de société » : il fallait donc parler de l'exclusion, du chômage ; les jeunes qui se droguent étaient d'abord des victimes. Et l'on quittait du même coup le terrain de la politique, puisqu'il n'y avait plus rien à apprendre ni à discuter

1 La mise en cause des « gros concepts » par Bruno Latour commence dès *La Science en action* (1989, réédité en Folio Gallimard) et ne cesse depuis de s'enrichir de nouvelles conséquences ; voir *Nous n'avons jamais été modernes* (1991), *Politiques de la nature* (1999), *L'Espoir de Pandore* (2001), *La Fabrique du droit* (2002), tous publiés aux Éditions La Découverte.

avec les consommateurs de drogue, soudain plongés dans des considérations générales où ils devenaient « comme les autres » : tous victimes.

Pas plus que nous ne pouvons voir un triomphe de la science ou de la lucidité sociale dans la possibilité que les jeunes de banlieue puissent un jour parader avec des tee-shirts marqués « Je suis un problème de société », nous ne pouvons nous satisfaire d'analyses qui reviennent toujours au même : c'est la faute au capitalisme. La question est donc de savoir ce que, aujourd'hui, on peut « gagner » à mettre en scène et en cause le capitalisme. C'est-à-dire ce que ceux et celles qui se présentent comme anticapitalistes peuvent apporter de spécifique aux militants de Greenpeace ou d'autres associations en lutte. La tolérance, le coude à coude, la bonne volonté ne suffisent pas si « derrière » se tapit, ou peut être soupçonné de se tapir, un désir missionnaire : éclairer, convertir. Et aucune protestation ne suffit jamais à faire taire le soupçon. Seule peut y réussir une manière propre de contribuer à une situation particulière, qui puisse être évaluée en tant que telle et dont les autres puissent reconnaître la pertinence.

Mais la question peut se poser également à d'autres, à tous ceux, toutes celles qui procèdent par « grandes explications ». La faute au Capitalisme, à la Société, à la Technoscience, au Patriarcat, à... Toutes ces dénonciations peuvent certainement annoncer et inspirer des pratiques de résistance et de lutte très importantes. Nous ne sommes pas des juges et jamais ce que nous écrivons ne devra être entendu sur le mode de « voici ce qu'il faut faire », ou ne pas faire. De notre point de vue de jeteurs de sonde, ce qui importe est la manière dont de telles luttes pourront se protéger contre ce qui les menace toutes. Elles ont, en effet, en commun d'invoquer quelque chose qui, si l'on n'y prend garde, peut très facilement revêtir les traits d'une vérité qui transcende les conflits, et les explique. Ce qu'on appelle la politique — les pratiques qui s'adressent aux situations qui divisent et font hésiter — n'est

plus alors qu'un théâtre des apparences, où l'on s'agite, discours et magouille, alors que les « vrais enjeux » seraient ailleurs. Comme si, en conséquence, la politique était vouée à disparaître lorsque, enfin, le véritable responsable de tout ce qui nous divise aurait été vaincu.

Les héritiers de Marx ne sont donc pas seuls à l'épreuve, à ce que nous appellerons l'épreuve d'une *création politique* des questions qui tout à la fois nous rassemblent et nous divisent. C'est même peut-être la particularité de cette époque, ce qui nous a fait parler du « cri » de Seattle, en appelant à la possibilité d'un autre monde sans pouvoir cependant définir le chemin qui y mènerait. Nous savons aujourd'hui que, dans l'éventualité d'une victoire contre l'« ennemi » — quelle que soit la manière dont il serait identifié —, les questions associées au politique ne s'évanouiront pas comme par enchantement.

C'est d'ailleurs le grand apport de l'écologie politique que de les avoir fait proliférer en les arrachant aux champs de l'expertise où elles étaient confinées. Espèces menacées, climat, pollution, répartition de l'eau, énergies, désertification, tout cela commence à entrer en politique. Et, en tout état de cause, la lutte pour que ces thèmes y restent, pour qu'ils ne soient pas confisqués par des agences suprapolitiques qui agiraient au nom d'une rationalité soi-disant consensuelle et deviendraient les véritables maîtres de la Terre et de ses habitants, est, pour nous, primordiale.

Ici, le danger se précise. Il y a une proximité des plus menaçantes entre les séductions de la dénonciation et les prétentions expertes à définir ce qui doit mettre d'accord au-delà des hésitations et des conflits auxquels tentent de s'adresser les pratiques politiques. Si le mépris du politique est un point de rencontre possible entre l'autorité experte, au nom de la science, et la dénonciation des apparences, au nom de la vérité, ce mépris est un écueil mortel.

Bien sûr, affirmer qu'il faut veiller à ce que rien ne prétende transcender la politique est un peu étonnant, parce que

la politique, elle aussi, fait partie de ces questions qui divisent. Elle ne peut figurer ni comme un recours, ni comme une promesse, parce qu'elle apparaît aujourd'hui comme vide, disqualifiée. « Tous les mêmes », entend-on dire. Pour beaucoup de ceux et celles qui souffrent, tout ça, tout ce dont ils sont victimes, « c'est de la politique ». Et c'est là que nous devons prendre nos responsabilités de « jeteurs de sonde ». Si ceux qui pensent et s'activent dans une lutte « contre le capitalisme » peuvent « apporter quelque chose », il leur faudra trouver les moyens de transformer l'anticapitalisme, qui sert trop souvent d'instrument de dénonciation faisant revenir au même toutes les questions, en manière de déployer politiquement ces questions.

Telle va donc être la manière dont nous tenterons de présenter ce qu'une position anticapitaliste peut apporter de spécifique aux autres positions de lutte. Il s'agit d'hériter du Marx qui a critiqué l'économie politique, c'est-à-dire la manière dont l'économie était transformée en une politique qui tue la politique, qui s'autorise d'une rationalité devant faire l'unanimité. Il s'agit de faire exister le capitalisme comme ce dont nous subissons les effets lorsque nous méprisons la politique : ce dont le mode de fonctionnement même tue la politique.

Oser être pragmatique

Nous sommes héritiers de Marx au sens où, pour nous, le capitalisme existe. Mais nous venons pourtant de caractériser son mode d'existence d'une manière que beaucoup d'autres parmi ses héritiers caractériseraient comme « symptomatique ». La politique, selon beaucoup de lectures marxistes, est une simple traduction des rapports de force. Il n'y aurait alors rien à tuer, seulement un ectoplasme « enfin » renvoyé au royaume des apparences auquel il appartient. Nous ne voulons pas poser la question de savoir si une telle objection est autorisée par Marx, ou si elle provient d'une « fausse lecture ». L'important, pour nous, est que la thèse dont elle s'autorise, la disqualification du politique, est un poison : celui (et celle) qui a été empoisonné sera voué à définir les autres comme « égarés », en attente de la juste perspective, et non comme protagoniste avec qui il s'agit d'apprendre, politiquement, à coexister.

Par ailleurs, le simple fait que nous posions la question de la définition du mode d'existence du capitalisme peut sembler bien arrogant. Ignorons-nous tout ce que les recherches

de Marx, et de ceux qui ont hérité de Marx, ont produit d'intelligibilité à cet égard ? Ne tournons-nous pas le dos à une entreprise d'élucidation qui n'a jamais cessé de déjouer les pièges des fausses transcendances, qui s'est inlassablement demandé « Comment ça marche ? » Pire, lier, comme nous le faisons, cette question du mode d'existence du capitalisme avec celle de « ce que cela peut apporter », n'est-ce pas céder à la platitude pragmatiste qui prétend juger une idée à partir de sa *cash value*, de ce qu'elle rapporte ?

Nous n'allons pas entrer ici dans des querelles de texte et de définition. Nous préférons dire, tout de go, qu'il y a *bel et bien un pragmatisme chez Marx*, et que nous sommes très désireux d'en hériter et de le prolonger tout en le mettant à l'épreuve de ce à quoi nous avons affaire aujourd'hui. Il faut le dire¹ non pour scandaliser, mais pour pouvoir nous adresser à ce qui, sinon, risque de susciter des malentendus empoisonnants. Nous pensons à ceux et celles qui, tous les jours, se voient opposer avec mépris un « Cessez de penser, soyez pragmatiques ! » Et aussi à ceux qui verraient dans cette thèse la prétention à une découverte bouleversant toutes les perspectives en histoire de la pensée.

À ceux et celles qui ont appris à haïr ce mot, « pragmatisme », nous dirons : ne sentez-vous pas que l'injonction « soyez pragmatiques » est une insulte aux « affaires », aux *pragmata*, que vous tentiez de penser ? Ne laissez pas ce mot dans la bouche de vos ennemis ! Aux lecteurs de Marx, nous dirons : ne reconnaissez-vous pas que la définition que Marx a apportée au capitalisme était habitée par la question de l'action, que les catégories qu'il lui a associées communiquaient avec la question de savoir quelle force pouvait lui résister sans se laisser séduire ou tromper ? Ne pas « interpréter », mais transformer ne signifie pas que tout est bon, dès

¹ Nous irons sur ce point un tout petit peu plus loin dans la deuxième partie de ce livre (« Marx encore... »).

lors que cela active la transformation, mais que la vérité d'une idée, ou d'une définition, ou d'une hypothèse n'est autre que leur vérification, c'est-à-dire la manière dont elles peuvent produire des conséquences qui orientent l'action.

Et c'est précisément cela, la définition « pragmatique » de la vérité. Le pragmatisme est un art des conséquences, un art du « faire attention » qui s'oppose à la philosophie de l'omelette justifiant les œufs cassés. Nous ne voulons pas dire plus. Et pas moins, car cela a une conséquence importante : nous ne dirons jamais que le capitalisme est « pragmatique ». C'est plutôt l'antipragmatique par excellence, car l'entreprise de redéfinition systématique qui lui est associée n'est pas obligée par une quelconque vérification, ni par une pensée soucieuse des conséquences. Le capitalisme est ce qui ne cesse d'inventer les moyens de soumettre à ses propres exigences ce à quoi il a affaire — et les conséquences ne le regardent pas : il les externalise (à d'autres de payer), ou les définit comme matières potentielles à de nouvelles opérations.

Tenter d'hériter d'un Marx « pragmatique » n'est pas prétendre hériter du « vrai Marx ». Il ne s'agit pas non plus d'une lecture arbitraire. C'est un risque pragmatique, à évaluer à partir de ses conséquences. Et l'une de ces conséquences est que l'impératif énoncé par Marx — ne pas interpréter mais apprendre à transformer — peut permettre de comprendre sur un mode un peu nouveau les prétentions scientifiques qu'il a associées à son œuvre. Cet impératif est en effet voisin de ce qui fait l'intérêt très singulier des pratiques scientifiques expérimentales. Celles-ci sont décrites de manière fort peu pertinente lorsqu'elles sont présentées comme « rationnelles », se dégageant de l'opinion ou des apparences. Ce qui importe, ce qui fait la différence entre réussite et échec pour les expérimentateurs est la transformation d'un phénomène en référence capable de les mettre d'accord.

Il n'y a de « fait », au sens expérimental du terme, que lorsqu'un dispositif de laboratoire réussit à vaincre les objections qui visent à le mettre à l'épreuve, à vérifier qu'il a bel et

bien ce pouvoir de mettre d'accord les protagonistes. Les questions des expérimentateurs — n'y a-t-il pas moyen d'interpréter autrement ce que vous nous proposez ? Sommes-nous forcés d'accepter ce que vous prétendez, ou restons-nous libres de chercher ailleurs et autrement ? — traduisent cette exigence. Et la satisfaction d'une telle exigence n'authentifie pas le « vrai » comme point d'aboutissement. Ce qui importe est que le « fait » soit ce que nous appellerons une *prise fiable*, qui permettra d'explorer des conséquences, c'est-à-dire de poser les questions qui, pour les expérimentateurs, sont celles qui comptent : « Mais alors ? », « Et si ? »

Quant aux catégories de l'« objet », aux propriétés dites « objectives », elles correspondront aux questions auxquelles les dispositifs expérimentaux auront su répondre d'une manière fiable, qui résiste aux objections. On ne se demandera plus ce qu'est le vide, par exemple, mais on s'activera à explorer toutes les questions qui deviennent possibles dès lors que l'on a réussi à définir la pression atmosphérique comme une variable que l'on peut faire diminuer. Le vide ? C'est ce que réaliserait une pompe à vide parfaite, mais c'est aussi bien d'autres choses lorsque d'autres pratiques expérimentales réussissent à faire prise, à autoriser d'autres questions (le « vide quantique »...).

Si nous avons un litige avec certains des héritiers de Marx, c'est dans la mesure où ils ont accepté (comme la plupart des scientifiques d'ailleurs) l'image de « la science » comme victoire de la raison contre l'opinion : Marx aurait déchiffré les « lois de l'histoire », la lutte des classes qui en est le secret. Ils ont, ce faisant, accepté la vignette qui accompagne les sciences modernes : obéir aux lois de la nature pour pouvoir la faire obéir, c'est-à-dire la transformer. Il nous importe peu que Marx lui-même ait adhéré à tout cela ou qu'il n'ait jamais oublié ce que certains de ses héritiers ont souligné, et souligné encore : que les catégories marxistes n'ont de sens que dans l'actualité de la lutte, c'est-à-dire que les « classes » n'ont rien à voir avec une analyse sociologique. Marx a écrit que le

prolétariat n'avait rien d'autre à perdre que ses chaînes, mais c'est seulement lorsque ce « rien à perdre » prend une signification actuelle et non pas seulement conceptuelle, lorsqu'une situation de lutte met « aux prises avec » le capitalisme, que la définition du prolétariat devient opérante².

Quoi qu'il en soit, ce que nous soutenons va un tout petit peu plus loin. Nous ne pouvons nous inscrire dans l'héritage marxiste que sur un mode qui prolonge de manière un peu nouvelle la relation forte que Marx a initiée entre définition et « prise ». La prise désigne ce qui met « en prise avec », elle prend sens dans les situations qui mettent « aux prises », mais c'est aussi ce qui permet d'apprendre. La question est alors non de critiquer, mais de poser la question de ce que la définition du capitalisme comme ce avec quoi nous sommes aux prises nous a permis d'apprendre.

Et c'est ici que le rapprochement avec le pragmatisme des pratiques expérimentales importe, car il permet de penser la différence radicale entre la réussite que constitue une « prise expérimentale » et la question de « faire prise » sur le capitalisme. Au laboratoire, on peut tabler sur le fait que ceux que nous nommons, par exemple, « électrons » ne se soucient pas le moins du monde de la prise qui a permis de les définir, ni non plus des aventures techniques et scientifiques que nous avons dès lors appris à nouer avec eux. Il n'en est pas de même avec ce que Marx a défini comme « le capitalisme », dont les stratégies sont, elles, indissociables de la question de la prise qu'il est susceptible d'offrir, c'est-à-dire de la question de sa propre vulnérabilité.

Au cours de ces dernières décennies, on a abondamment discuté de la « disparition de la classe ouvrière », de la question de savoir si nous avons affaire à un « nouveau capitalisme » ou au même capitalisme, sous un masque différent.

² Il en est d'ailleurs de même avec les propriétés « objectives » des êtres issus de l'expérimentation : elles n'ont de sens qu'en relation avec les dispositifs qui ont permis de les formuler.

On peut voir là un symptôme révélateur : le caractère général de la dénonciation (la faute au capitalisme) n'est peut-être pas une simple dérive malheureuse, mais plutôt l'effet de ce que le capitalisme a bel et bien réussi à fabriquer des situations où la pertinence des prises dérivées de la théorie marxiste ne convainc plus ceux et celles qu'elles devraient concerner. On peut certes affirmer que cette pertinence subsiste « en droit », même si « en fait » elle ne convainc plus. D'un point de vue pragmatique, le fait importe : que le capitalisme ait réussi à faire prise est ce qui doit nous obliger à penser. Nous obliger à ne pas prétendre que la théorie a raison et que ceux qu'elle ne réussit plus à convaincre, à mobiliser, sont simplement égarés.

C'est donc pour éviter le diagnostic d'égarement qu'il faut oser être pragmatique. Nous pouvons certes comprendre voire partager l'effroi de ceux qui sentent — et ils ont raison — tout ce que peut impliquer une remise en question de la prise marxiste, de la manière dont la théorie marxiste peut guider la lecture d'une situation, la définition de ses enjeux, l'accord quant à la stratégie. Mais tout cela implique la réussite de la prise, ou risque de devenir une pensée qui tourne en rond. Si la mobilisation des « masses » est posée comme primordiale, tout échec pourra être expliqué par le fait que les masses ne se sont pas mobilisées, ou que « nous n'avons pas réussi à mobiliser les masses ». Et c'est précisément là qu'est aujourd'hui l'écueil. Car les militants anticapitalistes sont alors portés à devenir des pédagogues et des missionnaires, à éclairer sur leurs véritables intérêts des mouvements désormais rétifs, ayant des lectures divergentes de la situation, des définitions différentes des enjeux et des stratégies. Et ils sont également portés à craindre toute proposition de « prise » différente comme vecteur d'éventuelle démobilisation, de perte de confiance. Bref, lorsque la prise ne réussit pas, une théorie tend à se définir contre le monde, non à apprendre de lui.

Encore une fois, la tentation de transformer une théorie en conquête d'une position enfin rationnelle, témoignant

prétendument de ce que celui ou celle qui l'a produite aurait su traverser les illusions qui en emprisonnent d'autres, n'est pas propre au marxisme. C'est elle que l'on retrouve dès qu'il est question d'esprit scientifique, et chaque fois qu'une controverse scientifique est interprétée comme opposant ceux qui « avaient compris » et ceux qui « croyaient encore ». Mais cette tentation pèse doublement sur l'héritage de Marx. Elle pèse d'abord parce que la pensée de Marx est, par définition, une pensée de lutte et non, comme les sciences expérimentales, un mode d'interprétation dont la fiabilité éventuelle intéresse positivement les protagonistes, c'est-à-dire les chercheurs du champ concerné. Pour les héritiers de Marx, il y a de véritables ennemis, et revenir sur l'œuvre de Marx, c'est toujours s'exposer, ou être exposé, à l'accusation de faire le jeu de ces ennemis. Et elle pèse aussi parce que la force du marxisme est bel et bien d'avoir mis au jour le capitalisme comme maître des illusions, réussissant comme personne à déguiser son entreprise de redéfinition du monde sous les atours mensongers du progrès, de la liberté, de la rationalité. L'opposition entre prise enfin rationnelle et illusion n'est donc pas un simple ornement, mais fait partie intégrante de la lutte.

C'est pourquoi il nous faut être très prudents, non pas pour ne pas choquer nos camarades, héritiers comme nous de Marx, mais pour nous garder des dangers et des écueils qui ne sont que trop prévisibles. Il nous faut nous souvenir de tous ceux qui ont pensé pouvoir conclure à l'échec de Marx, et se sont retrouvés qui au plus proche du néolibéralisme, qui conseillers de dirigeants divers et variés, qui partisans d'un État autoritaire fondé sur des valeurs consensuelles, qui donnant pour seul horizon à leur action de veiller à ce que la nécessaire modernisation prenne en compte la protection des plus faibles et assure l'égalité des chances.

Être prudents, ici, signifie donc d'abord ne pas tourner la page. Nous transposerons à propos de l'héritage de Marx ce que le grand penseur pragmatiste américain John Dewey

écrivait en 1922 à propos du Nouveau Monde, de ces États-Unis qu'il aimait, et dont il voyait la promesse tourner au désastre : « Quels que soient les maux qui peuvent lui être associés, l'expérience n'est pas encore terminée. L'héritage de Marx n'est pas identifié ; il n'est pas une affaire classée, susceptible d'autoriser les catégories permettant de l'évaluer³. »

Et nous pouvons d'autant moins le considérer comme une affaire classée que cet héritage n'est pas limité à la question de ce que nous avons appelé la « prise ». Il ne faut surtout pas oublier l'importance des travaux de Marx et d'autres ensuite, qui décrivent et analysent la force de capture, de redéfinition, de truquage du capitalisme, et la complexité de ses rapports avec les États modernes. Ces travaux empêchent toute naïveté, protègent contre la sottise obscène où se vautrent les néolibéraux contemporains chantant les vertus du marché. Et ils constituent la plus solide des amarres contre la tentation de jeter le bébé — la nécessité de construire une pensée et une pratique anticapitalistes — avec l'eau du bain — les errances de ceux qui se sont dits marxistes.

Si l'héritage de Marx peut ainsi être décomposé, c'est selon un principe assez simple. On pourrait assimiler les travaux qui nous sont précieux à une sorte d'éthologie. Un éthologue digne de ce nom n'essaie pas de définir l'animal étudié, de dire « ce qu'est » un babouin, par exemple, mais bien plutôt de décrire et caractériser ce dont un babouin est capable dans des situations concrètes, habituelles ou inédites. De même les « éthologues du capitalisme » s'intéressent beaucoup plus à la manière de reconnaître la bête à ses œuvres qu'à la définir, sans parler même de la définir dans les termes qui assurent la

3 « Be the evils what they may, the experiment is not yet played out. The United States are not yet made ; they are not a finished fact to be categorically assessed » (John DEWEY, « Pragmatic America », cité dans Robert B. WESTBROOK, *John Dewey and American Democracy*, Cornell University Press, Ithaca et Londres, 1991, p. 552). Nous dédions cette citation à tous ceux, toutes celles qui, au moment où nous écrivons cette note, sont mis à l'épreuve du doute et du désespoir.

possibilité de la vaincre. Parfois leurs descriptions la font même apparaître presque comme invincible. En tout cas, elle est caractérisée à partir de sa force, non à partir d'une vulnérabilité qui permettrait de penser le type de prise qui devrait organiser la lutte anticapitaliste. Dès lors, ce qui, pragmatiquement, doit être remis en chantier aujourd'hui n'est pas l'héritage dans son ensemble, mais cette question de la prise. Comment « nommer » la bête sur un mode qui ne fasse pas communiquer cette lutte avec la prise traditionnelle, l'idéal d'une mobilisation exigeant de tous qu'ils s'inscrivent dans une perspective de « lutte des classes » ?

Nous avons déjà employé à plusieurs reprises ce terme : mobilisation. Peut-être est-il temps de rappeler qu'il est d'origine militaire. La mobilisation désigne le contraire de l'apprentissage, car les armées mobilisées ont pour premier impératif de ne se laisser ralentir par rien. Il s'agit tout aussi bien de définir le paysage qu'elles traversent en termes abstraits — plus d'habitants, plus de champs cultivés, plus de villages, seulement des obstacles infranchissables ou des possibilités de passer — que de faire taire ceux qui doutent, ceux qui posent des questions, ceux qui objectent ou discutent les ordres — ce sont des traîtres en puissance puisqu'ils risquent de « démobiliser » ceux qui les écoutent. Il s'agit de « marcher comme un seul homme ». Jamais, remarquons-le, « comme une seule femme ». Les femmes (au sens de « genre », non de sexe) seraient-elles plus rétives à la mobilisation ? Nous nous souvenons d'avoir lu que si, en France, on a cessé d'exécuter des femmes bien avant d'abolir la peine de mort, c'est parce que certaines refusaient d'aller courageusement à la guillotine, de faire face à la mort avec la « dignité » des hommes : elles se débattaient, criaient, gémissaient, pleuraient, et cela démoralisait les bourreaux. Nous nous voulons aussi les héritiers de ce refus des femmes d'accepter d'être mobilisées, prises en otages par un intérêt plus élevé (« comporte-toi en homme ! »).

La question à partir de laquelle nous voulons reprendre l'héritage marxiste passe par la pertinence pragmatique de ce refus, désormais généralisé, d'une mobilisation qui prend en otage, qui exige, au nom de la perspective commune, de renoncer (pour un temps) aux objectifs « particuliers » d'une lutte. Il nous faut nommer la bête, caractériser son mode d'existence, de manière telle qu'un refus de ce genre oblige à penser contre toute transcendance qui nourrirait, même discrètement, même secrètement, l'idéal d'une mobilisation. Car c'est précisément ce que les groupes en lutte soupçonnent lorsqu'ils ont affaire aux héritiers de Marx : un double jeu à vocation « pédagogique », des partenaires tolérants qui espèrent et attendent que certains finissent par « comprendre » et les rejoignent.

De fait, ce qui est arrivé au cours du siècle dernier est riche d'enseignement à propos de l'éthologie du capitalisme, et autorise bel et bien à se demander si la stratégie « mobilisatrice » n'est pas la pire. Après tout, définir une telle stratégie, c'est indiquer à l'adversaire la manière dont il doit en piéger le terrain, fabriquer des impasses, se mettre hors d'atteinte, bref inventer les moyens d'échapper à la prise. Ce qu'il nous faut dès lors construire, à titre d'hypothèse, est une manière de caractériser la capacité redoutable de cet être à échapper à la prise, afin de reprendre la question pragmatique de Marx, la recherche d'une définition de comment, aujourd'hui, il tient et surtout de comment il nous tient.

C'est ainsi que nous voulons tenter de prolonger l'héritage de Marx : si les anticapitalistes peuvent apprendre à approcher ce contre quoi s'est levé le cri de Seattle de manière pertinente, c'est-à-dire sur un mode qui donne l'appétit d'un type de prise efficace et non le goût des dénonciations véridiques, peut-être rencontreront-ils des partenaires intéressés, et non pas des égarés à convaincre.

Alternatives infernales

Reprenons ce qui arrive tous les jours. « Ah ! Ah ! Vous êtes coincés », ricanent les journalistes lorsqu'ils interrogent celles et ceux qui réfléchissent à des mesures politiques anticapitalistes ou qui tout simplement se battent contre une fermeture d'entreprise, un plan de licenciement ou demandent une amélioration des conditions de travail et de rémunération. Vous voulez augmenter les salaires ? Vous voulez renforcer la législation protégeant les salariés contre les licenciements ? Mais vous allez provoquer la fermeture des usines, accélérer les délocalisations et mettre les gens au chômage !

Quel que soit l'endroit où vous tentez de remettre en cause l'exploitation ou la détresse sociale, on vous oppose les effets qu'induiraient automatiquement les mesures que vous proposez. La possibilité de délocaliser des productions d'un pays où la main-d'œuvre est plus chère et mieux protégée vers un pays moins exigeant revient en permanence dans les arguments des hommes politiques — et des journalistes qui leur emboîtent le pas. Quant au fait que l'Europe se soit unifiée en

ne créant de socle commun obligatoire et contraignant pour tous les pays que pour ce qui concerne le respect de la propriété privée, la libre circulation des marchandises, l'élimination des obstacles à la concurrence, le droit des brevets, etc., et ait totalement refusé de s'unifier en créant des contraintes sur les minima salariaux et les droits sociaux en général, ce serait une preuve de « réalisme ». Il faudrait cesser de rêver. Les droits sociaux dans un pays ne devraient plus dépendre de l'histoire de ce pays, des luttes qui y ont été menées et des compromis passés : ils dépendent des contraintes mondiales.

Corrélativement, la nouvelle tâche des responsables politiques ne serait plus de faire de la politique dans le pays où ils sont et face à un monde aux histoires divergentes. Ils (et elles) devraient expliquer pédagogiquement aux électeurs les contraintes auxquelles « nous » sommes tous soumis du fait de la « mondialisation ». Ils devraient expliquer qu'il n'y a rien à faire contre ces contraintes, car tenter de les contrecarrer aggraverait encore la situation. Il faudrait donc accepter l'incontournable : s'adapter à la situation de guerre économique perpétuelle qui est devenue le seul horizon.

« Je vais vous expliquer les contraintes inexorables auxquelles notre action est soumise. » On aura reconnu le style pédagogique qui prévaut en France depuis que le gouvernement Mitterrand a fait le choix, en 1983, de l'austérité et de la modernisation (mort aux canards boiteux, vive notre amie l'« entreprise citoyenne »). Mais la dénonciation générale de ces contraintes, dans le but d'« ouvrir les yeux » des victimes, constitue également une entreprise pédagogique. Ce à quoi nous avons affaire réduit de la sorte en discours pédagogiques toute possibilité de faire de la politique.

C'est ainsi que le capitalisme se présente à nous. Non pas certes aux travailleurs surexploités des *maquiladoras*, aux femmes ou aux enfants du Sud fabriquant à la chaîne ce que nous, au Nord, pouvons acheter pour « trois fois rien ». Mais à nous qui sommes héritiers d'une histoire de luttes politiques et syndicales ayant abouti à la création d'États censés garantir

la « paix sociale ». Nous nommerons « alternatives infernales » l'ensemble de ces situations qui ne semblent laisser d'autres choix que la résignation ou une dénonciation qui sonne un peu creux, comme marquée d'impuissance, parce qu'elle ne donne aucune prise, parce qu'elle revient toujours au même : c'est tout « le système » qui devrait être détruit.

De telles alternatives, nous les retrouvons désormais partout. Adapter, « réformer » la Sécurité sociale est devenu une ardente obligation. Des sacrifices sont nécessaires, ou bien les retraites ne seront plus assurées ! Ou bien le déficit de l'assurance maladie-invalidité deviendra un gouffre ! *Accepter* est devenu un impératif. L'Europe doit *accepter* les OGM, ou bien elle perdra sa compétitivité au niveau mondial, ou bien les chercheurs iront faire marcher leur cerveau ailleurs ! Il faut *accepter* de maintenir à distance les immigrants illégaux par tous les moyens — pas de sensiblerie, ou bien ce sera la catastrophe sociale, l'écroulement de nos systèmes de protection sociale, la montée de l'extrême droite ! On en passe, chacun peut en ajouter, car la liste est interminable. Même le « voile islamique », le désormais célèbre voile, est devenu matière au « il faut bien » qui signale une alternative infernale.

L'un des signes de la puissance des alternatives infernales est que nous nous sommes habitués à considérer comme une fin en soi l'idéal, de fait méritocratique, de l'« égalité des chances ». « Si tu ne profites de ta chance, ne viens pas te plaindre, tu auras mérité ce qui t'arrivera... » Ailleurs, même l'eau, privatisée, doit désormais se mériter. Sur notre « navire spatial Terre » aux ressources limitées, pas de pitié pour les plaisantins, les rebelles, les mutins — et, s'il y a pénurie, pas de pitié pour les bouches inutiles et les faibles. Les surnuméraires... Et tous ceux qui sont nés depuis les années 1970 l'ont bien compris, à l'école et ailleurs : ne pas être défini comme surnuméraire, cela se mérite.

« Il était un petit navire... », dit la chanson, et à la fin, alors que le petit mousse va être mangé (il faut bien, sans quoi tout le monde meurt de faim), il y a un grand miracle : la Vierge

répond à la prière du petit mousse et des poissons par milliers sautent dans le bateau, « ohé, ohé... ». Nous n'attendons pas ce genre de miracle, et nous considérons que chaque fois qu'une lutte anticapitaliste ne trouve, en réponse à une alternative infernale, que la riposte d'une dénonciation générale, elle fait un peu comme le petit mousse, invoquant la puissance transcendante du grand mouvement de lutte qui ferait disparaître l'alternative. Il y a là une dangereuse économie de pensée et d'analyse, faisant l'impasse sur ce qui pourrait *mettre aux prises* avec la machine qui fabrique de telles alternatives et les étend à la plurièté entière. Et une très mauvaise façon de faire de la politique ; car en attendant « la Vierge », on se borne à dénoncer et, souvent, à revendiquer de l'État qu'il intervienne et transforme la donne — comme s'il n'était pour rien dans l'impuissance de pensée et d'invention dont témoignent d'abord ces alternatives.

Bien sûr, le prix à payer est lourd : le tempo des luttes est aujourd'hui décidé par l'adversaire, sur le terrain choisi par lui. Ce sont donc des luttes défensives, avec pour seul horizon l'espoir que lorsqu'« ils » exagéreront pour de bon, lorsque chacun sera forcé de comprendre où « ils » nous mènent, les « masses » s'ébranleront. Mais même si elles le font, dans quel paysage, avec quelles ressources, portées par quelle puissance d'imaginer et de reformuler ? « Tous les mêmes », grommelerait-on, après la trahison de ceux qui auront été portés au pouvoir et se seront à leur tour heurtés aux alternatives infernales...

Nous avons pris pour point de départ une hypothèse : le mode de fonctionnement même du capitalisme tue la politique. Avec les alternatives infernales, nous venons de caractériser ce mode de fonctionnement. Là où se constitue une alternative infernale, la politique fait place à la soumission, et même ceux et celles qui résistent peuvent être piégés, c'est-à-dire définir leur opposition dans les termes fabriqués par l'alternative. Mais nous ne pouvons en rester là. La position pragmatique que nous avons adoptée nous oblige à faire

communiquer cette caractérisation avec la question d'une prise possible. Non « la » prise, enfin identifiée, mais celle qui, aujourd'hui, pourrait intéresser ceux et celles avec qui nous sommes embarqués. Cette prise pourrait se dire : comment (re)mettre en politique ce qui aujourd'hui se présente dans les termes d'une alternative infernale ?

La politique dont il est question ici ne peut, bien sûr, se définir dans les coordonnées usuelles, étatico-électorales. Et elle ne concerne pas d'abord la classe du personnel dit politique : celui-ci, sauf exception, se conforme assez fidèlement au relief dessiné par les alternatives infernales. Il ne s'agit pas de le dénoncer : comment ce personnel pourrait-il faire autrement s'il n'est pas nourri, obligé, suscité par des luttes qui concernent non les « solutions », mais la manière dont les problèmes — toujours tel ou tel problème, jamais en général — sont posés. Des luttes — et c'est ici que les héritiers de Marx peuvent apporter une expérience et un savoir précieux — qui se rendent capables de (re)créer du politique là où ne semblent plus se poser que des questions techniques sous le signe du « il faut bien ».

Mais c'est ici également que la dénonciation — « c'est la faute au capitalisme » — est tout à fait contre-productive : elle peut donner l'impression qu'il y aurait une grosse machine capitaliste constituée une fois pour toutes, et qui surdéterminerait tout. Un peu comme la « Société » ou l'« Esprit scientifique ». Nous serions des jouets de ce qui nous dépasse, sauf peut-être si nous faisons rupture, si nous nous engageons avec tous ceux, toutes celles qui ont « compris ». Or, c'est prêter à la fois trop et trop peu à ce que nous appelons capitalisme. Trop, parce qu'on lui attribue un mode d'existence massif et quasiment tout-puissant. Trop peu, parce que l'on sous-estime la sophistication du mécanisme dont on le rend responsable. S'il s'agit de (re)créer du politique là où se propose une alternative infernale, apprendre par quels moyens cette alternative a été fabriquée et a fait prise.

Lorsqu'on suit la production des alternatives infernales dont la multiplication tue systématiquement ce qui était de l'ordre du choix politique, l'hypothèse que cette production obéirait à un plan se heurte au fait qu'un tel plan impliquerait une intelligence portant à la fois sur l'ensemble et sur les détails, une intelligence dont nous ne voyons pas la moindre trace lorsque nous avons affaire à des « capitalistes ». Maintenir l'hypothèse du plan signifie que nous n'avons jamais affaire qu'à des marionnettes, agies par un invisible Grand Complot.

Il y a, plus que probablement, des « ententes » en haut lieu, mais nous soupçonnons que, même là, on ne trouvera pas l'intelligence requise par un tel plan. La production des alternatives infernales semble beaucoup plus fonctionner sur la base de *flux réorganisateurs mouvants*, qui vont du plus petit vers le plus grand : une usine est délocalisée de France vers la Chine, et cette délocalisation produit en retour des effets sans fin sur l'organisation même du travail en France. C'est peut-être pour cela, et non à cause de l'intelligence sidérante de Grands Comploteurs, qu'il est si difficile de voir les choses venir, de prévoir la manière dont elles vont changer le paysage auquel se fiaient ceux et celles qui vont être confrontés à une nouvelle alternative infernale.

La force du capitalisme pourrait bien être qu'il ne s'agit pas d'un système centralisé, organisé par des chefs capables de prendre collectivement une décision — au sens où une décision peut être pesée, discutée quant à ses conséquences, c'est-à-dire aussi, le cas échéant, mise en politique —, d'opter rationnellement pour telle ou telle innovation intéressante. Il s'agit toujours d'abord pour les acteurs quotidiens du capitalisme — du PDG de multinationale au modeste « cadre sup » et au « consultant », sans oublier les politiques en charge de la « régulation » — de réorganiser en permanence son fonctionnement, de manière à réduire à néant tous les pouvoirs qui pourraient trouver une référence en dehors de son système et de sa logique.

Ce fut le cas, bien sûr, avec le taylorisme, qui a servi d'abord à détruire le pouvoir que détenaient les ouvriers qualifiés dont le savoir était nécessaire à l'entreprise. C'est le cas aujourd'hui avec l'encadrement des entreprises. Une partie reste internalisée, s'inscrivant dans les structures normales de l'entreprise ; et elle est de ce fait « vulnérable » à un sentiment d'appartenance à cette entreprise, risquant de faire prévaloir l'objectif de pérennité du collectif de travail sur celui de « maximisation » du profit pour les actionnaires. C'est pour-quoi, pour une autre partie de l'encadrement, la grande entreprise a systématiquement recours à des cabinets de « conseil en management », à l'indifférence « professionnellement garantie ». Un recours dont la justification immédiate semble relever au demeurant de la simple « logique » : il serait difficile, voire impossible, à ceux qui ont « le nez sur le guidon » de percevoir les dysfonctionnements à corriger pour un meilleur fonctionnement de l'entreprise — et pour assurer un profit « optimisé » aux actionnaires.

Taylor est toujours le saint patron des « consultants », et le management poursuit le travail de fabrication d'impuissance. Même les relations directes avec les clients sont désormais orientées par des logiciels qui dictent les réponses à faire sans laisser aucune marge de manœuvre aux salariés, et ces relations sont gérées dans des centres d'appels délocalisés à des milliers de kilomètres des centres de recherche et de fabrication avec lesquels il n'y a plus aucun échange nécessaire. Quant aux informaticiens qui mettent en place les nouvelles procédures, ils travaillent avec cœur à créer les instruments qui permettront leur propre interchangeabilité, c'est-à-dire le devenir stupide de leur travail.

On pourrait continuer. Avec les nouveaux modes d'organisation et d'évaluation du travail, la défaillance d'un seul pénalise toute une équipe. Les managers sont appelés à devenir invisibles : le collectif des travailleurs fera le travail de remise en ordre à leur place. On demandera même aux employés de faire des suggestions (objets de très légères récompenses) pour

accélérer les rendements. L'exemple le plus connu est Toyota qui aurait ainsi réussi à faire passer le nombre de travailleurs d'un atelier de peinture de huit à trois en quatre ans. Et l'alternative infernale se resserre lorsqu'une entreprise met en concurrence ses propres sites de production, et fait peser en permanence la menace d'une fermeture, démaillant ainsi tout le tissu de solidarité entre travailleurs créé par la tradition syndicale.

Bref, l'exploitation économique ne définit vraiment que très partiellement le capitalisme. Il faut affirmer que le capitalisme travaille en permanence à réduire l'intelligence de ses agents, à la remplacer par des automatismes qui pourront ensuite être matière à alternatives infernales. Celles-ci ne s'imposent donc pas immédiatement au niveau global, elles sont le fruit de fabrications patientes à toute petite échelle, d'expérimentations précautionneuses, car il s'agit toujours de capturer sans trop alerter, ou en induisant des alertes qui portent à faux, et cela d'autant plus efficacement que les innovations ne sont pas, le plus souvent, commandées par un plan. Elles cheminent et s'imposent, donnant l'impression d'être naturelles et de bon sens.

Ce à quoi nous avons affaire fonctionne donc à l'inverse de ce que prétendent les chantres du néolibéralisme lorsqu'ils décrivent un mode de fonctionnement « naturel », celui qui s'imposerait lorsque tous les obstacles issus de nos illusions et de notre méconnaissance des lois du marché auraient été levés. C'est un peu comme la Science (fonctionnant dans notre monde agi par le capitalisme), elle aussi présentée comme répondant à une rationalité s'imposant contre l'illusion, accompagnée de l'idée sidérante d'un progrès scientifique qui, telle une grande vague monotone, recouvrirait tout ce qui existe de son intelligibilité « objective ».

Et c'est ici que les descriptions de Bruno Latour sont éminemment pertinentes. Cette grande vague irrésistible, elle est activement, laborieusement fabriquée par une multitude d'acteurs locaux qui, ensemble, font tenir, maintiennent,

entretiennent des connexions, des appareillages, des opérations de traduction¹. On peut également faire référence aux travaux qui, aujourd'hui, montrent que si deux termes se contredisent, ce sont bien les termes « lois » et « marché », car chaque marché particulier est soigneusement défini, réglementé, contraint, et cela non pas d'abord par un État qui contrecarrerait le libre jeu des acteurs, mais par ces acteurs eux-mêmes². Ce sont ces acteurs qui réclament que l'État protège les brevets, pourchasse les contrefaçons, et même parfois cloisonne les marchés (interdiction aux Américains d'acheter leurs médicaments à l'étranger) ou garantisse un confortable retour sur investissement (que serait l'industrie pharmaceutique sans le remboursement des médicaments ?).

Il faut donc dire que la machine à produire des alternatives infernales implique des armées entières de spécialistes qui créent les conditions de son fonctionnement. Le capitalisme est peut-être le plus compliqué et le plus difficile des systèmes, celui qui nécessite le plus de contraintes, le plus de violences, le plus d'efforts de la part de pouvoirs publics amenés à se mêler d'un nombre infini de choses, alors que l'on essaie de nous faire croire le contraire. Michel Foucault nous avait alertés sur cela : les sociétés de contrôle exigent encore bien plus d'interventions minutieuses des États que les sociétés disciplinaires auxquelles elles succèdent.

Le capitalisme actuel ne s'accommode pas de moins d'État. Il ne peut pas, n'a jamais pu exister tout seul, tenir de lui-même. Sa croissance n'a rien de spontané, elle demande un travail permanent sur les fonctions des États (selon la conjoncture, certaines sont démultipliées, d'autres sapées ou démantelées au nom du marché), des constructions

1 Voir Bruno LATOUR, *Pasteur : guerre et paix des microbes*, Métailié, Paris, 1984 (rééd. La Découverte, coll. « Poches/Sciences humaines et sociales », La Découverte, Paris, 2001) ; et *La Science en action*, op. cit.

2 Michel CALLON (sous la direction de), *The Laws of the Markets*, Blackwell, Oxford, 1998.

minutieuses et patientes, soigneusement entretenues, soigneusement révisées. Il lui faut pour fonctionner un appareillage gigantesque de lois, de règlements, de contraintes, d'institutions toujours en mutation, le trait commun de tout cet appareillage étant de produire l'allure d'un fonctionnement automatique, dont la logique échappe au politique.

Et c'est ici que des luttes que les anticapitalistes pourraient être tentés de définir comme « seulement » parcellaires (en manque de...) montrent bien leur intérêt. Parce qu'elles sont aux prises avec des situations concrètes, elles permettent d'apprendre, c'est-à-dire de remettre en politique ce qui semblait incontournable, de (re)créer de la politique sur un mode nouveau.

Il faut se souvenir, par exemple, que, à l'occasion de la lutte contre les OGM, est apparu, entre autres, le caractère éminemment partial et lacunaire des savoirs au nom desquels les OGM étaient présentés.

Ceux qui nous entretenaient avec des accents définitifs de la différence entre progrès rationnel inévitable et perceptions irrationnelles du public étaient un peu comme celui qui cherche ses clefs dans la nuit, au pied d'un réverbère parce que c'est le seul endroit où c'est éclairé ; eux parlaient des OGM du seul point de vue de leur production au laboratoire. Un laboratoire bien outillé certes, mais qui, en tant que réverbère, éclaire fort peu : pas du tout, c'est bien normal, sur les OGM aux champs, mais pas non plus sur cela même qui est fait au laboratoire. Les OGM sont le produit d'une assez pauvre petite biologie qui sait insérer, un peu à l'aveuglette, des séquences d'ADN, puis trie « ce qui a marché » sans très bien savoir ce que veut dire « cela marche ». La lutte autour des OGM a sapé l'alternative infernale : ou bien accepter les OGM ou bien promouvoir des peurs irrationnelles. Elle a suscité un début de création de savoir à propos de ce qui était réputé « non scientifique », secondaire ou hors propos. Et la question du rôle de la recherche publique, et des partenariats qui y sont cultivés avec les industries, est elle-même entrée en

politique, au grand dam de certains scientifiques (y compris des scientifiques marxistes).

On peut également rappeler que ce sont des associations comme Oxfam qui ont inventé une manière efficace de faire de la politique, lorsqu'elles ont aidé les pays pauvres à prendre position dans les réunions de l'OMC. Elles ont été efficaces parce qu'elles n'ont pas « dénoncé la libre circulation », mais engagé une dynamique d'apprentissage qui a permis à ces pays de résister sur un mode beaucoup plus gênant : ils ont pu faire valoir que ce qu'on voulait leur interdire au nom de la mondialisation du marché — à savoir la protection de leurs communautés rurales —, les pays riches le faisaient à grande échelle. L'échec de la conférence de Cancún en septembre 2003 a créé une indétermination permettant une (re)création politique là où semblait devoir s'imposer le « il faut bien ».

Nous ne pouvons donc nous arrêter au premier nom proposé pour le capitalisme, « machine à produire des alternatives infernales ». Il est encore trop proche d'une dénonciation qui les dirait « fausses », ou « idéologiques », susceptibles d'être dépassées d'un seul coup par une juste analyse, dont il resterait, pédagogiquement, à convaincre les intéressés. Afin de faire prise, ou plus précisément de trouver les mots qui permettent de dire la réussite de ceux et celles qui ont fait prise, il nous faut essayer de dire autrement cette production d'alternatives qui sidèrent la pensée. Est-elle sans précédent ? Le capitalisme aurait-il inventé un mode d'existence totalement original ? Si ce n'est pas le cas, à quel type de « lignée » appartient-il ? Il ne s'agit pas ici de définir une telle lignée au sens « scientifique », mais de la nommer sur un mode qui permette de rencontrer son type de puissance, ce dont il s'agit de déchiffrer l'emprise, ce avec quoi il s'agit d'apprendre à être en prise.

5

Petites mains

Nous faisons donc l'hypothèse que si la grande stratégie de mobilisation frontale est inefficace, c'est parce qu'elle fait l'économie de ce que fabrique le travail de milliers de soutiers, de petites mains qui créent et entretiennent en permanence ce qui s'impose avec l'évidence d'alternatives incontournables. Certes, ils travaillent à petite échelle, alors que les alternatives infernales sont un résultat d'ensemble. Individuellement, chacun d'entre eux est bien évidemment incapable de créer une grande alternative qui élimine un bon gros paquet de politique. Mais c'est par eux que le fonctionnement capitaliste existe sur le mode insaisissable qui lui est propre, avec, surtout dans nos pays, assez peu de recours à la violence brutale. Le discours des alternatives incontournables suffit le plus souvent, un discours certes désespérant, mais bien policé, raisonnable (« L'État ne peut pas tout faire ») et parfois même « scientifique », provenant d'une science qui ratifie les alternatives en adoptant les catégories que celles-ci ont préalablement mises en place.

Et ce sont peut-être toutes ces « petites mains » qui nous mettent sur la piste, qui nous disent comment nommer le capitalisme. Car elles ne se présentent pas, ni ne se pensent « au service du capitalisme ». La question est bien plutôt : pensent-elles ? Que l'on se souvienne de la formation de ce consultant racontée par le film *Violences des échanges en milieu tempéré*¹. Il subit un « dépuclage » qui va le rendre capable de se colleter à la violence des rapports sociaux, de fabriquer ce qui engendrera le malheur social. Il est brisé, il cesse de penser, ou plus précisément la pensée lui devient douleur et menace. Il serait intéressant de raconter le « dépuclage » des économistes qui bénissent comme « scientifiques » les alternatives infernales, des hommes politiques ou des journalistes qui les installeront ou les ratifieront, en feront des manières de penser collectives indépassables. Voire des scientifiques qui apprennent à mépriser les questions qu'un « vrai » scientifique ne doit pas poser.

Mais c'est ici que nous devons faire attention. Pragmatiquement attention. Car nous ne savons que trop ce que beaucoup de lecteurs et de lectrices vont conclure : « Je suis une petite main » ; « Nous sommes tous et toutes des petites mains. » Que nous fassions tous, de la chômeuse au P-DG, « partie du système » est un thème connu. Il a l'avantage de s'opposer au tri entre les « bons » et les « mauvais », mais peut mener aussi à une forme de culpabilité collective dont chacun et chacune ne pourrait « se laver » que par les mesures les plus extrêmes : le « système » est tel que seul un trajet de rupture véritablement héroïque, sans concession, peut prétendre lui échapper.

Or, nous sommes certainement à peu près tous et toutes dedans, et tous et toutes affectés, mais il faut pouvoir dire que *nous ne sommes pas tous et toutes des petites mains*. Il faut

¹ Ce film de Jean-Marc Moutout (janvier 2004) montre admirablement le rôle des cabinets d'audit et la formation d'un jeune au métier.

pouvoir faire une différence entre les ouvriers mis dehors par une opération de « rationalisation des ressources humaines » et celui, ou celle, qui a mis au point le plan conduisant à la nécessité rationnelle de les licencier. Quitte à résister à ce qui semble pourtant une pensée très élevée, très lucide : se reconnaître coupable de ce que l'on subit pourtant.

Ceux et celles que nous appellerons désormais « petites mains » subissent certes également — tous ceux qui sont « dedans » subissent —, mais on doit dire aussi, et cela à tous les niveaux, de la patronne à la secrétaire, qu'elles travaillent à la construction de ce dedans, qu'elles ne se bornent pas à appliquer ou à subir des règles, mais s'appliquent à les appliquer avec loyauté, c'est-à-dire aussi avec une certaine inventivité. Et cela même lorsqu'il s'agit, apparemment, de situations routinières. Car ce qu'on appelle le « système » ne tourne jamais rond : il faut colmater, boucher les fuites, étendre la signification des règles, faire rentrer une situation un peu inédite dans le rang, faire évoluer les définitions, défaire une possibilité de leur échapper. Nous disons tous et toutes « il faut bien », mais la petite main le dit un peu autrement, elle affirme la légitimité de ce « il faut bien », elle lui dit « oui ».

Nommer les petites mains, c'est proposer une différence pragmatique, une différence qu'il faut « faire » parce que le langage du « tous complices, tous coupables » est un poison, et parce que la recherche des « vrais » complices, des « vrais » coupables en est un autre. Ce n'est pas pour autant une différence arbitraire. Les petites mains n'ont pas vibré au cri de Seattle, cela les a fait ricaner, ou alors souffrir, comme on peut souffrir à la proximité de ce à quoi on a tourné le dos, de ce dont votre vie affirme désormais l'impossibilité. Elles ont peut-être été prises de désarroi lorsque tant d'usagers des transports publics ont décidé, avec allégresse, de « marcher contre le marché » lors des grèves en France, en 1995, mais elles ont aussi haussé les épaules avec un cynisme un peu las : attendons que cela retombe, si ce n'est ce gouvernement, ce sera un autre.

Une différence pragmatique n'est jamais un jugement, mais communique bien plutôt avec la question de la mise à l'épreuve². Dans la suite de ce texte, lorsque nous parlerons de « petites mains », ce sera toujours sous le signe du « nous ne savons pas » *a priori*. C'est seulement au type de réponse — désarroi ou incompréhension ou incrédulité, ou cynisme ou fureur ou « mais ce serait le chaos ! » — donnée à l'épreuve proposant de penser ce que l'on fait, qu'il est possible, expérimentalement, de faire la différence entre les petites mains et tous ceux, toutes celles, qui, bien sûr, font partie du système.

Il ne s'agit pas, pour autant, de dénoncer les « vrais coupables ». Ni non plus de décrire les victimes d'une « idéologie » mensongère, qui rendrait aveugle à la vérité de ce qui se passe. Les petites mains sont bel et bien victimes, mais victimes d'un genre très particulier, produites par une opération qu'il est important de caractériser.

Nommer les petites mains est dangereux. Qui ne connaît la passion du tri qui peut empoisonner une lutte lorsque la question de son terme devient sensible, lorsque la bonne volonté collective fait place à la tension presque haineuse entre ceux et celles qui veulent aller jusqu'au bout et d'autres qui commencent à penser « il faut bien ». L'accusation « tu es une petite main ! » pourrait s'ajouter à la liste très longue des dénonciations. Mais ce danger même communique avec la question qui nous intéresse lorsque nous nommons les petites mains, la question de leur fabrication : l'accusation peut contribuer à fabriquer une petite main.

L'intérêt pragmatique de nommer les petites mains tient à ce type de diagnostic. Il s'agit d'apprendre à appréhender la manière dont s'opère une transformation qui n'a pas grand-chose à voir avec la manifestation d'un intérêt égoïste ou d'une soif de pouvoir jusque-là dissimulés. Celui ou celle qui,

accusé de trahison, confirme l'accusation en devenant ce que nous appelons une petite main, n'a pas révélé sa « vraie nature », mais a été produit par un « oui » qui a quelque chose à voir avec ce que les anciens nommaient « damnation ».

Ce n'était là qu'un cas particulier. La fabrique des petites mains est une production permanente. Elle peut être « organisée » — comme dans le cas du « dépucelage » du consultant —, mais elle est le plus souvent diffuse. Et elle a toujours quelque chose à voir avec une initiation, avec le recrutement dans le groupe de ceux qui « savent ». Mais c'est une initiation « noire », l'adhésion à un savoir qui sépare les personnes de ce qu'elles continuent à sentir souvent, et qu'elles renvoient désormais du côté du rêve ou de la sensiblerie dont il faut se défendre. L'incorporation du « il faut bien » a à voir avec un retournement contre soi-même, avec l'adhésion au désespoir, et se double du mépris pour ceux et celles qui n'ont pas encore compris, qui « rêvent » encore. Et qu'il s'agit de recruter à leur tour. Les petites mains tiennent par-dessus tout à ce que nous devenions tous et toutes des petites mains, parce qu'elles se définissent elles-mêmes comme « lucides », et ont besoin d'un monde qui donne raison à leur lucidité. Ricanement : « Tu crois encore que... » Le recrutement d'une nouvelle petite main a commencé.

La question pragmatique est toujours celle d'une manière de faire attention. Attention, dans ce cas, à ce que l'on sait déjà, mais que l'on pourrait être tenté de renvoyer au subjectif, secondaire par rapport aux caractères objectifs d'une situation. Et par exemple attention à la manière dont, peu à peu, ce qui avait été « gagné » en 68 — la possibilité et l'importance de « parler » sur les lieux du travail — a été supprimé ou détourné ou vidé de sa signification initiale : cultiver le sens de la situation, ou envisager la différence entre ce que l'on « doit » faire et ce qu'il serait pertinent de faire. Pour la petite main, de telles parlottes sont insupportables et leur mise sous silence produit les conditions propices à la fabrication d'autres petites mains.

2 Définition pragmatico-(al)chimique de l'or : il « résiste » aux acides, sauf à l'eau régale.

Le « il faut bien » auquel adhèrent les petites mains désigne quelque chose de l'ordre de la paralysie *revendiquée*, il traduit un type de capture qui n'a rien à voir avec une idée, mensongère ou pas. Avoir une idée, c'est pouvoir la soutenir, la plaider, alors que les petites mains sont comme frappées d'interdit de penser ce à quoi elles œuvrent. Mais c'est aussi ce qui confère à leur œuvre sa « créativité » infernale : elles font, petitement mais inlassablement, exister les règlements, les définitions, les mots, les manières, les procédés qui excluent la pensée qui leur est intolérable. Et c'est ici que — opération pragmatique — nous nous sentons devenus capables de « nommer » ce à quoi nous avons affaire, ce dont la réussite est de fabriquer des petites mains, de faire s'activer ceux et celles qu'il capture sur un mode qui permet à chacun de se présenter comme « sujet », responsable de ce qu'il fait. Nommer n'est pas neutre, ce n'est pas apposer une simple étiquette, c'est un acte délibéré, qui engage un mode de rapport ou, dans notre cas, de lutte.

Ce n'est pas dans notre monde « modernisé » que l'on trouvera le nom adéquat pour nommer le mode d'emprise du capitalisme, car la modernité nous a enfermés dans des catégories bien trop pauvres, axées sur la connaissance, l'erreur et l'illusion. Afin de conjuguer l'héritage de Marx et l'événement de Seattle, ce moment qui n'a pas changé grand-chose tout en changeant tout, comme si un envoûtement avait été levé, il faut se tourner vers des savoirs que nous avons disqualifiés. Ce qui réussit à faire coïncider asservissement, mise au service et assujettissement, production de ceux et celles qui, librement, font ce qu'ils ont à faire a un nom depuis longtemps. C'est quelque chose dont les peuples les plus divers, sauf nous les modernes, savent la nature redoutable et la nécessité de cultiver, pour s'en défendre, des moyens appropriés. Ce nom est sorcellerie.

DEUXIÈME PARTIE

Apprendre à se protéger

Croyez-vous à la sorcellerie ?

Sorcellerie ? C'est une métaphore, bien sûr ? Vous ne voulez pas dire que vous croyez aux sorciers, aux « vrais » sorciers qui jettent des sorts, transforment des princes charmants en grenouilles, ou frappent de stérilité de pauvres femmes qui ont eu la malchance de croiser leur chemin ? À quoi nous répondrons que pareille accumulation traduit d'abord ce qui arrive lorsqu'on parle de « croyance » (celle des autres). On a tendance à tout mettre dans le même sac et à refermer le sac avec une ficelle portant l'étiquette « surnaturel ». Qu'entend-on alors par « surnaturel » ? Ce qui échapperait aux explications que nous jugeons « naturelles », faisant appel aux processus et mécanismes qui sont censés relever de la « nature ».

Bien sûr, beaucoup reconnaîtront que des savoirs contemporains comme la psychologie, la psychanalyse ou encore la gamme des « théories » plus ou moins teintées de neurophysiologie se proposant de définir « l'esprit » sont bien incapables d'expliquer l'efficacité de ce qui a nom « sorcellerie ». Mais le bon sens critique insistera néanmoins pour que l'on

fasse « tout de même » une différence ! On ne peut tout de même pas mettre l'inconscient, les neurones et les sorts sur le même plan ! Il y a des limites à ne pas franchir, et notamment celles qui font la différence entre des savoirs respectables, aussi imparfaits soient-ils, et ce que nous savons être de simples fictions, objets le cas échéant de croyances superstitieuses. Cri du cœur : la sorcellerie, cela n'existe pas « vraiment » !

Bien sûr, les ethnologues peuvent intervenir et compliquer la donne : cela existe puisque cela fait partie de « systèmes culturels ». Mais ils se retourneront alors contre nous pour affirmer que, dans notre culture moderne, cela n'existe que sur un mode marginal, cette croyance n'y étant pas cultivée, seulement survivante.

Notre démarche n'a aucune prétention à convaincre les ethnologues. La question des pratiques de sorcellerie survivant çà et là en France n'est pas ici notre problème. Et si nous donnons au capitalisme le nom de « système sorcier », ce n'est pas non plus pour entrer en discussion à propos de la « bonne » définition d'un tel système. Au demeurant, c'est « nous » les modernes qui avons baptisé du même nom une multiplicité de pratiques, qui les avons réunies sous un même genre, pour ensuite distinguer des espèces, à la manière des biologistes classificateurs. Et si « nous » avons pu le faire en toute légitimité, c'est peut-être parce que « nous », y compris les ethnologues qui ont été chez les « autres », champions en toute tranquillité sur la différenciation entre ce qui est naturel et les croyances au surnaturel dont nous sommes heureusement libérés.

C'est pourquoi aussi, sans doute, le mot « âme », trop suspect d'accointances avec le surnaturel, n'a pas été intégré dans le vocabulaire scientifique. On lui préfère esprit, psychisme, voire cognition (et émotion). Profitant de ce degré de liberté résiduel, nous nous bornerons à associer le terme sorcellerie aux risques liés, dans la langue française, au mot « âme » : vendre son âme, perdre son âme, subir une capture d'âme. Et

nous affirmerons que nos pauvres interprétations tout terrain (efficacité symbolique, suggestion, croyance, métaphore, etc.) sont bien incapables d'approcher la puissance de modes de pensée et d'action que nous croyons avoir détruits alors que nous avons surtout perdu les moyens appropriés de leur répondre.

Oser mettre le capitalisme dans la lignée des systèmes sorciers, ce n'est pas prendre un risque ethnologique, mais pragmatique. Car si le capitalisme entre dans une telle lignée, c'est sur un mode très particulier, celui d'un système sorcier sans sorciers qui se pensent tels, un système opérant dans un monde qui juge que la sorcellerie n'est qu'une « simple croyance », une superstition et ne nécessite donc aucun moyen adéquat de protection. Et, dès ce moment, le rapport avec les « autres », censés être superstitieux, se trouve transformé. Car penser que l'on n'a pas besoin de protection relève d'une imprudence qui, pour ces « autres » réputés superstitieux, s'apparenterait à la naïveté la plus effrayante : à leurs yeux, le désastre devient dès lors prévisible. Le risque pragmatique est d'accepter l'hypothèse de ce désastre, c'est-à-dire de constituer la question de notre vulnérabilité, et de l'apprentissage des précautions nécessaires, en problème crucial.

Nous parlons bien de « notre » vulnérabilité, non de la vulnérabilité humaine en général. À la différence de ce qui s'est passé lors des conquêtes coloniales, le capitalisme ne nous a pas soumis d'abord par le fer et par le feu. Certes, le bras armé de l'État n'était jamais très loin, et il a été mis en œuvre — persécutions, expropriations, répressions. Mais les petites mains « croyant bien faire », tout comme les grandes voix présentant les destructions comme des sacrifices nécessaires, prix à payer pour que triomphe une raison libératrice, n'ont jamais manqué.

C'est pourquoi, d'ailleurs, les grandes mises en scène où l'histoire humaine est placée sous le signe d'un développement permanent sont possibles. Comme si, entre le moment où les premiers hominidés se sont dressés sur leurs deux pattes

et ont contemplé les étoiles, et les conquêtes qui marquent le monde moderne, il y avait une continuité maîtresse. Selon chaque interprète, la caractérisation de cette continuité sera bien sûr différente, mais, de toute façon, c'est celle d'une conquête dont « nous » avons été les acteurs peut-être, mais qui vaut pour toute l'humanité. Lorsque nous envoyons dans des pays lointains missionnaires, instituteurs, armée — et aujourd'hui fonctionnaires du FMI et de la Banque mondiale, ou bombes intelligentes —, il s'agit d'une œuvre de « pacification » : ce ne sont pas des ennemis que nous détruisons, nous n'avons pas d'ennemis. Ce sont nos petits frères attardés que nous délivrons ; devrions-nous les abandonner à leur sort ?

Nous ne disons pas que ceux qui font la guerre posent le problème ainsi, mais c'est ainsi qu'ils le présentent, certains de toucher une corde sensible chez ceux et celles qui les écoutent. Nous parlerons ici de dilemmes incontournables, caractérisés par autant de « je sais bien, mais quand même », qui, à la différence des alternatives infernales, n'ont pas à être montés, fabriqués par une armée de petites mains. Ils sont toujours là, toujours disponibles pour justifier une destruction.

Et il ne s'agit pas du tout d'une simple idéologie, qui serait désormais dépassée parce que nous vivrions dans un monde « multiculturel ». Notre expérience à tous deux, parce qu'elle touche à certains des thèmes centraux de cette conquête — l'objectivité scientifique et les succès de la médecine « enfin scientifique » —, nous a mis directement en contact avec les « nous savons bien, mais quand même » qui marquent les limites de ce prétendu multiculturalisme. Plus précisément, les limites de la notion de culture elle-même : il y aurait certes des cultures multiples, toutes dotées de richesses respectables, mais il n'existe (malheureusement) qu'une seule « nature », et c'est « nous » qui savons l'interroger.

Chacun peut désormais voir et reconnaître les dégâts, le désarroi, l'éradication de manières de vivre, de sentir et de penser. Mais comment les éviter si nous nous pensons comme

en avance sur tous les autres, les premiers sur un chemin qui est en droit celui de tous les humains ? Les « on sait bien, mais quand même » se multiplient. Comment, au nom du respect de leurs coutumes, priver les « autres » de savoirs qui transcendent toute culture puisqu'ils portent sur la nature ? Et comment respecter ces coutumes, si cela devait impliquer de rabaisser au statut de « culturellement relatif » ce qui fait notre fierté : avoir compris que nous sommes « tous des humains », auxquels doivent être reconnus, en tant que tels, des droits inaliénables ? Comment ne pas espérer que, comme nous, les autres apprendront à faire le tri entre l'universel qui nous réunit tous et le si nécessaire « supplément d'âme » culturel ?

Mettre le capitalisme dans la lignée des systèmes sorciers, ce n'est pas le moins du monde le rendre responsable de tout. Nous ne dirons pas que les aspirines ou les antibiotiques sont « capitalistes », ce serait assez stupide, et propre à faire proliférer encore un peu plus les alternatives infernales. Mais nous dirons que la manière dont nous pensons ces médicaments, dont nous les proposons, est indissociable de la question qui nous met au travail, et qui nous incite à prendre au sens littéral l'adjectif « sorcier ».

Nous l'avons affirmé, nous ne sommes pas tous, pas toutes, des « petites mains », des « âmes capturées ». Mais nous devons maintenant ajouter : nous sommes tous et toutes vulnérables, en danger de le devenir. Et nous le sommes par les dilemmes incontournables que nous faisons proliférer chaque fois que nous nous définissons nous-mêmes — et cela souvent sans même y penser — comme représentants de l'« humanité », comme sa tête (enfin) pensante. Chaque fois que nous oublions que la plausibilité de nos jugements traduit la destruction d'autres manières de penser et de faire. En d'autres termes, il ne faut surtout pas opposer les « petites mains » à ceux et celles qui « penseraient ». La petite main fait de la pensée un ennemi, certes, mais cela ne signifie pas que ceux et celles qui ne sont pas des petites mains « pensent ».

Cela demande bien plutôt de diagnostiquer ce qui paralyse et empoisonne la pensée, et nous rend vulnérables à la capture.

Les mots dont nous disposons sont, pour la plupart, piégés et piègeants. Ils tournent le plus souvent autour de la notion d'« idéologie ». Ce qui signifie qu'ils affirment la possibilité de distinguer les « idées » (fausses) et ce sur quoi porteraient ces idées. Ainsi, il y aurait, derrière les mensonges idéologiques, une « bonne » aspirine, de « bons » antibiotiques, répondant de manière incontestable aux « vrais » besoins humains. Les brumes idéologiques étant dissipées, la manière de nous présenter et de raconter notre histoire, cette histoire où nous avons su synthétiser ces molécules qui répondent aux besoins de tous, ne présenterait plus la moindre difficulté, alors que régneraient la paix et l'union des hommes de bonne volonté.

L'idéologie communique avec l'image d'un écran, d'idées qui « font écran », qui empêchent d'accéder au « bon point de vue ». Mais les petites mains que sait fabriquer le capitalisme — depuis les gestionnaires des « ressources humaines » jusqu'au scientifique dénonçant la « montée de l'irrationnalisme » que traduirait l'inquiétude publique face aux OGM ou aux nanotechnologies — ne sont pas aveuglées par une idéologie. Il vaudrait mieux dire, employant un vocable sorcier, qu'elles sont « mangées », c'est-à-dire affirmer que c'est leur capacité même à penser et à sentir qui a été la proie de l'opération de capture. Être aveuglé implique que l'on voit « mal », ce qui peut être corrigé ; mais être capturé implique que c'est la puissance de voir elle-même qui est affectée.

Corrélativement, il ne suffit pas de dénoncer une capture, comme on pourrait dénoncer une idéologie. Alors que l'idéologie fait écran, la capture fait prise, et elle fait prise sur quelque chose qui importe, qui fait vivre et penser celui ou celle qui est capturé. Pour revenir à ce dont nous sommes si fiers, les savoirs scientifiques par exemple, et plus précisément ceux qui sont inventifs, qui transforment le monde, chacun peut reconnaître que ces savoirs jouent des rôles qui ne se laissent pas le moins du monde décrire dans les termes purs de

l'avancement des connaissances. On peut alors être tenté d'identifier les scientifiques qui refusent de tirer les conséquences de ces rôles à des aveugles, quitte à discuter ensuite de la possibilité de définir une différence entre le « vrai savoir » et ce que certains ont appelé l'« idéologie spontanée des savants ». L'affirmation qu'il y a capture impliquera bien plutôt, quant à elle, un mouvement double : mise en suspens et mise en risque.

Mise en suspens d'abord, c'est-à-dire refus d'entrer « dans les raisons » des scientifiques lorsque ceux-ci justifient le caractère incontournable de l'institution scientifique et de ses prétentions. Sans surprise, ces raisons apparaissent en effet comme fondées sur des dilemmes incontournables, devenus parfois si familiers qu'ils en viennent à ressembler à des évidences anthropologiques. Ainsi en ce qui concerne la formation, dite « disciplinaire », des scientifiques. Cette formation n'est pas faite pour fabriquer des chercheurs disciplinés — la dénonciation serait trop facile —, même si le prix en est une très remarquable soumission à la différenciation entre ce qui, scientifique, les regarderait, et tout le reste. Cette formation vise bien plutôt à aguerrir la créativité, la critique précise, la capacité d'objecter et de proposer, mais cela au sein des frontières disciplinaires. Ailleurs sont tolérés, voire implicitement encouragés, des jugements sommaires, simplificateurs, « idéologiques » pourrait-on dire.

Beaucoup de chercheurs lucides reconnaîtront qu'il s'agit d'une forme de mobilisation et que son prix pose problème, car le mépris pour les questions dites « non scientifiques » prépare les chercheurs à devenir des alliés de choix lorsqu'il s'agit de justifier une opération de redéfinition du monde. Mais ces chercheurs lucides soupireront souvent : « Mais quand même... » L'aveuglement quant aux conséquences serait le prix à payer pour leur créativité disciplinaire. Dilemme incontournable : si vous voulez des scientifiques créateurs, et pas des bavards généralistes, il faut accepter le caractère monomaniaque de leur formation. Nous ne dirons pas que ces

chercheurs sont tous des petites mains, mais nous reconnaissons là le type de vulnérabilité qui favorise la production de petites mains scientifiques. La destruction de capacités de penser, de se situer, le « mépris bénin » envers les questions jugées non scientifiques se transformeront alors en dénonciation de l'irrationalité menaçant le progrès auquel travaillent les chercheurs, avec ceux qui savent les respecter.

À ce mode d'approche correspond une mise en risque, ensuite, car la dénonciation fondée sur l'« idéologie des scientifiques » ne marche plus. C'est en effet le mode de mobilisation des scientifiques qui crée la différenciation entre ce qui est jugé « vraiment scientifique », digne d'être pensé, et ce qui est dit « idéologique ». La capture, quant à elle, parce qu'elle fait prise sur ce qui fait exister et penser les scientifiques, communique avec un « nous ne savons pas » portant sur ce dont pourraient être capables des scientifiques « hors mobilisation ». Ce « nous ne savons pas » n'est pas une ignorance, mais une question qui engage. Elle implique non la critique, mais l'attention aux situations concrètes où pourraient se dessiner des trajets d'apprentissage.

Car il s'agit bel et bien de créer d'autres manières de fabriquer la différence entre une discipline et ses environnements. Comptoirs d'échange peut-être, et non plus membranes asymétriques définissant un espace où le non-scientifique n'entre pas mais dont le scientifique, lui, sort au nom du progrès, et ce d'autant plus librement qu'il ne « voit » pas le dehors comme l'obligeant à penser. Le « nous ne savons pas » nous fait donc quitter le régime du jugement pour celui du risque, risque de l'échec qui accompagne toute création, risque aussi d'être accusés de « croire encore » aux sciences, de ne pas aller au fond des choses (en dernière analyse, l'aspirine EST capitaliste, dira l'esprit fort, celui qui refuse de se laisser duper).

La question de cette mise en risque est, pour nous, cruciale, car c'est elle qui donne sa valeur pragmatique au diagnostic sorcier que nous tentons (risquons). Toutes les

pensées de la sorcellerie disent le risque d'affronter une opération sorcière, la nécessité de se protéger, car le danger est toujours là d'être soi-même capturé. Qui se croit assuré à cet égard, qui croit qu'il peut se passer de protection se désigne lui-même comme proie.

Nous n'en savons pas énormément sur la question des protections, puisque nous appartenons à un monde qui les méprise, mais nous pensons que nous devons en tout cas apprendre à nous protéger de ce à quoi nous nous savons vulnérables, comme en témoigne l'assurance imprudente des critiques de l'idéologie, des démystificateurs, de tous ceux qui font œuvre de déconstruction des apparences auxquelles les « autres » se laissent prendre.

Quitter le sol assuré

Le sens et la vocation que nous assignons à l'inscription du capitalisme dans la lignée des pratiques de sorcellerie ne renvoient donc pas une nouvelle opération de dénonciation. Il ne s'agit pas non plus d'une « grande découverte », d'une mise en perspective par où tout s'expliquerait, grâce à laquelle on pourrait dire notamment quand et comment cela commence. Et il ne s'agit pas non plus de caractériser un événement unique. Bien au contraire, nous pensons que les opérations de capture directement associées au capitalisme ne sont pas dissociables de la question de notre vulnérabilité, c'est-à-dire aussi d'autres opérations de capture dont le capitalisme profite, qu'il stabilise, auxquelles il ne cesse de conférer des significations nouvelles. Mais il s'agit de nommer ce à quoi nous avons affaire sur un mode tel que la manière dont il a « mangé » beaucoup de ceux qui avaient entrepris de lutter contre lui devienne matière à pensée, et non à dénonciation...

Lorsque Bruno Latour a énoncé que c'est « nous », toujours prêts à dénoncer les (fausses) croyances, qui sommes les véritables croyants, car nous croyons à la double puissance de la

croyance et de l'esprit critique capable de la dissiper¹, il a suscité un véritable désarroi. Si vous nous retirez la référence maîtresse à l'esprit critique, vous ôtez le sol sous nos pieds. Comment éviter alors la chute dans le relativisme ? On reconnaît, ici encore, un dilemme incontournable, le choix forcé entre la thèse selon laquelle il doit bien y avoir un point fixe, sur lequel s'appuiera le levier de la critique, et la reconnaissance que « tout se vaut », avec la menace que seuls prévalent alors des rapports de force débridés.

Mais la question ne peut être, évidemment, de renoncer à ce que l'on pourrait appeler le sens critique, voire à l'humour corrosif que savaient si bien manier au XVIII^e siècle les Diderot ou les Lichtenberg, avant que le sérieux universitaire ne sonne la fin de la récréation. Ce qui fabrique le dilemme n'est pas ce sens critique en tant que tel, mais l'exigence de garantie qui vient le doubler. Tout se vaudrait, prétendument, si nous ne pouvions pas définir de garanties authentifiant les critères auxquels sera soumise l'évaluation critique. Une véritable police de la pensée et de l'action : si un argument ne peut prétendre se faire reconnaître sur un mode qui force tout un chacun à s'incliner, il n'est qu'une simple opinion ; si l'on ne peut chiffrer la valeur du paysage pour la préservation duquel il y a lutte, ceux et celles qui luttent ne sont que des imbéciles sentimentaux. L'exigence de garantie est l'exigence du droit à ne pas prendre le risque d'apprendre ou d'hésiter. C'est l'exigence de pouvoir procéder avec l'assurance qui découle de la prétention à juger ce à quoi nous avons affaire.

C'est pourquoi nous voulons célébrer le caractère exemplaire de la tension problématique qui habite l'aventure féministe américaine (ou plutôt certaines de ses composantes). Car, dans ce cas, il y a eu acceptation de ce que le sol ne pouvait être assuré. Ou, plus précisément, de ce qu'il ne pouvait plus l'être depuis que l'expérience collective des féministes a

¹ Voir notamment Bruno LATOUR, *L'Espoir de Pandore*, *op. cit.*

inclus celle des féministes noires américaines, porteuses d'un « vécu » très différent de celui des blanches, puis celle des lesbiennes et celle des *queers*. Certes, le « on ne naît pas femme, on le devient » de Simone de Beauvoir avait armé une critique de l'essentialisme, de l'identification du vécu des femmes avec une identité féminine. Mais le défi d'avoir à créer et expérimenter les possibilités non de surmonter les divergences, bien plutôt de vivre et lutter avec elles en les transformant en forces pose une question très différente. Il n'est plus d'abord question de critique, il ne s'agit plus non plus de trouver une position neutre, ou de se mettre « à la place de l'autre ». Ce qui importe est d'accepter d'apprendre à travers l'épreuve que l'autre impose.

C'est un fait que beaucoup de féministes universitaires ont adopté la position typiquement académique de la critique démystifiante, pourchassant partout, y compris chez les autres féministes, les symptômes d'une « naturalisation » de ce qui est de l'ordre du *gender*, du genre construit culturellement et socialement. Elles sont passées sans coup férir de la position critique moderne des apparences au nom d'une « vérité » (quelle qu'elle soit) à la critique postmoderne de tout ce qui pourrait ressembler à une vérité. On entend d'ailleurs parler de « postféminisme » : c'est normal, puisque le mot même « femme » peut être suspecté de conférer un privilège (essentialiste) à l'hétérosexualité (relation homme/femme).

La question n'est évidemment pas de disqualifier les mouvements *queer*, lesbiens, *gay*, cyborg et autres, mais d'interroger le rôle qui leur est alors conféré. Car ce rôle répond à la mise en scène académique typique : « Avant on croyait, maintenant nous savons. » Mais il s'agit surtout de célébrer le fait que, dans ce cas, il y a eu résistance. Il y a eu affirmation de ce qu'on ne se débarrasse pas d'un vécu comme d'une paire de chaussettes, et encore moins en le « critiquant ». Des femmes ont su dire que leur position les engage en un certain sens « contre elles-mêmes », pour un avenir où l'expérience des femmes sera autre, mais sur un mode qui exige un humour

expérimental, une capacité d'habiter autrement ce que l'on aime, non de s'en détacher². Elles ne savent pas ce dont peuvent devenir capables « les femmes », mais elles savent que leur vécu « en tant que femme » est tout à la fois ce qui doit être mis en risque et ce qui fait ressource, ce qui nourrit leur lutte et ce qui fait de cette lutte une expérimentation, collective ou individuelle, toujours concrète, jamais « accomplie », jamais faite par procuration ou une fois pour toutes.

Un terme, issu de la spiritualité black, passe de texte en texte et donne le ton propre de cette expérimentation : c'est *yearning*, qui conjugue espoir, gémissement et désir, ce dont tout à la fois une âme a soif et qu'elle n'a pas le pouvoir de définir, ce qui la transformera bien plus qu'elle ne se l'appropriera.

Nous avons parlé du cri de Seattle, « Un autre monde est possible ! », et nous avons insisté sur le point qu'il ne convenait pas de demander à ceux qui ont compris et repris ce cri de définir cet autre monde, de proposer un programme qui lui correspondrait. Il s'agit de protéger ce cri contre les dilemmes incontournables qui court-circuitent l'apprentissage et créent le terrain où proliféreront les alternatives infernales (vous voulez ceci, vous aurez cela). Le *yearning* est la protection des féministes qui ont su résister à la critique « démystificatrice ». Non pas un point fixe auquel s'accrocher, au nom duquel lutter ou énoncer des dilemmes incontournables, comme l'ont fait assez malheureusement tant de féministes françaises mises à l'épreuve du voile (on ne peut tout de même pas revenir sur...). Mais une manière de désarticuler les mises au pied du mur, les choix infernaux, les dilemmes désespérants, par ce sentir que la seule chose qui importe vraiment, ce sont

2 Parmi elles, nous citerons Donna Haraway, et cela non seulement parce que ses textes sont habités par ces thèmes, mais aussi pour contribuer à sa résistance contre la manière dont ils ont été transformés en manifestes « post » (voir notamment DONNA HARAWAY, *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*, Routledge, New York, 1991).

les chemins concrets et risqués par où pourraient prendre sens ce dont tout cela dit l'impossibilité. Une manière de n'accepter ni la soumission ni l'affrontement mais de tenter d'habiter une tangente.

Lorsqu'on tente, comme nous le faisons, d'approcher la question du capitalisme, deux risques sont toujours là, que l'on pourrait s'amuser à décrire avec des mots empruntés à la psychiatrie descriptive, la paranoïa et la dépression : attribuer au capitalisme l'ensemble des opérations de capture dont il profite et être envahi par l'impuissance à lui résister.

Le *yearning* défend les féministes contre la paranoïa : il ne s'adresse pas à un monde enfin débarrassé de ce qui l'opprime, mais à un monde différent. Il ne leur suffit pas, notamment, d'envisager, selon la formule classique, une prise de contrôle des richesses produites par tous ceux qui les produisent, et une réorganisation de la production dans le sens de la satisfaction des besoins humains, car les féministes se méfient de toute définition de ce que sont ces besoins. La définition des besoins spécifiques des femmes a en effet toujours signifié une opération de capture. Elles luttent pour un avenir dont l'inconnue les met en mouvement, les contraint non à se méfier de tout, mais à mettre sur le même plan, à mettre en sentir et en pensée en même temps tous les « on sait bien ».

Le *yearning* est la culture d'une sensibilité à ce qui fait notre vulnérabilité aux opérations du capitalisme, sans laquelle il aurait la fragilité de tout système purement oppressif. Sensibilité notamment aux dimensions « gendrées » de cette vulnérabilité, par exemple la mobilisation qui implique le mépris du souci des conséquences (*care*), suspect de sensiblerie.

C'est pourquoi aussi ces féministes peuvent résister à la dépression qui guette ceux qu'envahit le sentiment que le système est trop fort ou que ses victimes sont décidément incapables d'ouvrir les yeux, voire qu'elles désirent leur aliénation. Bref, que toute cette lutte n'est qu'utopie. Elles savent bien, elles, que ce qui se nomme « libération » n'a rien à voir avec une « prise de conscience » au sens où il s'agirait

d'ouvrir les yeux, d'accepter le bien-fondé d'une lecture du monde qui existe déjà. Elles savent la difficulté de s'engager dans un processus ouvert, un processus qui ne vous met pas du côté de ceux (et de celles) qui *ont compris*, mais qui agit le présent, fait exister la force d'en expérimenter les possibilités de devenir, ici et maintenant.

Ce n'est pas pour rien que ce mot, *yearning*, est issu de la spiritualité black, de ces chants qui rendent présent le royaume qui est en ce monde. Ce sens de l'immanence, qui ne surmonte pas les contradictions mais sait que seul importe l'événement qui rend capable de passer à travers, est sans doute un des cadeaux fait au mouvement féministe par sa composante black. Mais ce serait un grave malentendu que de conclure à un « vieux fond de religiosité », avec ce ton supérieur des spécialistes du « j'ai tout compris ». Peut-être serait-il plus adéquat de s'interroger sur cette force qui a peut-être habité le christianisme du temps où il fut religion des esclaves, qu'a retrouvée-recréée le mouvement de libération black, et qui traverse aujourd'hui certaines composantes du féminisme, nouant cette fois deux termes réputés disjoints : spiritualité et politique.

En tout état de cause, il ne s'agit pas de conversion, mais de production, d'une fabrication collective de ce qui rend capable non certes de s'envoler loin du sol assuré des évidences communes, mais de ne plus exiger les garanties qu'offre ce sol aux opérations de jugement. Noces du devenir et de la critique : savoir que l'on ne critique pas au nom de quoi que ce soit, mais dans le mouvement même où l'on devient capable de penser et sentir autrement.

Il faut maintenant revenir vers celui dont on peut dire qu'il a « inventé » le capitalisme, c'est-à-dire su nommer ce qui était en train, sous ses yeux, de transformer le monde. Ce qui fait qu'on n'en a jamais fini avec Marx, que lui tourner le dos signifie souvent cesser de penser, c'est qu'il n'a pas vu dans ce qu'il nommait capitalisme une simple situation de domination économique, nécessitant une lutte pour une juste redistribution des richesses. Et la question, dès lors, est bien sûr la suivante : pourquoi les critiques du marxisme peuvent-ils, avec une indiscutable plausibilité, dénoncer un « économicisme » marxiste, une lecture mettant aux postes de commande les seuls rapports économiques comme clef de tout le reste ? Cette question a été discutée mille et une fois, il s'agit simplement ici d'expérimenter les changements d'inflexion que l'« hypothèse sorcière » peut apporter à l'analyse.

Une telle hypothèse n'est pas étrangère à la pensée de Marx. Bien au contraire, on pourrait presque dire que c'est le filon que découvre et exploite cette pensée. Marx ne

montre-t-il pas la manière dont sont truquées toutes les catégories à vocation consensuelle, depuis celles de l'économie politique jusqu'à celles qu'articulent les nouveaux idéaux démocratiques (droits de l'homme) ?

Ces catégories se présentent comme définissant un monde que l'on pourrait dire « normal », enfin rationnel et éclairé. Plus de castes s'opposant à l'ascension sociale, chacun sa chance ; plus de transcendance oppressive, chacun ses opinions librement exprimées et diffusées ; plus d'esclavage, plus de travail extorqué, les ouvriers vendent librement leur force de travail, et sont rétribués en fonction de la valeur que le marché assigne à cette force. Mais ces catégories composent un monde de fiction, un monde d'abstractions qui ensorcellent la pensée et la séparent de ce qui est en train de se passer, et qui n'a aucun rapport avec ce que l'on peut associer à la justice, à la liberté, à l'égalité.

Marx a su qu'il fallait nommer l'adversaire, la puissance qui ensorcelle, qui capture le monde et la pensée, parce que nommer, c'est engager la lutte, c'est agencer une syntaxe qui fasse sentir que rien de ce qui se présente comme normal ne l'est. C'est d'ailleurs un geste classique lorsqu'il s'agit de parer à une attaque sorcière, un geste qui fait exister le point où l'on quitte le monde normé par la bonne volonté de la pensée, par la confiance dans les évidences communes, et où l'on va devoir s'aventurer dans une tout autre logique. Mais c'est ici aussi que prend tout son sens le fait que Marx, bien sûr, ne « croyait pas à la sorcellerie », que ce que nous nommons capture, il le nommait illusion. Une opération de capture pose le problème de sa prise, de par où elle passe et de ce qu'elle prend. L'illusion pose le problème de la vérité qui se cache derrière les apparences.

Il ne s'agit pas de dire « il n'avait qu'à ». À ceux (et celles) qui seraient tentés de le faire, il faut rappeler ce à quoi nous sommes habitués, peut-être, désormais, mais qui au XIX^e siècle constituait une nouveauté sans précédent : la mise en crise non pas momentanée mais permanente de tout ce qui fait

tenir une société. Ce que Marx décrit dans un paragraphe célèbre du *Manifeste* : « La bourgeoisie ne peut exister sans révolutionner constamment les instruments de production, ce qui veut dire les rapports de production, c'est-à-dire l'ensemble des rapports sociaux. Le maintien sans changement de l'ancien mode de production était, au contraire, pour toutes les classes industrielles antérieures, la condition première de leur existence. Ce bouleversement continu de la production, ce constant ébranlement de tout le système social, cette agitation et cette insécurité perpétuelles distinguent l'époque bourgeoise de toutes les précédentes. Tous les rapports sociaux, figés et couverts de rouille, avec leur cortège de conceptions et d'idées antiques et vénérables, se dissolvent ; ceux qui les remplacent vieillissent avant d'avoir pu s'ossifier. Tout ce qui avait solidité et permanence s'en va en fumée, tout ce qui était sacré est profané, et les hommes sont forcés enfin d'envisager leurs conditions d'existence et leurs rapports réciproques avec des yeux désabusés. »

Nulle surprise à ce que d'actuels néolibéraux citent ce passage avec délectation, car c'est une puissance titanesque de réinvention qui est ici caractérisée, et cela sans le moindre regret apparent pour ce qui s'en va en fumée, est profané, ce dont la destruction laisse les hommes désabusés, sans plus d'illusions. Mais l'absence de toute nostalgie pour le « vieux » monde, au nom duquel seuls les réactionnaires peuvent penser à résister, rend plus urgente encore pour Marx la nécessité de saisir le « truc » du grand illusionniste, le secret de sa puissance. Car le pire, ce qui serait véritablement effrayant, serait qu'aucune catégorie de pensée n'échappe au truquage, que toutes soient pareillement produites, faites et défaites, incapables de fournir le sol assuré pour un jugement critique. Car si c'était le cas, le système n'aurait plus d'extériorité fiable, capable le cas échéant de le détruire, seulement des pseudos extériorités qu'il crée lui-même, mais qu'il peut tout aussi bien, à un autre moment, rattraper et détruire.

Il fallait rappeler cela, afin de contrer l'accusation un peu simpliste d'un Marx « scientiste ». Si la science — ce qui devait identifier l'essence du capitalisme derrière ses apparences — était pour lui une question vitale, c'est précisément parce qu'il avait pris la mesure de la puissance de capture capitaliste. Et si c'est à la science qu'il a demandé protection, c'est parce qu'il n'avait pas le choix : il appartenait à un monde où avaient déjà été détruites toutes les ressources de pensée que n'organise pas le combat de la vérité contre l'illusion. Ce n'est pas que le choix soit aujourd'hui ouvert, mais nous avons appris à discerner les pièges associés à la solution de Marx : nous devons quitter le sol assuré de « la science contre les apparences ».

On peut bien sûr discuter jusqu'à plus soif à propos de la question de savoir quelle conception de la science Marx s'est forgée. Du point de vue qui est le nôtre, selon lequel la vérité d'une science tient à la prise qu'elle réussit, ce qui importe d'abord est que la force des catégories de Marx, axées sur l'exploitation de la force de travail et l'extraction de plus-value, a bel et bien fait prise. Mais cette prise ne dépend pas de leur « vérité », au-delà des apparences. Bien au contraire, ces catégories, là où elles sont opérantes, sont d'autant plus pertinentes que l'on se souvient que la force de travail, en tant que mesurable, est définie par Marx comme une abstraction, et que le coût de sa reproduction (censé correspondre au salaire) en est une autre — puisque la qualification de cette force, c'est-à-dire aussi le coût de sa reproduction sont des conventions que le capitalisme peut faire ou défaire.

Le caractère opérant, faisant prise au sens pragmatique, de ces abstractions tient à ce qu'elles nous aident à éviter les pièges de la « bonne volonté » de la pensée, consistant à placer le salaire sous le seul signe de l'échange économique juste ou injuste. Il nous semble que chaque fois que des penseurs « de bonne volonté » ont cherché à leur substituer des définitions « concrètes » (cherchant à mesurer par exemple la « vraie » valeur des savoir-faire que méconnaît la définition de la

qualification), ils ont perdu la protection inventée par Marx, car leur problème est devenu celui d'un échange qu'il s'agirait de rendre plus juste. Quitte à découvrir que si l'on devait rétribuer tout ce qui « n'est pas payé » (le travail domestique par exemple), le capitalisme serait impossible. Découverte peu profonde, impliquant d'abord que l'on a oublié ce que Marx savait : la question est moins de savoir ce qui n'est « pas payé », que de faire prise là où le capitalisme prétend offrir la face lisse, enchantée, d'une « rationalité purement économique ».

Les catégories de Marx « désenchantent », situent ceux et celles qui pensent avec elles en dehors des questions de l'injuste et du juste, de ce qui est mesuré et de ce qui devrait l'être. De telles questions, en effet, ne sont pas en prise sur le salariat comme « rapport social », et tombent dans le piège qui consiste à ratifier la « normalité » d'une société où l'on « vend » et « achète » ce que l'on peut alors définir comme une « force de travail ». En ce sens, la grandeur de l'héritage de Marx, que nous voulons célébrer, est d'avoir, quoi que Marx lui-même ait pensé, produit une protection contre l'opération de capture capitaliste, fabriqué une « mauvaise volonté » de la pensée contre les charmes des mises en équivalence économiques.

Cependant, une protection qui ne se sait pas telle, qui n'est pas cultivée comme telle, devient elle-même dangereuse. Dès que les abstractions marxistes fonctionnent comme des garanties — ce en quoi il faut avoir confiance, sans quoi on perdra prise —, elles changent de nature. Au lieu de faire penser, elles arment alors la bêtise d'un mode de jugement économiste (l'exploitation devient l'essence, tout le reste est renvoyé à l'illusion). Ou alors elles nourrissent la mystique d'un prolétariat qui finira bien par s'éveiller et comprendre.

Mais la tentation d'avoir confiance pour ne pas perdre prise est d'autant plus forte que, contrairement aux scientifiques, ceux et celles qui ont affaire au capitalisme sont aux prises avec ce qui cherche à faire perdre prise, avec ce qui a la

capacité de « révolutionner constamment [...] l'ensemble des rapports sociaux », et de le faire notamment sur un mode qui profite des visions, des rêves... et aussi des catégories qui tentent de le définir. De ce point de vue, la résistance des héritiers de Marx au grand thème du « nouveau » censé périmer ses analyses (société sans classes, société de la connaissance, société des loisirs, société postindustrielle, etc.) est salubre. C'est pourquoi, plutôt que de dénoncer les marxismes, il nous semble beaucoup plus intéressant de parler d'inexpérience ; d'inexpérience de ceux, Marx y compris, qui sont portés à confondre l'effroi associé à la perte des protections que proposaient leurs catégories avec la juste colère face au retour permanent des illusions (bourgeoises).

Cependant, prendre au sérieux le capitalisme comme système sorcier, c'est savoir aussi que le moindre point d'accord avec lui, la moindre économie de pensée offerte et acceptée sont létaux. Or, c'est bien un tel cadeau empoisonné qui vibre dans le terrible « enfin » qui conclut le passage que nous avons cité : « Les hommes sont forcés enfin d'envisager leurs conditions d'existence et leurs rapports réciproques avec des yeux désabusés. » Les défenseurs de Marx peuvent tenter de compliquer les choses comme ils le voudront, le poison est là : le capitalisme a bel et bien un rôle « progressiste », il détruit ce qui « abusait » les humains, ce dont témoigne d'ailleurs le formidable développement des « forces productives » qu'il a libérées.

Le thème du « progrès » n'est pas une création capitaliste, bien sûr, mais il pourrait bien résumer ce qui a fait notre vulnérabilité à l'opération de capture capitaliste, notre adhésion à toute mise en scène justifiant la destruction au nom du progrès (regrettable, mais c'est le prix...), voire faisant de la destruction elle-même un progrès en soi. C'est ce thème qui a permis de célébrer les sciences non comme création, mais comme victoire contre l'opinion (on croyait, nous savons) ; c'est ce thème que Marx reprend lorsqu'il disqualifie les rapports sociaux détruits, et c'est lui encore qui va donner au

capitalisme un surcroît de pouvoir gratuit : tous ceux, toutes celles qui, pour une raison ou une autre, refuseront une destruction seront pensés, et se penseront souvent eux-mêmes, comme « réactionnaires », confirmant par là même la légitimité de leur disqualification.

Il est de ce point de vue très intéressant que les luddites, qui tentèrent, au début du XIX^e siècle, de détruire ce qui était pour eux des « machines du diable », des machines à fabriquer la misère — ces métiers à tisser qui allaient permettre de confier à des enfants ce que, jusque-là, faisaient des adultes —, soient devenus une référence pour certaines composantes contemporaines de la lutte altermondialiste. Penser « devant les luddites » ne signifie pas du tout assimiler tout ce qui permet une économie de travail humain avec l'« œuvre du diable », mais plutôt être obligé à penser contre la séparation empoisonnée entre ce qui devrait être préservé, hors conflit — les machines —, et ce qui serait enjeu de lutte — les rapports sociaux.

Le fait que les marxistes aient regardé avec gêne et suspicion le combat des luddites, et tant d'autres combats du même genre, marque peut-être ce qui manque à l'héritage de Marx : quelque chose d'un peu analogue au *yearning* qui a protégé les féministes. Non pas la « condamnation » (réactionnaire) du progrès, mais l'inconnue d'un monde où ce progrès n'autoriserait aucune simplification.

9

Ne plus croire au progrès ?

Le progrès, au sens où il est censé faire consensus, peut bien évidemment être distingué de celui auquel s'identifient les États dits bourgeois, et qui a pu être associé par certains à ce qu'ils ont appelé les « appareils idéologiques d'État ». Il s'agirait dans ce cas d'un mensonge, puisque bien sûr ces États ne sont pas le moins du monde au service des intérêts communs.

Afin de nourrir l'inconnue que nous voulons faire exister, il importe cependant de ne pas s'en tenir à la dénonciation d'un mensonge, comme si la vérité nous était accessible, comme si nous étions capables de définir les « véritables intérêts communs » dont le respect devrait caractériser une société enfin réconciliée. Les féministes qui cultivent le *yearning* ont la sagesse d'affirmer qu'elles ne savent pas, et que cela ne les empêche pas de lutter. Devenir capables d'affirmer ce « nous ne savons pas », dans le cas du progrès, demande de ne pas dénoncer comme mensongère toute association (dans nos pays, pas partout) entre ce qui nous est arrivé et un « progrès ». Ce serait dénoncer du même coup ce qui a été inventé et

imposé par des luttes auxquelles nous sommes redevables. En revanche, nous devons échapper au piège d'un jugement qui trie, qui définit le « vrai » progrès, servant effectivement les « intérêts communs ».

Pour éviter ce piège, il faut d'abord souligner que le capitalisme tel que nous l'avons connu jusqu'ici (encore une fois dans nos pays) a toujours eu besoin de s'inscrire dans la perspective d'un « progrès qui, finalement, bénéficierait à tous ». Et que cette perspective a besoin de l'État, seule habilité à définir les « intérêts communs » que servirait le progrès. En d'autres termes, la relation entre États modernes et intérêts communs n'est pas mensongère, elle est constitutive. Dès que ce qu'a inventé et imposé une lutte est redéfini en termes étatiques, comme répondant de manière « normale » au service de l'intérêt commun, cet acquis devient matière à une double opération de capture, définie par ce que l'on peut nommer l'articulation « étatico-capitaliste ».

Caractériser le pouvoir de capture propre à l'État est d'autant plus nécessaire aujourd'hui qu'une tentation existe de prendre pour argent comptant la grande revendication néolibérale, « moins d'État », c'est-à-dire de prendre pour horizon de lutte la défense des prérogatives étatiques qui apparaissent comme battues en brèche par la mondialisation. Comme si les États n'avaient pas concouru activement à ce que leur soient « interdits » des modes d'intervention qui entraient auparavant dans leurs responsabilités ; comme s'ils avaient été forcés de donner champ libre à une foule d'alternatives infernales jusque-là inconcevables. Oui certes, il leur a été fait une certaine violence (voir la spéculation sur les monnaies), et le capitalisme a pleinement profité des divisions entre États, puis aujourd'hui entre régions ou entre villes. Mais ce fut une violence que l'on peut dire douce, et à laquelle il est répondu sur le mode foncièrement apolitique d'une nécessité incontournable.

Marx nous a appris à ne pas confondre le capitalisme avec les chefs d'entreprise, et il ne faut pas non plus, bien sûr, au

moment de mettre en question le rôle de l'État, le confondre avec les hommes politiques élus. L'objectif « pédagogique » de convaincre ceux qui votent que, à part les mouvements impeccablement radicaux, les politiques sont « tous pareils » est un assez triste objectif : il mise sur la déception au premier degré des électeurs et accepte, pour mieux en dénoncer l'illusion, le même type de définition du champ politique que l'adversaire (faire tomber un gouvernement comme fin en soi !).

Mais il nous semble qu'il ne faut pas non plus attendre d'une « théorie de l'État » un mode de prise politique fiable, car la question de ce qu'est l'État, de son rôle, de ce qu'il doit ou non prendre en charge ou réglementer, et comment, n'est pas matière à théorie (stable) : c'est l'enjeu même qui définit les montages multiples de l'articulation étatico-capitaliste. Qui croit pouvoir faire prise dans ce cas s'expose toujours à ce dont il faut précisément se protéger, la capacité proprement étatique de « régulariser », de conférer à un montage particulier la légitimité d'un progrès rationnel. Aujourd'hui, le montage connaît une mutation radicale, mais on parle de « réformes ». Ce qui est commun, en revanche, à tous ces montages est que les rôles distribués par l'articulation étatico-capitaliste ne sont pas interchangeables. L'État ne « fait pas le travail du capitalisme ». Les mille et une petites mains étatiques peuvent certes, quelle que soit la définition, à chaque époque, du rôle pris par l'État, être décrites comme fabriquant ce dont le capitalisme a besoin, elles répondent cependant à des pragmatiques différentes.

Nous rappelions dans la première partie que le capitalisme, loin d'accepter une quelconque soumission aux « lois du marché », a besoin que les pouvoirs étatiques définissent, réglementent, contraignent chaque marché particulier. Lui-même ne se soumet pas, ne respecte rien, mais il a besoin de s'appuyer sur une « donne » qui permette de jauger chaque situation, ce qu'elle permet, ce qu'elle promet. Et cette donne, il peut également, comme cela a été le cas depuis vingt ans,

entreprendre de la modifier, mais il ne peut pas le faire directement. Maintenir ou modifier la donne est ce qu'il s'agit de *faire faire à l'État*. Corrélativement, chaque État moderne peut être approché à partir de cette question : que *laisse-t-il faire au capitalisme* ?

Bien sûr, les marchés ne suffisent pas à définir la donne. Nous avons appris de Michel Foucault l'immense travail qui a été nécessaire pour définir une population « disciplinée », l'immense armée des petites mains — psychiatres, psychologues, juristes, pénalistes, pédagogues, architectes, hygiénistes, etc. — qui ont concouru à produire les dispositifs producteurs des travailleurs dont les industries avaient besoin. Nous savons aussi que, parallèlement, s'est construit quelque chose de très différent, une redéfinition du rapport salarial qui a affirmé le choix de solidarité des travailleurs, leur décision notamment de créer la possibilité de vivre sans travailler, si l'on est privé d'emploi, malade ou âgé. Et nous savons enfin que, depuis vingt ans, une nouvelle relation entre le faire faire capitaliste et le laisser faire étatique a été inaugurée, avec ce que Philippe Zarifian appelle « société de contrôle d'engagement ¹ ».

C'est désormais l'engagement, la « motivation », non pas seulement des travailleurs, mais aussi des chômeurs, qui mobilise une nouvelle multitude de petites mains étatiques. Celles qui, aujourd'hui, affirmeront avec fierté qu'il n'est plus question — c'est le progrès qui veut ça — d'apprendre comme un automate discipliné ou d'obéir aux ordres. Il faut « apprendre à apprendre », se mobiliser soi-même, savoir se recycler afin de mériter son insertion dans un marché du travail qui a soif non plus seulement d'une force abstraite, mais d'un engagement corps et âmes. Celles aussi qui méditent de nouvelles doctrines consensuelles selon lesquelles il n'est pas de droits sans devoirs : il faut « responsabiliser », apprendre

1 Voir Philippe ZARIFIAN, *À quoi sert le travail ?*, La Dispute, Paris, 2003.

que désormais un droit — même si, à l'origine, il avait été conquis pour tous, et inconditionnellement —, « cela se mérite ».

Le contrôle par l'engagement ne se substitue pas simplement au contrôle par la discipline : non seulement ils coexistent, mais encore l'un a besoin de l'autre, car l'opération de capture, ici, est indissociable de la critique permanente de « rigidités », effets pervers, abus montés en épingle et devenant représentatifs de la société disciplinaire à flexibiliser. Le progrès passe désormais par la modernisation, la rationalisation, la responsabilisation, tous substantifs dont le caractère « progressiste » dépend de l'existence continuée de ce qui « doit être modernisé », de ce qui doit — amnésie organisée — être séparé de ce qui fut l'ancienne conception du progrès pour devenir la matière du nouveau.

Cette redéfinition du progrès fait tenir les petites mains étatiques, ce qui signifie qu'elle permet, pour le moment, de maintenir la légitimité que les États modernes donnent à leur action, le service de ce que l'on nomme l'intérêt commun. Mais ce qui caractérise d'abord notre époque, c'est qu'elle tient elle-même assez mal. Nous voudrions souligner l'événement que pourrait bien constituer à cet égard le fait suivant : lors des grandes grèves de 1995 en France, alors que le peuple était « enfin » dans la rue, un sondage a annoncé que, dans leur majorité, les Français ne pensaient plus que les conditions de vie de leurs enfants seraient meilleures que les leurs.

Nous parlons d'un événement non parce qu'il s'agirait de quelque chose d'imprévisible, coup de tonnerre dans un ciel serein. Bien au contraire, depuis le temps que les informations annonçaient, sans en tirer trop de conséquences, les effets pervers des innovations technologiques, que se creusaient des inégalités qui étaient censées se résorber, que la population était appelée à serrer les dents et à accepter les nécessités d'une guerre économique à laquelle aucun terme n'est prévu, que ce qui semblait « acquis » se trouvait progressivement démantelé, on ne voit vraiment pas comment la référence au progrès

aurait pu garder son autorité. S'il s'agit d'un événement, c'est parce que nul ne peut prévoir les conséquences de ce fait : la référence au « progrès » ne marche plus. Et ce n'est pas telle ou telle définition du progrès — qu'elle soit associée au marché, aux sciences, au développement des forces productives, aux droits de l'homme ou à la révolution — qui est en cause, c'est le mot d'ordre qui les enveloppait toutes, et sans lequel il nous faut désormais apprendre à penser.

Il n'est jamais très intéressant de camper sur les évidences d'une époque pour accuser la précédente d'aveuglement. Il s'agit plutôt de se demander comment hériter de la nouvelle donne sans accepter les termes du problème tel qu'il est posé — c'est-à-dire, encore et toujours, fabriqué sur un mode qui fait prévaloir des alternatives infernales. Et pour cela, il ne suffit pas que l'anticapitalisme évolue, il faut qu'il apprenne. C'est-à-dire n'ajoute pas des « épicycles », des accommodements compliqués qui permettent de sauvegarder l'essentiel, mais crée la manière de donner tout son sens à ce qui ne va pas.

Il ne peut être insignifiant, par exemple, que Marx ait écrit, un peu plus loin que le passage déjà cité du *Manifeste* : « À la place des anciens besoins, satisfaits par les produits nationaux, naissent des besoins nouveaux, réclamant pour leur satisfaction les produits des contrées et des climats les plus lointains. À la place de l'ancien isolement des provinces et des nations se suffisant à elles-mêmes, se développent des relations universelles, une interdépendance universelle des nations. Et ce qui est vrai de la production matérielle ne l'est pas moins des productions de l'esprit. Les œuvres intellectuelles d'une nation deviennent la propriété commune de toutes. L'étroitesse et l'exclusivisme nationaux deviennent de jour en jour plus impossibles et de la multiplicité des littératures nationales et locales naît une littérature universelle. »

Pour dire la distance historique qui nous sépare ici de la vision optimiste de Marx, nous ne voyons pas grand-chose à ajouter aux *Trois écologies* de Félix Guattari, où se trouvent

corrélés le ravage des ressources écologiques au niveau planétaire, le ravage tout aussi planétaire de ce qu'il nommait l'écologie sociale — la capacité des groupes à penser, créer, imaginer —, et enfin le ravage de l'écologie mentale, de la capacité de chacun à se situer et à participer aux processus par où passent les productions d'existence². On pourrait dire que le Marx de la critique des truquages capitalistes a gagné, historiquement, contre le Marx qui a cru dans un progrès amené « malgré lui » par le capitalisme. Le caractère trompeur de ce progrès est aujourd'hui aussi évident que la nudité de l'empereur. Et il faut désormais imaginer une autre fin possible de l'histoire : à la voix claire de l'enfant répondrait un silence horrible, comme si ce que contemplaient les yeux désormais « désabusés » était une véritable tête de Méduse.

L'effondrement quasi programmé de ce qui faisait tenir nos sociétés, le sentiment d'impuissance, l'« aquabonisme » définissent une situation redoutable : non pas une passivité stable, mais son contraire, une panique froide, avec la possibilité que les notions de progrès, de service des intérêts communs soient reléguées au magasin des accessoires inutiles. L'Europe forteresse est un des noms pour cet avenir qui définirait l'époque où « l'on croyait au progrès » comme une parenthèse désormais close. Ce qui veut dire une mentalité d'assiégés, impuissants, cyniques ou justiciers, mobilisés contre un dehors défini comme menaçant et, au-dedans, contre les surnuméraires et les traîtres. Et sans doute le bras armé de l'État, débarrassé de ses contraintes « progressistes », donnera-t-il alors tout son sens à ce que réclameront les assiégés : tolérance zéro.

Ce n'est qu'un possible, mais le fait qu'il soit aujourd'hui plus que concevable marque le caractère « féérique » de la perspective de lutte selon laquelle, « grâce » à la dissolution des vieux mondes par le capitalisme, l'humanité serait

2 FÉLIX GUATTARI, *Les Trois Écologies*, Gallilée, Paris, 1989.

désormais un « sujet », aux possibilités en tant que telles illimitées, qui aurait les moyens de résoudre tous les problèmes qui se poseraient à lui. Comme si nous nous situions en droit au seuil d'une Terre promise, comme si les luttes aujourd'hui avaient besoin, pour échapper aux ensorcellements capitalistes, de s'ancrer dans la représentation de ce que serait le « monde que nous voulons », un monde dont nous séparaient seulement la prise et la redéfinition des pouvoirs.

Bien sûr, on peut maintenir une telle perspective comme ce à quoi il serait impossible de renoncer. On dira alors que la fin des illusions du progrès nous rapproche encore du seuil où, enfin, les masses « comprendront », condition du « vrai » progrès. Dans cette perspective féerique, la « mère de tous les progrès », le progrès qui serait encore et toujours célébré dans un avenir qui aurait disqualifié tous les autres ne serait-il pas celui-là même que Marx célébrait comme cadeau du capitalisme à l'histoire de l'humanité : avoir forcé les hommes à envisager leurs conditions d'existence et leurs rapports réciproques avec des « yeux désabusés » ?

Nous refusons de partager cette foi pédagogique en un avenir d'autant plus prometteur que le présent est plus sinistre. Nous y voyons une manière de mourir dignement, sans renoncer à l'idéal qui a transcendé la vie de ceux et celles qui y adhéraient, *modus moriendi*, et non une manière de vivre et de créer, *modus vivendi*. Nous voulons quant à nous penser contre les féeries du progrès, avec ou sans les marxistes. Et pour cela, il faut apprendre non pas seulement le *yearning*, mais d'abord l'effroi face à la puissance de l'opération de capture qui nous a rendus aussi fiers de nos « yeux désabusés ».

Apprendre l'effroi

Nous nous sommes présentés comme jeteurs de sonde, ce qui signifie, on l'aura désormais compris, non un rôle adopté par « libre choix », dans une panoplie d'autres rôles possibles, mais un rôle indissociable du moment qui nous a fait écrire cet essai.

Il y a beaucoup de manières de faire écho au cri « Un autre monde est possible ! » Ce qui importe est qu'aucune ne prétende au privilège de constituer un point de passage obligé, car ce cri, dans son abstraction, est fidèle à la situation : plus de hiérarchie, d'ordonnement désignant ce qui devrait unifier la pensée et les efforts. Il y a partout des alternatives infernales, certes, mais chacune impose la nécessité d'apprendre, d'inventer, c'est-à-dire d'abandonner l'idée que, considérées enfin sous le bon angle, elles s'arrangeraient d'elles-mêmes, sur un mode consensuel et donc apolitique. L'autre « monde » possible ne désigne pas le défi d'une politique « enfin bonne », mettant des moyens injustement confisqués par quelques-uns au service de tous.

C'est la grande leçon de l'écologie politique que de signifier la fin de cette séparation entre la politique qui décide des fins et les moyens technico-scientifiques qui mettent en œuvre ces décisions. On pourrait dire à la fois que tout est politique, et que rien n'est « purement politique », car ce que l'écologie politique met d'abord en question, ce sont les économies de pensée qui se dissimulent derrière n'importe quel « purement ». On pourrait dire que jamais ce qui, aujourd'hui, prétend « faire monde » n'a été plus facile à dénoncer, mais aussi que jamais l'alternative à laquelle fait allusion un « autre » monde ne s'est dessinée avec des traits aussi exigeants, on pourrait presque dire aussi effrayants.

Si nous nous sommes sentis tenus de prendre le rôle de joueurs de sonde, ce n'est certes pas pour « effrayer », au sens de démoraliser, mais peut-être pour susciter un certain effroi, ce qui signifie tout autre chose : un effroi envers nos propres pouvoirs. L'effroi traduit le fait qu'est devenu présent ce qui était tenu jusque-là à distance, ce que nos habitudes et nos routines mettaient sous le signe du « on sait bien ».

Nous avons par exemple l'habitude de déplorer les méfaits de la colonisation, et les aveux de culpabilité sont devenus routiniers. Mais il nous manque l'effroi devant cette idée que non seulement nous nous sommes pris pour la tête pensante de l'humanité, mais que, avec les meilleures intentions du monde, nous ne cessons de continuer à le faire. Et cela, notamment, chaque fois que nous faisons passer une différence entre « les autres » qui, d'une manière ou d'autre, seraient définis par leurs croyances, et nous qui verrions *vraiment* les choses grâce à nos yeux « désabusés ».

L'effroi commence quand nous nous rendons compte que, malgré notre tolérance, nos remords, nos culpabilités, nous n'avons pas tellement changé. Nous continuons à prendre toute la place, toutes les places. Lorsque nous demandons pardon à nos victimes, nous aimons à les penser « nôtres », comme si les peuples que nous avons détruits étaient sans histoire, brebis innocentes et pacifiques, comme si nous avions

été les seules puissances actives dans un monde qui n'est plus que le décor de nos propres crimes. Bien sûr, la décolonisation a été largement sabotée par la mise en place de nouveaux modes d'exploitation, mais combien étaient courts, simplistes, idéalisant les victimes et refusant de prendre en compte autre chose que notre propre culpabilité, les slogans que nous avons honorés comme « paroles de vérité » : droit des peuples à disposer d'eux-mêmes ou lutte de libération nationale. En oubliant que les termes « droit » ou « nation », voire « libération » sont nôtres, toujours nôtres. En trouvant normal que nos vérités soient reprises par ceux et celles qui avaient été nos victimes.

Comment faire la place aux autres ? C'est une question très pratique, et très pénible dès lors que nous n'en tenons pas l'épreuve à distance grâce aux routines de la bonne volonté et de la tolérance. C'est ce que nous avons appris, pour notre part, au contact de l'ethnopsychiatrie de Tobie Nathan¹, qui a été l'objet de beaucoup d'accusations précisément parce qu'elle confronte nos routines à ce qui les fait reculer, scandalisées. On peut accepter les goûts et les couleurs des autres, et même leurs valeurs, si différentes des nôtres, voire encore leur « rationalité », si pleine de sens, si émouvante. Bref, ce que nous appelons leur culture. Mais de là à faire entrer des invisibles, des dieux, des ancêtres, des morts dans une salle de consultation, à les écouter, à négocier à propos de ce qu'ils exigent, de ce à quoi ils obligent... De là à devoir accepter que la conclusion de ces négociations puisse heurter non seulement le sens commun, mais aussi notre respect de la liberté humaine... Car il ne s'agit pas simplement de rites, avec des parfums, des musiques, de la danse — très beau tout cela, très émouvant —, mais parfois de décisions cruelles ; par exemple renvoyer une enfant dans son pays d'origine où elle est

1 Voir notamment TOBIE NATHAN, *L'influence qui guérit*, Odile Jacob, Paris, 1994 ; et *Nous ne sommes pas seuls au monde*, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 2001.

réclamée — que ce soit pour y trouver les protections nécessaires, ou pour y subir l'initiation qui convient à ses pouvoirs. « Faire ce qu'il faut » n'est pas toujours une partie de plaisir, et toute âme bien née sera alors portée à rappeler que les invisibles sont de simples conventions, et qu'il faut savoir se libérer de conventions qui exigent ce genre de choses.

Et voilà : sous l'épreuve, nos âmes bien nées se sont mises, comme toujours, à penser à la place des autres, c'est-à-dire à faire la différence entre ce qu'ils « croient », et ce que nous « savons » parce que nos yeux sont désabusés. Quitte d'ailleurs à ce que ce savoir ait pour conséquence la décision qui enlèvera l'enfant à ses parents, jugés manifestement incapables d'en prendre soin de manière responsable. Qu'importe le souci, pragmatique, des conséquences, quand les droits de l'homme sont en cause !

Si la vérité d'une idée est dans ses conséquences, dans le type de monde qu'elle implique et promeut, il nous faut apprendre à partir de l'effroi que peut susciter la facilité avec laquelle nos idéaux humanistes « bons pour tous » (puisque nous sommes tous humains) basculent dans ce qu'on peut appeler une politique de la génération perdue : les parents seront sacrifiés, mais la petite, elle, deviendra « comme nous ».

Nous devrions le savoir désormais, rien n'est moins assuré que cette dernière conclusion, ni à l'échelle des personnes, ni à celle des populations. Mais nous nous sentons tenus de nous obstiner, sans quoi nous perdriions quelque chose qui est plus important que le destin de cette enfant, ou de cette population. C'est la signature du dilemme incontournable. Et c'est là qu'il s'agit de s'arrêter et de regarder avec attention ce qui nous tient. La question n'est plus, ici, « nous savons », mais bien plutôt « nous devons », « nous sommes tenus ». Et il ne s'agit pas d'une alternative infernale, concoctée par une armée de petites mains, mais bien d'une obligation, aussi incontournable pour nous que celle, tout autre, qui impose à l'enfant de retourner vers son pays d'origine. Peut-être ne

sommes-nous pas si différents des autres. À ceci près — et c'est crucial — que, à la différence des autres, nous avons mis ce qui nous oblige nous-mêmes sur le compte d'un universel anonyme, valable pour tous. Nous l'avons laissé nous définir au lieu d'apprendre à négocier avec lui. Non négociable !

Accepter l'idée que notre particularité est d'avoir fait de nos « devoirs », ce qui nous oblige mais qui est aussi notre force, une définition universelle et conquérante peut effrayer. Mais l'effroi, à la différence de la sidération, de ce qui laisse « médusé », fait penser. Bien sûr, il y a toujours moyen de se rendormir, par exemple d'employer des catégories qui, comme par hasard, nous remettent au centre naturel de la scène. Communautarisme par exemple : « Ah ! on vous a reconnus, vous plaidez pour une politique communautariste ! Mais, comme on sait... » Or, dans le cas de l'ethnopsychiatrie, il ne s'agit pas du tout de « respecter les coutumes » des communautés, de les laisser se débrouiller, de détourner les yeux en affirmant que cela ne nous regarde pas. Ce qui scandalise tant de penseurs éclairés dans la pratique de Tobie Nathan, c'est qu'elle s'adresse à des personnes qui sont là justement parce qu'elles n'ont pas su se débrouiller, souvent parce qu'elles avaient cru pouvoir, protégées par le sol de France, échapper à la tyrannie de leurs obligations. Et que, au lieu de les aider à achever leur mouvement « de libération », au lieu de les aider à ouvrir des yeux enfin désabusés, cette pratique qui ne peut même pas réclamer le respect dû à l'« authenticité », semble n'avoir d'autre vocation que de les « réenfermer dans leurs croyances » ! Et c'est précisément le fait que cela puisse ainsi scandaliser qui a contribué à faire de nous des jeteurs de sonde, ne tentant pas de définir comment un « autre » monde peut advenir, mais de conférer à ce que nous avons appris la portée d'une mise en garde.

Ce n'est ni par plaisir ni par goût de l'expérimentation que Tobie Nathan procède en en passant par ce qui oblige ceux et celles qui s'adressent à lui, c'est parce que c'est pour lui le seul moyen de créer une situation de coexpertise, où la question de

la guérison ne serait pas renvoyée à un savoir transcendant les oripeaux culturels, mais constituerait un enjeu ouvert, qui constitue le malade en explorateur et témoin de son propre monde. Il ne s'agit pas de communiquer « entre humains », mais d'apprendre à s'adresser à ce qui, dans une situation thérapeutique, peut être appelé une « cause ». Pas au sens des relations entre cause et effet, mais au sens où l'on parle de cause pour ce qui fait penser et sentir. Pour ce qui engage et transforme. Et c'est ici que nous devons apprendre l'effroi face à toute perspective impliquant que l'on puisse faire table rase de telles causes. Il est possible, certes, de les détruire, mais les yeux « désabusés » que l'on obtiendra alors ne seront pas des yeux libérés, plus probablement des yeux vides ou haineux.

Penser que si un autre monde doit advenir, il s'agira de réussir à articuler des causes qui divergent, que ne peuvent rassembler aucun « intérêt commun » consensuel, est une épreuve. Et une épreuve sans garantie, car il n'y a pas à attendre de miracle : il existe des causes redoutables, des craquants qu'aucun baiser ne transformera en prince charmant. Le grand avantage, bien sûr, de toutes les théories « communicationnelles », qui supposent un plan « tout fait » — ayant en droit le pouvoir de rassembler les protagonistes, manifestant ce avec quoi tous et chacun « devraient être d'accord » —, est de pouvoir disqualifier comme faisant preuve de mauvaise volonté, de mauvaise foi, voire de fanatisme ceux qui font obstacle. Et il sera d'autant plus légitime de les mettre hors d'état de nuire que l'urgence des menaces écologiques qui désormais pèsent sur tous commandera d'agir. Ici, il s'agit d'apprendre à créer le plan, et non pas en général, mais dans chaque cas. Car, dans chaque cas, il s'agit de créer la capacité à penser dans l'immanence, sans critère qui « sorte du plan », qui autorise la sécurité d'un jugement en surplomb.

Qui plus est, nous ne pouvons attendre une éventuelle « victoire » contre le capitalisme pour accepter cette épreuve. Mobilisons-nous d'abord « contre », « après » on aura le temps d'apprendre... C'est d'abord contre cette tentation que nous

avons expérimenté l'idée du capitalisme comme système sorcier, capable de capturer ceux (et celles) qui ne savent pas se protéger. On ne se mobilise pas contre ce type de pouvoir, car il se nourrit de toutes les simplifications, de tous les raccourcis, de toutes les arrogances, comme il s'est nourri de ce qui fait pourtant partie de notre force, que nous ne pouvons laisser tomber comme une vieille chemise : la relation entre « critique » et « liberté ». Notre force, ce qui nous oblige et nous fait diverger, ce qu'il s'agit non de renier mais de cultiver, afin de donner une chance au cri de Seattle.

Donner une chance : comme on demandait, du temps du Viêt-nam, qu'« une chance soit donnée à la paix », mais aussi comme les Grecs décrivaient le *kairos* à saisir, mise en suspens du probable, chance ténue pour un possible. Pas plus, c'est-à-dire sans promesse, ni garantie. Pas moins, car il ne s'agit pas d'un impératif abstrait, mais d'un appétit à cultiver pour de nouveaux types de risque, d'une mémoire à produire, aussi, de ce qui, dans le passé, a été créé qui a « fait trembler le capitalisme ». Et que peut-être ceux et celles qui luttèrent contre le capitalisme n'ont pas su nourrir, parce que la mobilisation passait par la production d'un regard désabusé sur tout ce qui prétend vivre avant que le capitalisme ne soit vaincu.

À ce stade, le problème n'est pas, bien sûr, pleinement déployé. Mais déjà ce que son déploiement exige de notre part apparaît clairement : non pas certes un renoncement à la critique qui libère, mais l'inséparabilité entre processus critique et processus d'apprentissage ; le contraire des yeux désabusés, la capacité de suivre et de créer les dimensions que demande une situation pour échapper à l'emprise d'une alternative infernale.

TROISIÈME PARTIE

Comment faire prise ?

Grâce à Seattle ?

Encore Seattle, pourra-t-on maugréer. Ne cédon-nous pas à une facilité lorsque nous nous référons sans cesse à un événement « médiatique » et médiatisé ? Et cela au mépris, apparemment, de tout ce qui s'est passé par ailleurs — comme si rien ne s'était passé avant, nulle résistance, nul refus du « nouvel ordre mondial », et comme si tout ce qui s'était passé après « prolongeait Seattle ». Ne savons-nous pas que, mis à part les manifestations qui s'inscrivent explicitement dans la filiation de Seattle, toute chaîne de causalité avec ce qui a suivi pourra être contestée ou, au moins, compliquée ?

Pouvons-nous, par exemple, établir un rapport de causalité entre Seattle et le fait que, depuis, de nouveaux acteurs sont apparus, ou que d'anciens acteurs ont expérimenté de nouveaux rôles, ont appris à se mêler de ce qui n'était pas censé les regarder ? Que, par exemple, comme on l'a déjà évoqué, lors de la réunion de l'OMC à Cancún en 2003 une organisation comme Oxfam a pu quitter son rôle humanitaire et jouer un rôle d'expert auprès des gouvernements de pays du Sud, et que

ceux-ci ont pu ne plus accepter comme une fatalité les habituels diktats de l'Europe et des États-Unis sur l'agriculture, le coton, etc. ? Dira-t-on que tout cela a été « causé » par les manifestations altermondialistes qui se produisaient hors murs ? Certainement pas aussi simplement. Mais d'où est venue la force qui a permis aux protagonistes « à l'intérieur » de Cancún assiégé de sortir de leur rôle assigné ? Cette sortie, au même titre que les manifestations, fait pour nous partie de l'événement de Seattle. Le nier, c'est privilégier d'autres causes sans se demander d'où ces causes ont tiré leur pouvoir de causer. De fait, lorsque des experts se sont lamentés dans la presse, ont prétendu que ceux qui avaient enrayé le fonctionnement de l'OMC « ne savent pas ce qu'ils font », présentant soudain l'OMC comme le rempart qu'elle n'a jamais été contre les accords bilatéraux sauvages, eux aussi témoignaient pour l'événement : ils tentaient de décourager les intrus de se mêler de ce qui se passe dans la cour des grands, où ils n'ont rien à faire.

Écrire « grâce à Seattle », ce n'est pas affirmer une causalité, mais bien plutôt « rendre grâce », s'affirmer redevable, dire « merci » à la chance qui nous a été donnée à un moment où nous pouvions être tentés de désespérer. Bien sûr, il s'agit d'une expérience personnelle, mais il s'agit aussi de quelque chose d'un peu plus important : protéger l'importance de ce qui est arrivé contre l'acide des regards désabusés qui, bien sûr, auront toujours raison, mais dont les raisons sont aveuglées à ce qu'elles détruisent. Peut-être pas des illusions, mais ce qu'il est facile de détruire parce que cela n'existe qu'à être cultivé, fabulé, célébré.

Ni l'un ni l'autre nous n'étions à Seattle, mais nous voulons garder la mémoire vivante de ce qui était, à l'époque, en train de se passer afin de protéger ce moment contre la lucidité qui désenchante, et aussi contre la déception amère de ceux qui constatent qu'ils n'ont pas réussi à changer le monde. Car, bien sûr, rien n'est gagné. Au contraire, les processus qui ont transformé le mot « mondialisation » en

menace sont loin d'avoir été bloqués. Il n'y a pas de miracle : ces processus ne sont pas de ceux que des manifestations de rue, aussi imposantes soient-elles, peuvent arrêter. Mais ce à quoi Seattle a mis fin tenait d'un véritable envoûtement. « On n'arrête pas les horloges », avait dit par exemple le commissaire européen Pascal Lamy, et c'était bien ce à quoi nous avions affaire, à une opération qui avait réussi à disqualifier ses opposants comme des idéologues utopistes refusant les lois inexorables de l'histoire. C'est sous le signe d'une légitimité suprapolitique que s'étaient déroulées les négociations du GATT qui ont mis en place l'OMC. Les pays mêmes qui savaient parfaitement les conséquences catastrophiques pour eux des accords de Marrakech, en 1994, les avaient signés avec résignation, comme si objecter était, dans ce cas, aussi vain que de tenter d'arrêter une marée avec une pelle.

Nous avons vécu l'installation de ce processus d'acceptation sans savoir comment le contrecarrer. Nous avons vu des « évidences » nouvelles s'imposer, comme par exemple le fait que les entreprises privées seraient évidemment plus performantes, innovantes, intelligemment gérées que les entreprises publiques. Ou que toute réglementation, tout choix collectif, toute contrainte politique feraient obstacle à l'« autorégulation » des marchés et créeraient des effets pervers, quelles que soient leurs bonnes intentions. Nous avons entendu, d'abord en riant, puis avec incrédulité, puis avec un sentiment terrible d'impuissance, des voix toujours plus nombreuses ânonner que le progrès social ne saurait être que la retombée automatique d'effets d'un développement économique qui ne doit pas être contrôlé ; quitte à ce que l'on apprenne simultanément aux plus pauvres à s'armer d'une infinie patience pour en attendre les bénéfices, en bout de chaîne... Même eux devaient apprendre à se méfier de ce qui avait été autrefois conçu pour les aider à s'en sortir : ce serait la vraie raison *in fine* de leur pauvreté, de leur difficulté à s'en sortir, parce que cela les aurait « déresponsabilisés ». Les aides sociales sont désormais des « trappes à exclusion sociale », la réduction du

temps de travail une mesure favorisant le chômage, et les cotisations sociales (c'est-à-dire le salaire indirect qui a réinventé la signification du salariat comme rapport social) des « charges » dont tout gouvernement a pour devoir sacré et impérieux de réduire le « poids ».

Il faudra un jour apprendre à raconter l'étrange passivité des partis politiques et des syndicats qui voyaient non seulement attaquer mais aussi déshonorer ce dont ils étaient les héritiers. Raconter la manière dont s'est peu à peu installé quelque chose comme un sens de l'inévitable : il faut (bien) moderniser, « réformer ». Bien sûr, il y a eu des grèves pour « défendre le service public », mais il n'y a pas eu d'invention qui active les imaginations, qui permette de « faire passer » le sens de ce qui était bel et bien en train de se produire. Pas de contre-expertise offensive, créant de nouveaux terrains, fabriquant de nouvelles relations, et cela alors même que, très évidemment, les experts qui psalmodiaient les nouvelles évidences n'avaient à la bouche que des mots d'ordre. Tout s'est un peu passé comme s'il fallait se battre pour l'honneur, pour la défense des acquis, mais que la défaite était fatale. Comme s'il fallait se rendre à l'évidence : l'idée qu'il était possible de maintenir un choix social et historique issu de générations de lutte n'était plus qu'une illusion. C'est du moins ce que nous avons senti : le processus de destruction s'est doublé d'un effet de sidération, un peu comme le lapin est paralysé face au cobra qui va le dévorer.

Seattle a mis fin à cela, ni plus ni moins : pas au processus, mais à la réussite d'une opération véritablement sorcière de capture des imaginations et des capacités de résister. Encore une fois, nous ne disons pas que l'événement a fait irruption dans un espace-temps figé : d'autres mouvements, d'autres manifestations peuvent être désignés comme « précurseurs ». Mais c'est comme si ce qui a envahi les rues de Seattle avait bel et bien brisé la paralysie sidérée. Et cela aux États-Unis, dans le pays même d'où toutes les initiatives regroupées sous le nom

de mondialisation semblaient partir, et qui soudain présentait un tout autre visage.

Nous ne savions pas, en Europe, que des mouvements oppositionnels avaient pu non seulement survivre à l'Amérique reaganienne, mais aussi vivre et innover, se rendre capables de rassembler la foule multiple et hétéroclite dont le tumulte a brisé la chape d'impuissance. La libre presse américaine n'en parlait pas et en parle toujours peu. Mais, depuis Seattle, une génération a appris à passer à travers la loi du silence imposé, un autre monde a appris à se sentir lui-même, même s'il ne sait pas très bien comment bouger.

L'événement Seattle a initié la réouverture d'un espace de possibles mais il n'a, comme tout événement d'ailleurs, d'autre pouvoir que celui des suites que lui construisent ceux et celles qui se réfèrent à lui. Or ces suites mettent aux prises avec quelque chose qui, contrairement à tel ou tel gouvernement particulier, ne se laissera pas intimider par « les gens dans la rue ». Comment le capitalisme pourrait-il renoncer au triomphe extraordinaire qu'il a remporté ? Il a obtenu l'acceptation quasi générale, anonyme, amnésique, de ce que le « progrès » réclamait la remise en cause de tout ce que des générations avaient lentement et difficilement créé au long des XIX^e et XX^e siècles, et que l'on avait pu naïvement croire installé de manière irréversible après la Seconde Guerre mondiale, grâce à la garantie de l'État.

Le sentiment de fatalité a certes reculé : ce n'est pas à des « lois » que nous avons affaire, mais à une armée de petites mains partout au travail. Reste que la disparition du sentiment de fatalité ne forcera pas cette armée à se disperser comme des vampires lorsque le soleil se lève : « On nous a vus, on nous a vus. » C'est pourquoi nos questions sont pragmatiques et non pas théoriques : comment faire prise ? Mais aussi : comment ne pas perdre prise ?

Fait partie de cette pragmatique le choix, contre la lucidité désabusée, de célébrer l'événement, c'est-à-dire de tenter de nommer et de nourrir dans toutes ses composantes un

processus qui n'en est qu'à ses débuts mais qui a fait prise, qui s'est rendu capable, sur certains points, de faire bégayer, voire reculer le capitalisme. Ce n'est pas du volontarisme — il faut y croire, serrons les dents contre le doute. Rendre grâce, dire merci n'empêche pas la lucidité, mais il s'agit alors d'une lucidité « située », engagée par l'événement, protégeant l'événement et lui conférant la force de nous protéger contre ce qui nous rend vulnérables à l'emprise.

Car c'est, nous semble-t-il, la première des questions pratiques à poser lorsqu'on a affaire à ce qui peut bien, de manière parfaitement littérale, être décrit comme un système sorcier : par où est-ce que « cela » entre ? Qu'est-ce que nous faisons sans même y penser, avec la légitimité de l'habitude, et dont « cela » profite ? Et, en l'occurrence, nous pensons que l'emprise capitaliste pourrait bien profiter de notre souci de ne pas être dupes, de notre idée (bien peu pragmatique) que la bonne chose à faire lorsqu'un possible précaire, hésitant, se profile, c'est de le soumettre à la question, aux épreuves qui devront déterminer s'il a le pouvoir de tenir les promesses dont nous le chargeons. Et, en particulier, s'il a le pouvoir de sélectionner les « bons » et de rejeter les « parasites », ceux et celles avec lesquels on ne veut rien avoir à faire, et de mettre au pas les « égarés » (on peut penser aux anarchistes du Black Block).

Ce genre d'attention sourcilleuse, presque malveillante, nous semble renvoyer à une foi dans le pouvoir de la vérité à vaincre l'erreur, de par sa puissance propre, qui remonte très loin dans notre histoire (Gilles Deleuze a associé la notion d'Idée chez les Grecs au pouvoir de sélectionner le « prétendant authentique » contre ses rivaux illusoire). Et la sorcellerie capitaliste n'a cessé d'en profiter, car rien de ce que le capitalisme a détruit n'était sans défaut, sans faiblesse, sans prise pour la critique qui conclurait que cela ne mérite pas d'être défendu. Nous voulons proposer un autre type d'attention, qui engage « pour le possible » celui ou celle qui la porte, pour un possible qui ne demande pas à être jugé mais nourri et

défendu, dans un monde malsain, contre le chœur voyeuriste de ceux (et celles) qui guettent le découragement, l'essoufflement du mouvement avec le plaisir mauvais du « On l'avait bien dit ! », « On l'avait bien prévu ! » Les mêmes, sans doute, qui, avant Seattle, disqualifiaient ceux qui refusaient de se soumettre avec un petit sourire amusé et apitoyé : « Vous en êtes encore là ! »

Il faut donc célébrer ce que l'on pourrait oublier. Ainsi, avant Seattle, des questions comme la « faim dans le monde », le « droit à la santé pour tous », le « travail des enfants », la « dette du tiers monde » existaient certes déjà, mais leur formulation hésitait souvent entre l'humanitaire et la politique pure. S'indigner, dénoncer, recruter. Elles commencent maintenant à quitter un terrain à vocation consensuelle et à être redistribuées et reformulées sous la forme d'enjeux beaucoup plus précis. Nous avons parlé du rôle nouveau joué par Oxfam. Nous pouvons aussi citer le fait qu'une entreprise aux capacités organisationnelles redoutables comme Greenpeace, qui a toujours fonctionné par objectifs « réalisables », et qui ne divise pas ceux qui la soutiennent, ne se cantonne plus au seul registre de la protection de l'environnement, et met en œuvre la question de l'« éthique durable », un thème politiquement chargé s'il en fut. Et un objet nouveau comme la taxe Tobin, même s'il est ambigu et menacé de passer au rang d'objectif « mot d'ordre » (ne rien faire qui puisse amoindrir les chances que tel ou tel Parlement vote pour cette taxe), n'en est pas moins fédérateur de processus d'apprentissage multiples suscitant des expertises non conformes et supprimant toute possibilité d'associer fonctionnement des marchés financiers avec normalité ou progrès. Dans ces cas et dans bien d'autres, on est bel et bien passé de la question défensive — comment limiter les dégâts produits par ce à quoi il serait vain de résister — à des trajets d'apprentissage qui refusent les alternatives infernales et la pente obligée qu'elles construisent, le long de laquelle l'avenir devait dévaler.

Parler de trajets d'apprentissage, c'est bien évidemment s'éloigner de l'image du « mouvement de masse », alors même que les manifestations altermondialistes qui ont envahi les villes ayant le triste privilège d'accueillir une réunion au « sommet » pourraient évoquer une telle image. Mais écrire « grâce à Seattle », c'est aussi proposer une autre image de ces manifestations, celle de cette foule bigarrée, peuplée de groupes pris dans des trajets d'apprentissage divergents, mais qui, chacun, rendaient grâce pour la présence des autres. Leur unité n'était pas celle d'une « masse » mobilisée, ni non plus celle d'une multitude affirmant un « en commun ». C'était bien plutôt l'unité d'un cri, répercuté selon des significations hétérogènes mais conférant à cette hétérogénéité la capacité de se réjouir d'elle-même. On pourrait dire que s'il y a eu événement, c'est dans l'expérience de cette unité faisant vibrer ensemble différentes composantes qui lui préexistaient et qui ont puisé de nouvelles capacités d'imaginer et de se situer.

L'hétérogénéité n'est pas ici un défaut, car les trajets d'apprentissage ne peuvent être qu'hétérogènes. Il ne faut pas les confondre en effet avec la « découverte » de quelque chose qui aurait réussi à échapper à la dénonciation anticapitaliste, faisant remonter au même unitaire la responsabilité de tous les problèmes « parcellaires ». Il sera toujours loisible de dire à propos de ce qui a été appris « on savait déjà », mais ce passage au mode de la généralité dénonciatrice est précisément le poison dont il s'agit de protéger les trajets d'apprentissage. Car on apprend seulement hors généralité, « aux prises », en l'occurrence aux prises avec les alternatives infernales dont la construction est toujours locale, même si leur imbrication peut sembler recouvrir la planète. Chaque trajet d'apprentissage est donc « local », situé par le « lieu d'une prise ». La généralisation lui est un poison, car elle risque de lui faire perdre prise, de lui proposer un raccourci qui empêche d'apprendre.

Il ne s'agit pas ici d'un souci pédagogique : laisser à chacun le temps de suivre son propre chemin vers la vérité commune. L'apprentissage n'est pas une pédagogie, c'est une production

de savoir, une production de nouveaux types d'expertise, seule capable de détruire le monopole qui est devenu celui des petites mains. C'est ce processus que nous voulons célébrer, par où ont été créés des dispositifs fabriquant de nouvelles manières d'agir, d'être efficaces là où les protagonistes classiques avaient abandonné la partie, s'étaient fiés à une expertise prétendument scientifique et donc « neutre ». Et, par un renversement bien intéressant de situation, les petites mains du capitalisme et de l'État ont été, sans coup férir, prises la main dans le sac d'une ignorance véritablement fabuleuse du monde tel qu'il va : cette ignorance dont précisément elles accusaient ceux qui pensent un autre monde possible.

Comme toute prise est locale, il est impossible de broser un tableau général, nous devons nous limiter aux trajets où nous avons été, à un titre ou à un autre, impliqués. Ainsi, nous aurions pu parler des OGM, voire — cela commence — des nanotechnologies. Nous avons choisi l'exemple des mésaventures contemporaines des industries pharmaceutiques.

Un trajet d'apprentissage

La pharmacie a été une des industries les plus habiles à lier son sort à celui d'un progrès valable pour tous. Elle pouvait même se croire définitivement protégée de mises en cause touchant d'autres secteurs industriels grâce au statut privilégié que lui accordait son domaine de compétence devenu quasiment un monopole : l'invention de nouvelles thérapeutiques. Qui pourrait la confondre avec les fabricants de cigarettes ou avec les marchands de canons ? Bon gré, mal gré, elle avait réussi à devenir un point de passage obligé pour tous ceux qui étaient aux prises avec la maladie. Même les pays les plus pauvres pouvaient voir leur situation sanitaire s'améliorer, quoique de manière fort lente.

On ne semblait donc pouvoir mettre en cause l'industrie pharmaceutique que sur ses marges, dans les détails. Et elle en profitait largement : elle déclinait sans vergogne depuis des années, sous forme de mots d'ordre, les avantages qu'elle était en droit d'exiger à cause des services qu'elle rendait à l'humanité souffrante, se glorifiant de son rôle dans l'histoire de l'invention des médicaments et dans l'allongement de la

durée de vie de la population des pays occidentaux, s'en attribuant tous les mérites. Il fallait d'ailleurs chasser la politique de ce domaine pour mieux servir les intérêts de l'humanité.

Pendant des années, l'industrie pharmaceutique a ainsi pu se réjouir de ce que l'entreprise préférée des Américains soit Merck, longtemps le plus puissant laboratoire pharmaceutique au monde. Aujourd'hui, elle doit bien constater avec dépit et étonnement qu'elle est devenue la branche industrielle la plus détestée. Cela ne suffit pas à provoquer son effondrement, certes, mais cela la fait bel et bien trembler car aucune des stratégies auxquelles elle se fiait ne va plus de soi. Comme si le sol avait cessé d'être fiable, était désormais creusé de chausse-trapes.

Que s'est-il passé ? Comment l'industrie pharmaceutique a-t-elle suscité des ennemis qui ne se bornent pas à dénoncer ses taux de profits, mais se sont rendus capables de mettre en cause ses stratégies ? Le point de départ est sans doute le procès contre le gouvernement sud-africain qui s'est ouvert en 2001 à l'initiative de trente-neuf entreprises pharmaceutiques mondiales, pleinement soutenues par leurs associations professionnelles. C'est avec le sentiment du service rendu, sûres de leur bon droit, qu'elles s'opposaient à la menace d'un non-respect des droits de la propriété intellectuelle des médicaments antisida. Ce qu'avait entrepris l'Afrique du Sud pour assurer la disponibilité à coût modéré de ces médicaments ne mettait pas seulement en danger leurs profits, mais attentait surtout, disaient ces entreprises, à l'intérêt de tous puisque l'effort alloué à la recherche allait forcément diminuer : alternative infernale.

Il se fait que les industries se sont alors heurtées aux associations de patients victimes du sida qui sont, chacun le sait, des pionnières dans le processus qui nous intéresse. Ceux qui en font partie sont en effet sortis de leur rôle de malades et ont réussi un double processus de création d'expertise et de mise en politique de ce qui les concernait — recherche, mise à disposition des médicaments, droits des malades, rapport aux

médecins. La rencontre a été d'autant plus explosive que, loin d'être isolées, les associations de patients ont été rejointes par d'autres groupes producteurs d'autres expertises. Les industriels auraient sans doute pu résister à chacun d'entre eux séparément, mais la coalition a su mettre en pièces la façade de légitimité, de protection des intérêts de tous derrière laquelle ils se protégeaient. Quelques semaines après le début des audiences, les industriels retiraient leur plainte en catastrophe.

On pouvait, et certains l'ont fait immédiatement, commenter l'événement en y voyant la confirmation de ce qu'on savait déjà : le capitalisme pharmaceutique est assoiffé de profits et il faut se réjouir que, dans ce cas, une campagne de dénonciation ait réussi à le faire reculer. Si ce n'était que cela, ce procès serait déjà oublié, rejoignant la longue liste des infamies méditées par les entreprises des pays riches dans les pays pauvres. Tout se ramènerait très vite à des choses que des groupes politiques éclairés savent déjà et ce serait seulement l'occasion pour eux de donner un peu de consistance et d'actualité à leurs dénonciations et de recruter de nouveaux militants. Bref, il n'y aurait rien de nouveau à apprendre, seulement une nouvelle illustration, particulièrement odieuse il est vrai, de ce dont le capitalisme est capable.

Or la controverse ne s'est pas refermée, la coalition réunie ne s'est pas dispersée. Au contraire, d'autres controverses se sont ouvertes, qui n'ont cessé de produire de nouveaux thèmes d'apprentissage et de lutte. En particulier, ceux qui voyaient menacés tous leurs efforts pour lutter contre les maladies qui ravagent les pays pauvres ont appris à s'emparer et à mettre en questions un objet qui avait certes déjà occupé une place importante dans les négociations de Marrakech, mais dont les effets prévisibles avaient été ratifiés dans la résignation : les brevets, dont la dynamique infernale était en train de se déployer, un cas d'école pour ce que le capitalisme peut faire faire à l'État dans le domaine spécifique du droit.

Pour tous ceux, toutes celles qui étaient mobilisés sur le terrain, dans les conditions les plus difficiles, contre l'épidémie, le procès intenté en Afrique du Sud a donc montré que les brevets pouvaient mettre en cause toutes leurs réussites partielles. Il y a eu apprentissage concret, pragmatique, de ce que la prise de brevets est devenue un enjeu essentiel pour le capitalisme contemporain. C'est-à-dire aussi de ce que, à l'époque même où s'imposait la grande rhétorique du marché et de ses lois inexorables, où les économistes néolibéraux déployaient la fiction d'un « moins d'État », s'était fabriquée une nouvelle association inextricable entre la puissance du capitalisme et le pouvoir de l'État. Et non plus d'abord d'États nationaux mais d'instances telles que l'OMC, auxquelles les États nationaux délèguent ce qu'il y a à faire afin de laisser faire les nouvelles stratégies capitalistes. Ces stratégies sont bien sûr présentées comme axées sur l'« innovation », elles se parent de jolis mots empoisonnés comme la « société de la connaissance ». Mais ce qu'elles mettent en œuvre est l'appropriation et la redéfinition des processus d'innovation, de leurs significations et de leurs enjeux. Le capitalisme ne demande pas du tout « moins d'État pour libérer l'innovation », mais de nouvelles lois, de nouveaux règlements inventés et garantis par l'État. Supprimez-les, entend-on, et vous n'aurez pas le déploiement harmonieux d'un capitalisme innovant enfin libéré des entraves étatiques, mais le chaos ; ce dont les petites mains du capitalisme ne veulent pour rien au monde.

Tout cela était certes connu, mais le cas de l'Afrique du Sud a fait prise ; il a constitué pour le mouvement altermondialiste l'occasion de mettre en politique la question de ce que les États sont désormais sommés de laisser faire et de ce que le capitalisme fait faire à l'État. L'idée d'une distribution des rôles qui serait rationnelle, tombée du ciel, ne pouvait plus fonctionner pour tenir à distance les objections. Il y a eu des batailles dans tous les forums internationaux pour desserrer l'étau de lois trop contraignantes. L'industrie pharmaceutique a tenté, de son côté, tous les arguments pour éviter que

l'alternative infernale qu'elle avait montée ne se retourne contre elle. Sans grand succès. Certains économistes américains commencent même à se poser des questions : si l'État est mobilisé pour imposer les monopoles commerciaux liés aux brevets, pourquoi n'aurait-il pas le droit d'intervenir, en contrepartie, sur les prix publics des médicaments ?

La question des brevets n'échappe pas aux analyses générales, mais ce qui s'est produit à son propos n'a rien de général. Face à l'argument que l'industrie pharmaceutique s'efforçait de mettre activement en place pour se défendre — si vous refusez une législation contraignante sur les brevets et les prix que nous réclamons pour nos nouveaux médicaments, nous ne pourrions plus financer la recherche des futurs médicaments, car « les profits d'aujourd'hui sont les médicaments de demain » —, une réponse générale aurait pu être : il suffit de nationaliser. Ce qui revient à reprendre le vieux slogan « C'est à l'État de le faire », slogan tout terrain qui signe l'impuissance théorisée et a donné sa cible à l'offensive dite néolibérale. Il suffisait en effet de monter en épingle les cas où l'on peut faire valoir que les entreprises d'État, cela ne marche pas (voir l'URSS pour la « démonstration définitive »), et la totale liberté d'entreprendre redevenait sans coup férir le seul horizon.

Si ce que l'on a appris depuis le procès fait à l'Afrique du Sud est mille fois plus riche que toute généralité¹, c'est parce que ce procès a suscité une dynamique de propagation qui a activé ceux et celles qui ne pouvaient attendre le miracle, le moment final du « tous ensemble » sans lequel aucune « vraie » solution ne serait possible. Cela a été le cas de nombreuses organisations qui s'étaient jusque-là définies comme humanitaires : il leur fallait trouver les moyens immédiats de s'opposer aux effets des brevets qui pouvaient détruire leurs

¹ Voir, pour plus de détails sur ce qui suit, Philippe PIGNARRE, *Comment sauver (vraiment) la Sécu*, La Découverte, Paris, 2004.

raisons d'exister, déployer une intelligence locale mais qui s'est révélée avoir des effets bien au-delà de l'endroit où elle avait son efficacité immédiate.

Tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, étaient touchés par l'impact des brevets ont entrepris d'imaginer des solutions très rapidement applicables. Au Brésil, avant même l'élection de Lula, cela a mené à la décision de faire fabriquer les trithérapies par une entreprise pharmaceutique appartenant à l'État. La directrice de cette entreprise s'est transformée en militante itinérante pour montrer, chiffres à l'appui, comment la solution brésilienne avait permis de multiplier le nombre de personnes prises en charge pour un budget total en diminution régulière. Il était matériellement impossible dans la plupart des pays les plus pauvres d'imiter les Brésiliens, mais leur exemple a servi à mobiliser les énergies qui rendraient possible l'invention de solutions originales. Ainsi, une partie de la solution pouvait consister à mettre en concurrence des entreprises de pays comme l'Inde, capables de fabriquer des génériques. On pouvait donc même apprendre à faire jouer le marché contre le marché ! Parallèlement, cela permettait d'obliger l'Organisation mondiale de la santé (qui dépend étroitement des États) à changer les critères utilisés pour fixer la liste des médicaments indispensables en y incluant certains de ceux qui sont déjà copiés alors qu'ils sont protégés par un brevet.

Ces « solutions » ne sont évidemment jamais définitives : depuis le 1^{er} janvier 2005, les pays comme l'Inde ou le Brésil ont dû passer sous les fourches caudines de la législation internationale sur les brevets. Les solutions inventées de manière pragmatique ne sont jamais des garanties.

Reste que l'industrie pharmaceutique, qui se croyait la mieux protégée, se trouve la plus exposée ! Ce qu'elle redoute le plus pourrait bien être en train d'arriver : *l'entrée des médicaments en politique*. C'est là un événement qui devrait faire sens pour tous les anticapitalistes. Les mouvements locaux n'ont pas servi à « ouvrir les yeux » de ceux qui étaient « aveuglés »

par leurs illusions : ils ont fabriqué le problème d'une manière qui ne préexistait pas à leurs efforts. Mais ce au prix de ne pas faire de la dénonciation générale du droit de propriété ce vers quoi toutes les luttes devraient remonter pour être efficaces. La question n'est pas de renoncer à la mise en cause de ce droit, mais d'insister sur le fait que si cet objectif avait servi d'opérateur de tri pour sélectionner les « bons » et rejeter les « mauvais » — c'est-à-dire ceux et celles qui se bornaient à mettre en cause la manière dont l'industrie abuse de ce droit —, le processus d'apprentissage n'aurait pas eu lieu. C'est le fait que l'industrie pharmaceutique a prétendu au droit de réduire à néant les possibilités de lutte des pays pauvres contre la maladie qui a activé le processus. Et aujourd'hui, ce processus remonte vers les pays riches, déployant de nouveaux effets. Comment expliquer, par exemple, que le coût annuel du traitement médicamenteux contre le cancer du colon ait été multiplié par cinq cents en cinq ans ? Faut-il, au nom des médicaments de demain, respecter l'escalade des prix qui intervient pour une part de plus en plus grande dans le fameux (et quelque peu fabriqué) déficit de la Sécurité sociale ?

Il est évidemment possible d'affirmer que la prise que constitue l'abus ne prend pas le mal « à la racine ». De fait, personne n'a la naïveté de croire que l'industrie pharmaceutique a été « vaincue ». Mais une expérience a été faite qui continue de se prolonger, et dont la portée n'a rien de périphérique. Car c'est à l'endroit même où l'industrie pharmaceutique était en pleine redéfinition qu'il y a eu prise, et cette prise a entraîné la production d'expertises susceptibles de faire perdre toute crédibilité au mot d'ordre d'une mondialisation portée par des lois économiques inexorables. Aujourd'hui, le lien de la mondialisation dite néolibérale avec les harmonies du marché est défait et son lien avec une machine à abuser et détruire, dont nul n'est protégé, est établi.

Mais ce qu'il y a de plus intéressant est que ce lien, justement parce qu'il ne permet pas de comprendre les choses « à la

racine », là où tout, souvent, revient au même, ne définit pas les acteurs locaux comme ayant à ouvrir des yeux « enfin désabusés ». Bien au contraire, il suscite des acteurs qui apprennent à penser « avec les choses » contre les catégories générales. Un médicament n'est pas une molécule produite par le génie humain, pour la fabrication de laquelle le capitalisme exploiterait les travailleurs. La molécule est devenue inséparable de son mode de fabrication et de distribution, et lorsqu'elle entre en société, elle est capable de la transformer sous de multiples aspects.

Bruno Latour a appelé « écologie politique » cette entrée en politique d'êtres dont le rôle ne peut être réduit à celui de réponse aux besoins humains. Depuis le nucléaire, avec les OGM, les médicaments, et bien d'autres cas encore, l'écologie politique s'invente chaque fois que cette réduction est reconnue comme un obstacle à l'intelligence que le monde réclame de nous.

Susciter de nouvelles connexions

Mise en politique, peut-être, pourrait-on objecter, mais qui laisse bien peu de place aux organisations politiques en tant que telles, puisqu'elle est le fait de ceux qui, localement, toujours localement, apprennent à résister et à créer. N'est-ce pas la condamnation du « faire » propre à la politique, prise entre deux feux, d'un côté les grandes manifs qui, pourrait-on dire, « ouvrent le terrain », de l'autre les acteurs « locaux », qui l'occupent ?

Si le « faire politique » reste conçu comme nécessaire montée en généralité, transition vers des revendications valables pour tous et susceptibles de rassembler, c'est peut-être le cas. S'il est conçu en termes de complémentarité, ce qui signifie « sur le même plan », mais un plan qui ne préexiste pas, qui doit être créé, ce pourrait ne pas l'être. Car ce qui fait en même temps la force et la faiblesse de ce que nous avons décrit jusqu'ici est que ce qui se connecte dépend d'un « tout fait », d'intérêts préexistants dont la défense est vécue comme vitale. Vient cependant un moment où s'imposent la

possibilité et l'intérêt de nouvelles connexions, qui, elles, ne bénéficient pas de ces intérêts préexistants.

Ainsi, l'intérêt dont les industries pharmaceutiques ont été la cible a permis de mettre au jour un peu profond secret — il suffisait de lire la presse spécialisée avec l'attention qui convient. De fait, cette industrie a mis un certain temps avant de faire des brevets une de ses principales préoccupations. Et si elle l'a fait, à partir des années 1980, c'est lorsqu'elle a dû reconnaître qu'elle était entrée dans une phase de rendements décroissants, lorsque le rythme de mise sur le marché de médicaments innovants a commencé à se ralentir¹. En d'autres termes, ce n'est pas (seulement) par appétit insatiable du profit qu'elle s'est arc-boutée sur le droit américain, a demandé son extension internationale, a utilisé les grands cycles de négociations internationales entre États dans le cadre de l'OMC pour obtenir que soit fixée à janvier 2005 la date à laquelle la législation sur les brevets deviendrait obligatoire pour tous les pays membres. C'est parce qu'elle avait peur de l'avenir. Prévoyant que, lorsque viendraient à expiration les brevets pour les molécules qui ont fait sa fortune, l'arrivée des génériques allait mettre en cause ses profits dans les pays occidentaux, elle ne pouvait pas accepter que les marges de manœuvre que lui garantissent encore les brevets soient mises en cause dans d'autres pays.

Un paysage très différent s'est donc ouvert : le lien construit entre profits réalisés grâce aux médicaments déjà commercialisés et financement de la recherche pour des médicaments futurs n'était pas seulement l'instrument d'une alternative infernale que, dans le cas d'une épidémie catastrophique comme le sida, il était urgent de desserrer ; il était tout simplement mensonger. Ce n'était certes pas pour protéger le processus d'innovation que les industries

¹ Voir Philippe PIGNARRE, *Le Grand Secret de l'industrie pharmaceutique*, La Découverte, Paris, 2003.

pharmaceutiques utilisaient l'arme du brevet. Mais pour parer à sa (relative) stérilité. De nouvelles questions se posent alors. Les malades africains doivent-ils payer pour ce que les industries pharmaceutiques savent encore faire — de nouvelles répliques de produits à succès, mises au point et vendues à prix d'or et de nouveaux médicaments de confort — soit proposé, pour que, peut-être, le nouvel Eldorado que constituerait une « pilule amincissante » s'ouvre enfin ? Et les pays riches, eux-mêmes, doivent-ils accepter de rembourser des variantes hors de prix (« la recherche coûte toujours plus cher »), sans même que soit contrôlé le bénéfice qu'elles apportent (à part celui de relancer un brevet) ? C'est à ce type de problème que se sont attelées des organisations aussi différentes que Médecins sans frontières ou Public Citizen : comment financer des recherches sur de nouveaux médicaments sans passer par l'industrie pharmaceutique ?

Mais pour occuper ce nouveau type de terrain et ne pas se borner à dénoncer, il faut entrer dans les laboratoires de recherche afin d'apprendre comment les chercheurs collaborent dans l'invention, comment sont déterminées les priorités, comment les programmes de recherche sont élaborés puis sélectionnés, comment certains sont abandonnés, comment les financements sont obtenus, comment les justifications sont construites simultanément à l'avancée des programmes, créant un sentiment d'inéluctabilité. Chaque lieu où il était interdit d'entrer, où l'on pensait que se construisaient des expériences neutres, objectives, indépendantes de l'usage qui en serait fait, devient un endroit où il est désormais impératif de pénétrer pour faire proliférer les expertises, pour imaginer de nouveaux modes de financement de la recherche, de nouvelles formes de mise en commun des compétences, voire la réhabilitation de compétences exclues.

Certains agriculteurs ont eux aussi, grâce à l'affaire des OGM, posé le problème de la « confiscation » des pratiques de production, sélection et « amélioration » des semences par des institutions spécialisées, publiques ou privées. Ce qu'aucun

d'entre eux ne peut peut-être plus faire seul aujourd'hui, mais que leurs ancêtres ont fait pendant des millénaires, des pratiques de mutualisation, d'échange et de mise en commun n'en seraient-elles pas capables ? Dans cette perspective, les savoirs et les techniques des chercheurs professionnels ne seraient pas exclues, mais elles ne seraient plus au poste de commande, au « service » d'agriculteurs impuissants et reconnaissants.

Dans tous ces cas, les connexions ne préexistent pas, elles doivent être créées. Et leur création peut intéresser certains chercheurs, constituer le type d'épreuve qui distingue ceux et celles qui subissent de ceux et celles, les « petites mains », qui hurleraient à la montée de l'irrationalité. Car eux aussi sont « attaqués » : les possibilités de recherche dans les champs qui relèvent notamment des disciplines biomédicales ou de la biotechnologie (OGM par exemple) sont directement affectées par les nouvelles stratégies d'appropriation des processus d'innovation. Le temps est déjà loin où ces processus pouvaient être décrits par la succession des étapes « recherches menées en milieu académique », à partir de questions déterminées par les intérêts des communautés de recherche, puis « recherche-développement » en milieu industriel ou directement payée par les industries intéressées, avec brevets à la clef. Cette description n'avait jamais été qu'approximative, mais aujourd'hui c'est plutôt la confusion des genres qui est la règle (avec tous les effets pervers imaginables²). Et, fait nouveau, la définition de ce qui est susceptible de prise de brevet s'est à ce point étendue que le paysage des questions en est affecté. Bien des voies de recherche sont bloquées parce qu'une étape est sous brevet, et que, même dans l'hypothèse où les chercheurs recevraient la permission de ne pas payer les droits dans le

2 Voir Sheldon KRIMSKY, *La Recherche face aux intérêts privés*, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 2004.

cadre de leurs recherches, ce qu'ils mettraient au point tomberait sous le coup de ce brevet.

C'est ce qu'a bien compris l'Association française contre les myopathies (AFM), qui a réussi à se fabriquer une expertise susceptible d'« entrer dans les laboratoires » sans avoir peur de bouleverser les habitudes des scientifiques. Elle a choisi de ne pas confier les choix d'attribution des budgets — issus de la collecte organisée dans le cadre du Téléthon — aux scientifiques eux-mêmes, mais d'en laisser l'entière responsabilité aux représentants des familles. Et elle a imposé une politique particulière de brevets afin d'éviter le détournement par des intérêts privés des recherches qu'elle finançait. À la différence de l'industrie pharmaceutique, l'AFM décide de la mise sous brevet au coup par coup, non pour réaliser un « retour financier sur investissements », mais pour empêcher la recherche et l'innovation d'être appropriées par d'autres, le brevet devenant alors, un peu comme dans le cas des logiciels libres sous licence GNU³, un moyen de protection. Le tout dans un but unique : mettre au point de nouvelles thérapeutiques le plus vite possible et au coût le plus bas.

Pendant, dans leur grande majorité, les chercheurs ne se sont pas intéressés à cette invention de l'AFM. Ils étaient très contents de disposer de ressources venant s'ajouter à celles que l'État leur attribue, mais n'ont cessé de manifester — le plus souvent tout bas — leur rancune de se voir dépossédés des choix d'attribution de ces fonds supplémentaires. Ils y ont vu une menace pour leur autonomie : le public n'est pas censé se mêler de ce qui ne doit relever que de l'objectivité et de la rationalité. Ils auraient voulu que ces fonds soient attribués à leurs laboratoires comme tels, non à des projets de recherche précis, impliquant des rendez-vous réguliers avec des représentants de l'AFM qui en suivent l'avancée.

3 Voir PERLINE et Thierry NOISSETTE, *La Bataille du logiciel libre. Dix clés pour comprendre*, La Découverte, Paris, 2004.

Les scientifiques sont habitués à travailler soit avec l'État, soit pour des entreprises privées. Ils avaient là l'occasion de commencer à expérimenter ce qu'implique de travailler avec un public mobilisé en fonction de ses propres intérêts. Et profiter de cette occasion aurait été aussi une manière de prolonger le trajet d'apprentissage, de poser collectivement, publiquement, sur leur mode propre, la question des brevets... avant qu'elle ne les saisisse. Ils auraient pu trouver là les moyens de ne pas être seuls et naïfs face aux nouvelles propositions de l'État qui entend réorganiser leur travail, sur le modèle initié aux États-Unis depuis 1980. Mais les scientifiques ont jusqu'ici résisté à une mise en politique effective de leurs pratiques, alors même qu'ils savent que ces pratiques sont en passe d'être directement intégrées dans les stratégies économiques. La plupart préfèrent apparemment, pour le moment en tout cas, s'accrocher à l'idée que leur rôle passé de « pourvoyeurs » d'innovation était bel et bien apolitique, et subir avec colère ou désespoir la redéfinition de ce que l'État laisse faire au capitalisme.

Les trajets d'apprentissage qui se sont articulés autour des OGM, dont nous ne parlerons pas ici, ont rencontré jusqu'à maintenant le même point de blocage. Les biologistes et agronomes de terrain, dont les pratiques ne sont pas, en général, productrices de brevets, sont certes entrés dans ce trajet, ont revendiqué que leur expertise, négligée jusque-là, intervienne dans la définition des risques liés aux OGM. Mais le fait que l'intérêt primordial des OGM tienne à la mise sous brevets des semences, qui en est la conséquence directe, n'a pas fait occasion pour les chercheurs spécialisés en biotechnologie. De manière plus générale, il est assez remarquable qu'assez peu de chercheurs aient protesté lorsque, en France, l'Académie des sciences a dit son opposition à l'inscription du principe de précaution dans les textes constitutionnels, sous prétexte que cela pourrait entraver le progrès.

C'est dans un cas comme celui-ci que les organisations politiques anticapitalistes pourraient agir : non pas dénoncer,

non pas généraliser ce que font les acteurs locaux, mais inventer les moyens de prendre le relais et de prolonger leur trajet. Il leur appartiendrait de travailler à raconter ce trajet, d'en montrer la nouveauté et la portée, et aussi de poser la question des connexions qui ne se font pas. Ce qui signifie notamment, dans ce cas, une autre manière d'entendre les plaintes des scientifiques, qui ne ratifie pas le mot d'ordre auquel ces derniers ne savent pas comment cesser de souscrire : science = progrès. Ce qui signifie aussi ne pas affirmer que « tout est lié », mais savoir que tout rapport est une création, une « mise en » rapport, un événement créateur du plan qu'il va habiter.

Ce qui signifie, enfin, expérimenter ce que cela fait d'entrer de plain-pied dans l'héritage de Seattle : accepter que si un autre monde est possible, ce monde demande que ces organisations elles aussi apprennent à se mêler de ce qui n'était pas censé les regarder, à sortir du rôle qui leur a été assigné, qui a été assigné à la politique. Mais cela implique de créer, contre les opérations de capture capitalistes, d'autres protections que celles qui ont arrimé l'héritage marxiste au progrès.

Il faut bien...

Sans le mouvement altermondialiste, nous ne pensons pas que les événements qui font aujourd'hui « trembler » sinon le capitalisme, du moins certains de ses fleurons contemporains, les industries pharmaceutiques et les industries agroalimentaires, auraient eu lieu. Car de tels événements dépendent d'une logique non de la mobilisation mais de la connexion, et la production de connexions implique un milieu que l'on pourrait dire « activé », rebelle ou en tout cas sceptique face aux justifications qui, auparavant, « marchaient ». Bien évidemment, comme chaque fois qu'il s'agit d'activation, on ne peut repérer de causalité directe. Mais on peut, et il est important de le faire, remarquer des transformations. Et par exemple le fait assez frappant que les pouvoirs publics ont dû abandonner leur tactique favorite : opposer la violence des fanatiques au consensus démocratique (ne commençait-on pas dans les années 1990 à parler d'« éco-terroristes » ?).

Dans l'affaire des OGM, notamment, il est significatif que la presse ait, de fait, décrit la manière dont la Commission

européenne a entrepris de passer outre aux hésitations des États à propos de la fin du moratoire, sur le mode de tristes probabilités, sans reprendre l'équation « biotechnologies = progrès humain » que la Commission utilise quant à elle toujours. L'idée que le public est « contre » les OGM s'est imposée avec une étonnante facilité, et cette opposition est de moins en moins présentée comme une « peur irrationnelle » ; elle devient presque la voix d'une « sagesse » qui était en passe d'être oubliée. Et les connexions se prolongent, activant de nouvelles mises en question « en amont », à propos de ce qui, accepté hier, devient maintenant intolérable, comme, par exemple, les dégâts produits par les pesticides.

Le contraste est criant avec les questions qui se posent au niveau des États nationaux, et notamment celle de la réforme des systèmes de retraite. Dans ce cas, ce qui domine est le sentiment de la fatalité : il faudrait « cesser de rêver ». Certes, le « tous ensemble » qui a fait résonner les villes françaises en 1995 a annoncé quelque chose de nouveau, qui a été confirmé et renforcé par la manière dont ont été déçues les anticipations des petites mains. Selon elles, les Français, gênés dans leur vie quotidienne par la grève des transports publics, allaient dénoncer ces fonctionnaires « protégés » qui leur pourrissaient l'existence. Et voilà que, contre toute attente et avec une étrange allégresse, ils se sont auto-organisés (covoiturage) ou ont choisi tout simplement de marcher, mais de marcher « contre le marché », contre la fatalité des « réformes » inscrites, leur disait-on, dans l'ordre des choses. Pourtant, il faut le reconnaître également, les petites mains médiatiques ont très vite cessé de bégayer, ont diffusé l'image de Français « refusant les pourtant nécessaires adaptations » — « Que l'on touche à leur retraite, et les voilà dans la rue ! » — et ont fait régner l'évidence selon laquelle ce serait un problème pour les gouvernements suivants, car la nécessité de la réforme serait inexorable. Et le fait que les organisations politiques anticapitalistes aient pu sembler faire de la chute du gouvernement une sorte de fin en soi n'a pas aidé.

Bref, n'a pas réussi à être contrecarrée la sourde conviction selon laquelle si ce gouvernement tombe, le gouvernement suivant, ou alors le suivant du suivant, « devrait bien » reprendre l'effort nécessaire de réforme, jusqu'à ce que, finalement, elle passe.

Et pourtant, cette fatalité n'est autre que celle de la conquête par le capitalisme de nouveaux terrains où faire proliférer des alternatives infernales. La nécessité inéluctable d'une réforme des retraites est justifiée par le vieillissement prévisible de la population, par l'injustice que constituerait la charge pesant sur les générations futures de travailleurs qui devraient faire vivre des retraités bien plus nombreux qu'eux-mêmes. Il faut donc que les futurs retraités acceptent, dès aujourd'hui, d'alléger cette charge en cotisant pour des fonds de pension par capitalisation. Il faut aussi qu'ils acceptent de travailler plus longtemps, afin de rééquilibrer les rapports entre « actifs » et « inactifs ».

Mais les experts plaidant pour un allongement de la vie dite « active » ont bien garde de mettre leur « solution » à l'épreuve de la question du sous-emploi ! Ce qui changerait la nature de la solution qu'ils préconisent : l'allongement officiel de la vie active se traduira en effet par une diminution de la plupart des pensions calculées sur cette nouvelle base. Quant à ceux qui chantent les merveilles des fonds de pension, ils se gardent bien de souligner la manière dont ils pèseront sur les travailleurs de demain. Car si les pensions aujourd'hui sont le produit d'une répartition immédiate des cotisations, celles des retraites « privatisées » dépendront des profits dégagés par les entreprises dans lesquelles les fonds de pension auront investi.

La plausibilité des « il faut », des réformes « pénibles mais nécessaires » dépend entièrement de l'absence de connexions, d'un arrêt de la pensée. Il importe finalement assez peu que cet arrêt soit subi ou voulu, puisque l'impression diffuse de fatalité, à laquelle il est toujours plus difficile de ne pas plier, fait partie de l'œuvre des petites mains. Et pourtant, on sait.

Ainsi, lors des « rationalisations » productrices de chômeurs, les fonds de pension américains sont désignés comme responsables, en tant qu'actionnaires, faisant peser des contraintes exorbitantes sur les entreprises européennes, imposant notamment un objectif considéré comme autodestructeur de 15 % de retour annuel sur investissement. Mais ce qui est convoqué lorsqu'il s'agit d'expliquer la dégradation des conditions de travail, les destructions d'emploi, les délocalisations, la baisse de la masse salariale, est oublié lorsqu'il s'agit de la « réforme inéluctable » du système des pensions.

Les fonds de pension présentés par l'ensemble des États européens comme solution est un cas typique de ce qu'ils entendent désormais laisser faire au capitalisme. Il s'agit, certes, de mettre la main sur une masse énorme de capitaux qui échappaient « injustement » aux circuits de valorisation capitalistes, puisqu'ils passaient directement des travailleurs aux pensionnés. Mais il s'agit aussi de faire du rapport entre « actifs » et « inactifs » un nouveau champ de manœuvre et de divisions infernales. Les choses sont encore plus claires quand les fonds de pension sont constitués de manière privilégiée avec des actions de l'entreprise où travaillaient les retraités (exemple assez fréquent aux États-Unis, avec des conséquences qui sont apparues publiquement au moment de la faillite d'Enron, qui a entraîné automatiquement la faillite de fonds de pension). La connexion est dans ce cas directe : plus les salaires sont bas, plus les profits seront élevés et plus le fonds de pension sera riche. Les retraités ont donc intérêt à appuyer la « délocalisation » de leur ancienne entreprise pour garantir le taux de profit dont dépend la santé de leur fonds de pension, et donc les retraites versées. Même le salarié, futur retraité, se trouve partagé entre des intérêts devenus irrécyclables : en toute logique, il manifestera un jour, en tant que salarié, contre la délocalisation de son entreprise, mais l'approuvera le lendemain, en tant que futur retraité ! Là où la retraite par répartition crée de la solidarité entre générations, entre actifs et inactifs, les fonds de pension créent un nouveau

type de rapport social organisé autour d'une alternative infernale produite de toutes pièces.

Mais il s'agit aussi d'une redéfinition de ce qu'il s'agit de faire faire aux États. Car les fonds de pension peuvent être un instrument efficace pour convaincre un grand nombre de salariés de repousser l'âge de leur départ en retraite, dès lors que le montant de leur pension viendrait à en dépendre. La création de fonds de pension gérés par les banques et les compagnies d'assurances (sur le modèle du troisième étage de cotisations instauré en France par la réforme Raffarin-Fillon de 2003) peut aboutir progressivement à ce que la répartition ne distribue plus que l'équivalent des minima sociaux (le minimum vieillesse), comme c'est déjà le cas en Angleterre. Tout le reste dépendra des assurances souscrites individuellement par chacun, c'est-à-dire de leur *décision libre et responsable*. On tient ici l'argument au cœur de toutes les réformes actuelles de ce qu'on a appelé, au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, l'État-providence. Là où l'âge de la retraite relevait d'une décision publique collective, il devient le produit d'un choix individuel, l'État ayant pour tâche de permettre à ceux qui auront fait le mauvais choix de survivre.

La situation est analogue avec la réforme, tout aussi « inéluctable », de l'assurance maladie, justifiée quant à elle par l'augmentation « vertigineuse » des dépenses de santé. Là encore, comme dans le cas des retraites, la solution proposée consiste à développer la responsabilisation individuelle en éloignant toute idée de maîtrise politique, collective, des dépenses. Les réformes ont pour objectif de définir la part relevant de la Sécurité sociale sur un mode tel que son augmentation soit de l'ordre du taux de l'inflation. Ce sont les assurances complémentaires qui supporteront toutes les augmentations futures. Cela permettra de libérer les prix de certains services jusque-là encadrés, comme le prix des nouveaux médicaments ou celui des consultations chez un spécialiste... Avec l'ancien système, il fallait trouver le moyen de décider si la collectivité prenait en charge un nouveau traitement et à

quel prix ; dans le nouveau système, il dépendra de chacun de choisir « librement » une assurance complémentaire. On choisira donc son assurance et le montant de sa cotisation en fonction des risques dont on « veut » (ou dont on a les moyens de) se voir protégé. Le système dans son ensemble aura changé de centre de gravité. On aura remplacé un choix collectif, public, par un contrat privé.

La justification commune à toutes les réformes des systèmes de sécurité sociale est la nécessité de développer la responsabilité individuelle : la liberté et les choix faits « librement » par chacun et chacune seraient la seule forme de régulation efficace. C'est aussi, par exemple, la manière de justifier la revendication patronale d'un abandon de toute limite à la durée hebdomadaire du travail : il faut laisser à ceux qui veulent gagner plus en travaillant plus la liberté d'en faire le choix. Les anciens systèmes de sécurité sociale seraient devenus trop coûteux et incontrôlables ; ils induiraient des effets pervers auxquels seuls des mécanismes de responsabilisation individuelle permettraient de remédier. Le vrai progrès social ne serait pas le fruit de choix collectifs, mais la résultante automatique des millions de décisions prises librement par chacun : je peux décider de travailler plus, de cotiser pour la rente viagère de mon choix, de m'assurer contre des risques...

Quant à l'État, qui ne gérerait plus que les minima sociaux, il aurait également pour charge de responsabiliser, c'est-à-dire de moraliser, ceux qui en dépendent. Une forme de mise sous tutelle, usuellement réservée aux personnes incapables de veiller à leurs propres intérêts, n'est-elle pas indiquée pour ceux qui ont fait le « mauvais choix » ? Et méritent-elles d'autre part l'aide qui leur est accordée ? À terme, il appartiendra au chômeur, au malade, à l'accidenté d'apporter la preuve qu'il a vraiment tout fait et continue à tout faire pour s'en sortir, donc qu'il est méritant. La distinction qui devient importante est alors : ceux qui veulent s'en sortir et les autres. Avec l'idée sous-jacente que ceux qui

veulent s'en sortir y parviennent toujours... Mais, pour ce faire, il est impératif de réduire les aides au minimum, en montant et en durée, c'est-à-dire de ne pas encourager ceux qui ne cherchent pas à s'en sortir. Un tel système est pétri de psychologie. Sa logique l'amène à installer toujours plus de contrôles et à créer des indicateurs pour justifier le rejet de ceux qui ne sont pas assez méritants. Les petites mains s'activent.

Si nous avons brossé ce tableau, c'est pour donner la mesure du problème : pourquoi avons-nous si mal résisté ? Comment a-t-on pu laisser s'installer l'idée qu'il était mieux de confier notre sort à des intérêts privés aveugles, de renoncer à toute possibilité de définir collectivement ce qui mériterait le nom de progrès ? Car l'absence de connexions nouvelles n'explique pas tout. Ce qui s'impose est le fait d'une déconnexion. On a pu avoir l'impression que l'on en était arrivé à un point où l'on ne savait même plus très bien comment fonctionnaient les anciens systèmes de retraites par répartition et d'assurance maladie, ni ce qui les différenciait des nouveaux systèmes proposés.

En France, au cours des luttes contre les réformes menées en 2003 et 2004, on s'est aperçu qu'une des principales tâches était de le réapprendre, de se réapproprier collectivement ce qui avait été comme abandonné. Ce n'était plus un savoir partagé, mais le privilège d'une administration, un savoir inscrit dans des codes, des catégories, des définitions réglementaires. Même ceux qui étaient chargés de gérer le système au nom des salariés ont partagé cette amnésie. Quand des hommes politiques, au tournant des années 1980, se sont mis à dénoncer le « poids » des « charges patronales », c'est-à-dire de la partie indirecte du salaire, cela n'a pas fait scandale. Le mot d'ordre était pourtant lancé : qui ne voudrait alléger le poids qui pèse sur « nos » entreprises productrices d'emploi ? Il est dans la logique des « charges » que l'on fasse tout pour les baisser, alors que, pour le sens commun, la logique d'un salaire (direct et indirect) est d'augmenter. Les mots n'étaient donc pas

neutres, mais préparaient des réformes destinées à transformer en affaires privées ce qui avait été inclus dans la sphère politique par les générations précédentes.

Déconnecter pour reconnecter autrement, tout en produisant l'impuissance de ceux qui subiront les conséquences de cette opération, c'est ce haut fait étatico-capitaliste qui nous a, de fait, décidés à parler d'opération de capture sorcière. C'était pour nous les mots (sans doute pas les seuls) capables de transmettre, affectivement, effectivement, ce qui se passait, se passe, et que l'on ne peut expliquer par la faiblesse des individus, leur cynisme, leur égoïsme ou leurs croyances, sauf à participer à l'opération sorcière. Les mots qui ne puissent être prononcés sans, indissociablement, obliger à penser la production des moyens collectifs de résister.

Réactiver l'histoire

Si nous avons pu raconter comment, dans nos pays, sont en passe d'être produits ces moyens collectifs de résister aux « réformes » nécessaires, nous n'aurions peut-être pas adopté la position de jeteurs de sonde. Peut-être le processus aurait-il fait de nous des coureurs d'aventure. Nous aurions expérimenté l'apprentissage de ce que, pensons-nous, ces moyens exigent, un apprentissage dont ceux qui font confiance à la seule « action » ont trop souvent pensé pouvoir faire l'économie : apprendre les antidotes contre ce qui a empoisonné, et empoisonne toujours, la situation. Et l'empoisonneur, ici, c'est d'abord l'État, qui ne nous a jamais rien promis parce que, contrairement aux hommes politiques, l'État n'a pas de bouche pour promettre, mais qui demande que nous ayons confiance en lui comme s'il était tenu par une véritable promesse. Nous sommes empoisonnés dès que nous nous adressons à lui pour exiger qu'il ne trahisse pas une de ses promesses.

Lorsque les travailleurs se sont mobilisés pour la défense des « droits acquis », le poison était déjà là. Ils sommaient

l'État de ne pas trahir, de ne pas revenir sur ce qui avait été acquis. Mais le danger du mot « acquis » est qu'il en vienne à communiquer avec « obtenu », et non pas « inventé » ; et que soient oubliées les luttes qui ont forcé l'invention, qui ont créé ce qui était jusque-là, pour beaucoup, inconcevable. La scène est alors prête pour la réponse : « Désolés, on n'a plus les moyens » — une réponse de père de famille à ses enfants lorsqu'il se trouve ruiné ou mis au chômage. Elle est aussi prête pour la prise à témoins : « Regardez ces égoïstes qui n'ont que ces mots à la bouche : "C'est acquis, c'est acquis, personne n'y touche !" Comment voulez-vous, avec cela, faire une France qui gagne ? »

Ce ne sont que des mots, protestera-t-on, mais les mots font penser ou bloquent la pensée. Le mot « acquis » met l'État en position de garantie, ou exige qu'il tienne cette position. Et il lui délègue toutes les responsabilités quant aux solutions, du moment que les acquis sont respectés. Pire, il décourage activement les questions qui connecteraient, puisqu'elles pourraient décourager la logique de mobilisation qu'ils font prévaloir.

Peut-on, par exemple, s'interroger légitimement sur les quantités de médicaments consommés dans un pays comme la France (trois fois plus qu'aux Pays-Bas) ? Dans la logique de la « défense des acquis », c'est prendre le risque d'apporter de l'eau au moulin de ceux dont le projet est justement de rationner la consommation de biens médicaux. On a pu entendre dire : comment osez-vous parler de surconsommation au moment où les familles les plus pauvres ont de plus en plus de mal à se faire soigner ? Il y a là comme une limite imposée aux questions licites : au moment où on est attaqués, il faut serrer les rangs pour être crédibles et efficaces. Le cri « Tous ensemble ! » possède certes une force, une joie puissantes. Mais il s'agit d'apprendre à défendre cette force, cette joie contre toute forme de mobilisation qui empêcherait de penser avec des expériences locales, celles des associations de patients par exemple, ou des médecins qui participent à la

revue *Prescrire*, voire avec certains travailleurs de la Sécurité sociale et des mutuelles. À les défendre contre toute forme de mobilisation qui inspirerait la méfiance à l'encontre des endroits où l'on réfléchit « trop ». S'il n'est pas protégé, le « Tous ensemble ! » se transforme vite en incantation.

D'autres mots communiquent avec la nécessité de se réappropriier les enjeux qui ont été confiés aux experts d'État (ou plutôt aux experts « conformes », car les experts syndicaux sont désormais souvent formés aux mêmes raisonnements que leurs collègues). Ces mots inciteront à entrer là où l'on s'interdisait d'aller, là où cela ne nous regardait pas, et par exemple dans les labyrinthes de la répartition des grandes masses budgétaires gérées par l'assurance maladie. Ne dépense-t-on pas trop ici et pas assez là ? Comment aider les médecins à mieux résister à la pression de l'industrie pharmaceutique ? Comment prendre en charge les personnes âgées en institutions pour qu'elles ne soient pas abruties par la prescription de psychotropes ? Comment se donner les moyens d'évaluer de manière fiable la valeur des nouvelles molécules hors de prix mises sur le marché ? Comment, le cas échéant, imaginer d'autres modes de financement de la recherche ? Qui faut-il rassembler pour cela ? À quelles autres questions connecter ces problèmes ? Quelles contre-expertises susciter ?

De tels mots nécessitent une autre manière de raconter notre histoire, et donc d'en hériter. Cette histoire, nous avons laissé la logique d'État nous la dérober. Bien sûr, beaucoup parmi ceux qui obéissent aujourd'hui à une mobilisation axée sur « C'est à l'État de le faire ! » se souviennent bien qu'en France la Sécurité sociale n'est pas le seul fruit d'une décision étatique à la Libération. Elle est née de la « nationalisation » d'une institution déjà existante : les mutuelles. Mais c'est un peu comme la préhistoire : ce qui a été créé, pensé avec les mutuelles est objet d'une mémoire morte, pas d'une culture vivante partagée. Comme si l'État était entré dans son rôle légitime en nationalisant l'invention.

L'histoire d'une fabrication compte peu si l'objectif est que l'État reprenne son rôle protecteur, si toute la lutte contre les réformes prend cet objectif pour horizon. En revanche, elle compte si la question est de connecter ce que l'État s'est approprié en en faisant son affaire, c'est-à-dire en lui imposant ses modes de définition. Et il s'agit alors de résister à l'histoire « rationalisée », s'expliquant d'elle-même, transformant les défauts et les faiblesses des mutuelles en autant de justifications pour leur prise en main étatique : c'est là l'histoire racontée par l'État, un État qui n'a jamais vu d'un bon œil une auto-organisation prétendant se passer de lui, ne pas fonctionner comme l'un de ses organes. Un État qui a cherché les occasions de mise sous contrôle. Ainsi, sous le Second Empire, il s'est arrogé le droit de nommer les présidents des mutuelles. La chose est généralement « oubliée », car dans ce cas, il a dû finir par reculer. Mais il a fallu cinquante ans pour cela.

Lorsqu'il s'agit du XIX^e siècle européen, on se souvient avant tout de l'histoire de la création des syndicats et des partis politiques. Mais l'idée que l'on pouvait opposer à un système économique ravageur, destructeur de toutes les anciennes solidarités, une forme d'association qui fonctionnerait selon le principe « de chacun selon ses moyens à chacun selon ses besoins » a eu une importance au moins aussi grande. Les premiers intellectuels du mouvement ouvrier ont été unanimes à y voir résumées les ambitions de ce que pourrait être une société différente, le socialisme. Mais loin d'être un principe abstrait, renvoyant à des lendemains qui chantent ou à une utopie, ce fut un principe qui pouvait être mis en œuvre immédiatement, sous la forme de sociétés de secours mutuelles dont la plus célèbre fut celle des tisseurs lyonnais. Ces sociétés fonctionnaient à l'opposé des assurances mises en place à la même époque, car, dans le cas des assurances, on cotise selon les risques contre lesquels on veut être garanti, pour un coût indépendant des revenus. Sans compter que dans le cas des mutuelles, il n'y a pas d'actionnaires à rémunérer...

Encore une fois, il ne s'agit pas d'idéaliser cette histoire, de peindre des mutuelles toutes bonnes et seules bonnes. La mise sous contrôle étatique n'était pas sans quelques très bonnes raisons, outre celle d'assurer l'extension du système à tous, c'est-à-dire de transformer en modèle général la réinvention mutualiste du rapport salarial. Ce que nous voulons souligner, c'est que cette « victoire » faisait aussi rentrer dans le rang une création du mouvement ouvrier qui ne correspondait pas à la logique étatique issue de la Révolution et mise en place par la République. Ce que nous voulons proposer à ceux qui décriraient la nationalisation des mutuelles comme le remède rendu nécessaire par certaines dérives est que peut-être, comme dirait Péguy, un orgueil nous a fait prendre un pis-aller pour un perfectionnement.

La Révolution française a fait disparaître les formes de propriété et d'organisation qui feuilletaient l'espace. Il n'y aura plus que l'individu, désormais citoyen, d'un côté, et l'État républicain de l'autre. Plusieurs lois — comme la loi Le Chapelier — ont proscrit toute forme intermédiaire de propriété et d'organisation sociale. Parmi celles-ci, on doit compter les terres communales, non appropriées, abandonnées à l'usage de tous. On appelle souvent « biens communs » ces formes de non-propriété qui étaient un moyen collectif de prévenir le malheur social et que l'on retrouve sous des formes diverses dans toutes les sociétés inégalitaires. De tels biens communs ont souvent été menacés, mais ils ont été littéralement pris en tenaille et détruits, au nom du progrès, par l'articulation étatico-capitaliste. Marx donne même au mouvement des *enclosures*, suppression des *commons* anglais, un rôle clef dans le développement capitaliste. Et pourtant, dans ce cas, il ne put se résoudre à identifier une destruction capitaliste avec la suppression d'un obstacle vers le socialisme. Interrogé par une révolutionnaire russe sur le caractère progressiste ou non de la suppression des terres communales russes (le *mir*) menacées, Marx a semblé hésiter et opta finalement pour la nécessité de les défendre en tant que point d'appui pour une société socialiste.

On pourrait donc dire que le mouvement ouvrier, dans sa phase de constitution, a, avec les mutuelles, inventé à sa manière un espace de biens communs qui n'est pas, rétrospectivement, sans analogie avec ceux qui ont été éradiqués. À ceci près que cet espace a été voulu et conquis : ont été *créés* les moyens *immanents* à la condition de salariés de contrecarrer les fatalités du malheur social, d'assurer un revenu aux ouvriers qui, malades ou accidentés, ne peuvent plus travailler. Ces nouveaux biens communs ont été des formes de propriété collective qui n'ont pas tenté de se situer en extériorité radicale par rapport à l'environnement capitaliste. Mais, comme les *commons* anglais qui ont été accusés par les propriétaires terriens de faire obstacle aux efforts de rationalisation productiviste, ils peuvent être « accusés » d'avoir soustrait aux mécanismes de « valorisation du capital » les flux d'argent que celui-ci tente de récupérer aujourd'hui.

C'est bien en effet à cause de la manière même dont il collecte et opère la distribution des richesses que le mutualisme a, au fil du temps, réussi à redéfinir partiellement le rapport salarial et à le rendre enviable pour d'autres catégories sociales — ce qui était tout de même inimaginable. Cela ne signifie pas, pourtant, que cette réinvention des biens communs possédait en elle-même une force suffisante pour que son devenir soit indifférent à la manière dont ces biens seraient gérés. Au contraire, ses faiblesses propres, mais surtout l'histoire qui a suivi sa nationalisation montrent bien qu'elle ne pouvait se maintenir et se développer qu'à condition d'être accompagnée, cultivée, rendue capable de bourgeonner en de nouvelles initiatives.

De cette histoire, aujourd'hui renvoyée à une préhistoire dépassée, il reste en France une trace ténue dans la formule quasi unanime et rituelle : il ne faut pas « étatiser la Sécurité sociale »... même quand on est en train de le faire ! Car l'État est devenu un point de passage obligé ; c'est à lui seul qu'il pouvait appartenir de rendre le système obligatoire, d'imposer le prélèvement de la part, désormais dite indirecte, du salaire,

et tout changement devra dès lors en passer par lui. Moment de force, de triomphe et, en même temps, création de l'endroit précis où l'État pourra intervenir, influencer le système, le soumettre, le redéfinir.

Dès sa mise en place, c'est un montage instable qui avait été créé : d'un côté, un système dépendant *de facto* de l'État, de l'autre, des mutuelles réduites au rôle de « complémentaires », et tentées de fonctionner de plus en plus comme des assurances privées. Certaines mutuelles conserveront le principe d'une cotisation ne dépendant que du revenu et ouvrant aux mêmes droits pour tous (c'est le cas pour la première d'entre elles, la Mutuelle générale de l'Éducation nationale). Beaucoup d'autres choisiront, au fil des années et des réformes, des modes de souscription assurantiels (on choisit les risques contre lesquels on veut — ou plutôt peut — s'assurer et dont dépend le niveau de la cotisation). Mais l'histoire du système lui-même a bientôt pris l'allure d'un hold-up progressif (au nom du progrès) : de la gestion par les représentants élus des salariés, on est passé en 1967 au paritarisme qui laissait la moitié des sièges des conseils d'administration au patronat, avant de supprimer toute élection (les dernières ont eu lieu en 1984) et de proposer de confier la gestion à une « haute autorité » composée d'« experts indépendants ».

L'histoire peut dès lors être racontée d'une nouvelle manière. Les intentions et les raisons importent peu ; la République a bel et bien réussi à absorber un mode de propriété « intermédiaire », c'est-à-dire à produire l'amnésie des héritiers des inventeurs de la mutuelle, devenus des « quiconques », bénéficiaires de droit acquis. Aujourd'hui, lorsque la « paix sociale », dont l'État se doit encore et toujours d'être le garant, change de définition, parce qu'il s'agit de laisser les intérêts privés s'emparer enfin de ce que les mutuelles avaient soustrait à leur emprise, les quiconques sont appelés à descendre dans la rue, bien sûr, indignés de ce que l'on ose « toucher à la Sécu », mais n'ayant pas d'autre force que celle de cette indignation.

Nous ne jugeons pas : nous ne disons pas qu'il était erroné de rendre le système obligatoire ; nous ne disons pas non plus que ceux qui se sont entendus pour conférer à l'État un rôle paternel, protecteur savaient, étaient complices. Et nous ne voulons pas non plus opposer bonnes intentions subjectives et complicités objectives, définies à partir d'un savoir en surplomb. Nous disons seulement que nous tous, nous toutes, qui avons bénéficié de l'héritage des mutuelles, nous n'avons pas su qu'il nous fallait continuer à créer pour le protéger de la capture. Cette capture a eu lieu dès que la gestion de l'héritage a été définie comme un problème « technique », hors politique, c'est-à-dire dès que nous, ou nos parents, avons fait confiance au lieu d'apprendre comment « rendre grâce » pour devenir capables de prolonger. Ce qui était devenu obligatoire, nous l'avons laissé devenir « normal », à la charge des petites mains expertes, sans cultiver l'autre dimension, non étatique, du terme obligation : ce qui fait que nous sommes redevables, ce qui force à penser.

Il y a, dans cette histoire, une leçon qui a valeur de définition, au sens pragmatique, c'est-à-dire opérant, du terme. Cette leçon porte sur l'asymétrie entre l'intentionnalité propre à ce que nous avons appelé un système sorcier et les (parfois bonnes) intentions de ceux et celles qu'il capture. Cette asymétrie constitue en poison la normalité amnésique qui s'installe avec le laisser-faire, c'est-à-dire avec la tentation, que l'on peut savoir trompeuse mais qui est presque irrésistible, d'avoir confiance¹. Corrélativement, cela seul qui permet de résister à la capture est un processus exigeant de fabrication, de connexion, de création de problèmes nouveaux.

C'est pourquoi nous pensons que Deleuze avait vu juste lorsque, en 1985, il osa ne pas abandonner les termes si

1 Dans la quatrième partie, nous parlerons d'un « faire confiance ». À la différence de « avoir confiance », qui communique avec « s'en remettre à », l'accent sera mis alors sur « faire ».

souvent moqués de gauche et de droite. Plutôt que de les renier, ce qui peut mener au piège du « ni gauche, ni droite » qui propose la virginité d'un nouveau départ, il les a « recréés » en affirmant qu'entre la gauche et la droite, ce qui importait n'était pas des différences de conviction ou de valeurs, mais une différence de nature. La « gauche » n'existe que dans la mesure où elle apprend à résister à ce dont il suffit à la « droite » de profiter. « La gauche, écrit Deleuze, a besoin que les gens pensent », et son rôle, qu'elle soit ou non au pouvoir, « c'est de découvrir un type de problème que la droite veut à tout prix cacher² ».

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

QUATRIÈME PARTIE

Avoir besoin que les gens pensent

Un cri

« Avoir besoin que les gens pensent. » Nous entendons cela comme un cri, inséparable de cet autre cri, « Un autre monde est possible ! » Il nous semble que de tels cris ont pour efficace de faire sentir la masse des renoncements, des « il faut bien » qui nous séparent de cela, que Deleuze appelle pensée.

Que désigne « les gens » dont l'absence de pensée fait crier ? Ce ne sont pas seulement les innombrables petites mains du capitalisme ou de l'État, cela peut être également ceux qui les dénoncent. Cela peut toucher chacun, vous et nous. En tout cas cela ne préserve personne, et surtout pas les « penseurs », les diplômés de la pensée. Ce pourrait bien être tous ceux, toutes celles qui prétendent penser « au nom des gens », comme si le fait qu'il soit nécessaire de « représenter » ceux qui « ne pensent pas » n'était somme toute qu'un problème second par rapport à ce qui prime : que ceux-là acceptent que celui qui pense en leur nom a raison, est leur « tête pensante ». « Avoir besoin que les gens pensent » est le cri de celui ou celle qui se sait, se sent vivre dans un monde

empoisonné, ensorcelé, empoisonnant, ensorcelant. Et sait qu'il n'y a pas de raison qui vaille indépendamment de la manière dont cette raison a ou non besoin, pour valoir, que les gens qu'elle concerne pensent.

C'est pourquoi d'ailleurs nous pensons qu'il faut refuser de passer du cri « Un autre monde est possible ! » au programme décrivant « cet autre monde que nous voulons ». Car ce programme devrait soit paraître utopique, soit ignorer l'inconnue primordiale de toute situation : la différence que peut créer l'événement par où les « gens » s'emparent d'un problème qui les concerne. Et il s'agit bien d'un événement, non de la restauration de ce qui serait une sorte de droit général dont on se demanderait ce qui l'entrave, ce qui peut bien « empêcher les gens de penser ».

C'est pourquoi aussi nous n'aimons pas les théories de l'aliénation, hantées par le fait que les « gens » semblent incapables de « prendre conscience » de la vérité de leur situation. Celui (ou celle) qui pose ainsi le problème est censé, lui, en savoir un bout sur cette vérité : il n'a pas besoin que les gens pensent, il regrette plutôt que la vérité qu'il détient, et qui devrait en droit valoir pour eux, ne les éclaire pas. Lorsque nous avons proposé d'identifier le mode d'existence du capitalisme à celui d'un système sorcier, il ne s'agissait pas de donner un autre nom à l'aliénation. Nous avons tenté de poser le problème sur un mode qui ne soit pas celui d'un diagnostic séparant celui qui le porte de celui sur qui il est porté, mais d'un diagnostic pragmatique, inséparable de la question des moyens adéquats.

La différence qui importe passe donc notamment par le rôle que l'on donne aux mots. Théoriser l'aliénation, c'est utiliser des mots qui sont faits beaucoup plus pour mettre d'accord ceux qui se posent le problème à propos des autres que pour communiquer avec des pratiques pertinentes (une seule solution, monotone : la « prise de conscience »). Un peu comme les psychiatres, dont les diagnostics remplissent des

centaines de pages du DSM¹, mais dont les moyens d'intervention sont désespérément monotones, pilules et psychothérapie. En revanche, nommer la sorcellerie, c'est utiliser un mot que nul ne peut prononcer impunément, en se tenant à distance de ce qu'il ou elle diagnostique. C'est initier un processus sur un mode dont la vérité ne tient pas à l'accord des spécialistes, mais à la manière dont le diagnostic oblige celui ou celle qui le porte.

« Avoir besoin que les gens pensent » implique d'abord de faire attention aux mots qui permettent à celui ou celle qui prétend penser de faire l'économie de la pensée des autres. Le mot « victime » est de ceux-là : dans la mesure où on a affaire à des « victimes », il s'agira de les défendre, y compris (et souvent d'abord) contre elles-mêmes. Bien sûr, défendre les sans-papiers, par exemple, en tant que « victimes d'une politique infâme » est en soi parfaitement légitime. Mais ce n'est pas particulièrement « à gauche » au sens de Deleuze. C'est-à-dire aussi au sens où il s'agit de ne pas accepter les situations telles qu'elles nous sont proposées : toujours empoisonnées, menant toujours à des alternatives infernales.

Posons la question autrement : après la remarquable mobilisation pour les défendre, qu'avons-nous appris des sans-papiers ? Comment avons-nous appris à penser avec eux tout ce que leurs migrations impliquent ? Sont-ils devenus pour nous, non plus un groupe anonyme défini par une constante étatique, mais des membres de *groupes particuliers* ayant des histoires et des projets différents qu'il faut pouvoir négocier avec eux afin de les accueillir dignement. Un migrant venu du Mali, ou venu de Chine, ce n'est pas du tout la même chose ; ceux et celles qui ont effectivement consacré leurs efforts à

1 *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux, réalisé par l'Association américaine de psychiatrie), un véritable « herbier » des troubles mentaux, dont les éditions successives poursuivent l'ambition que tous les psychiatres du monde, face à un même malade, posent un même diagnostic.*

soutenir des personnes en situation irrégulière le savent bien. Mais la question est politique, elle porte sur ce que ce savoir est susceptible de produire. Tant que nous n'apprendrons pas à définir les migrants autrement que globalement, comme « sans », nous ferons l'économie de ces questions. C'est-à-dire, aussi, nous n'aurons pas besoin qu'eux-mêmes pensent, se sentent habilités à ne plus se présenter seulement comme des victimes.

Il y a pire, bien sûr, c'est lorsque nous accolons l'étiquette « victimes » à des personnes qui ne se présentent pas comme telles. Hier, c'étaient les consommateurs de drogues illicites, mais ce sont le plus souvent des femmes — qui s'en étonnera ? Prostituées ou filles voilées, qu'il s'agirait de sauver le cas échéant « malgré elles », qui sont à ce point victimes que tout ce qu'elles affirment peut être tenu pour nul et non avvenu. Il existe des textes assez obscènes où des personnes dites de gauche « se refusent à cautionner l'argument du libre choix », censé occulter les « dynamiques sociales en œuvre ». Parole de juge, de ceux et celles qui savent et qui, le cas échéant, la mort dans l'âme et bientôt peut-être l'âme capturée, entreprendront d'appliquer un règlement ou une loi. La question n'est pas du tout qu'il faille se soumettre à l'argument du « libre choix », accepter le « c'est mon choix » comme parole de vérité. La question est le dilemme incontournable qui empoisonne la pensée : soit s'incliner devant leur liberté, soit entendre la revendication du libre choix comme la manifestation de la difficulté à se reconnaître « victimes ».

Nous parlons ici de « nous », non de ce que nous avons appelé les petites mains constructrices d'alternatives infernales, de « nous » en tant que nous sommes vulnérables à la capture productrice de petites mains, alors même que nous nous présenterions éventuellement comme luttant contre les injustices de ce monde. C'est pourquoi le cri de Deleuze, le « besoin que les gens pensent », s'adresse à nous tous, nous toutes, que nous nous définissions comme « de gauche », que

nous dénonçons la trahison de « la gauche », ou que nous affirmions la vacuité de ce terme.

« Avoir besoin » ne signifie pas pour autant affirmer que, dans une situation où les « gens ne pensent pas », il faut s'abstenir, mais demande d'éviter tous les mots, toutes les justifications qui ratifieraient la manière dont cette situation est alors caractérisée. Il s'agit de réussir à faire exister le fait que les mots qui caractérisent une telle situation ne tiennent que par défaut, profitent de ce que cet événement, « devenir capable de penser », n'a pas eu lieu. Il s'agit de résister, sans doute, mais sur un mode qui ne fasse pas seulement passer le fait que le problème est mal posé (c'est assez facile), mais d'abord et surtout que nul ne tient la définition de ce que serait le « vrai » problème — parce que celui-là a besoin que les « gens », ceux qui devraient être les protagonistes du problème, pensent.

Les féministes noires américaines ont posé la question : « Peut-on, avec les outils du maître, démolir la maison du maître ? » C'est là une question cruciale, lancinante. Car la réponse ne peut se résumer à un simple changement d'outil. Les maîtres, nos maîtres, ne tirent pas leur pouvoir d'un outil particulier, bien plutôt d'une définition de l'outil, du rapport à l'outil, qui en fait un instrument neutre, indifférent à la main qui le manie, désignant tous ses utilisateurs comme interchangeables. La pensée, au sens de Deleuze, pose le même problème. Ce n'est pas la « même pensée » selon qu'elle ratifie des catégories toutes faites, à vocation consensuelle, issues de dilemmes incontournables et d'alternatives infernales, ou qu'elle est solidaire de trajets d'apprentissage toujours locaux, jamais généralisables comme tels.

Afin de nommer cette différence, nous emprunterons la distinction que Deleuze et Guattari ont proposée entre « majorité » et « minorité »². Majoritaire est toute pensée,

2 Gilles DELEUZE et Félix GUATTARI, *Mille Plateaux*, Minituit, Paris, 1980, notamment p. 356-358.

toute position qui s'estime « normale » et qui définit toute divergence comme écart à la norme, c'est-à-dire comme ce qui doit être expliqué (elle pense comme cela parce que c'est une femme). Minoritaires sont les groupes à qui ne pourrait venir le souhait, voire l'idée, que tout le monde soit comme eux. Nous dirons que toute pensée se définissant comme valable « en droit », indépendamment du fait que les gens qu'elle concerne pourtant soient capables de penser, et que tout outil se prétendant « neutre » quant à cette différence sont « majoritaires ». Dans les deux cas, la pensée ou l'outil sont marqués par le type d'économie qui permet de juger une situation, c'est-à-dire aussi qui définit les « gens », indépendamment de ce qu'ils en pensent, comme moyens pour une fin qui est définie pour eux, mais sans eux.

La majorité, ici, ne passe donc pas par le nombre. Un groupe peut être minuscule et majoritaire, il suffit pour cela que les thèmes qu'il propose soient définis comme « en droit » valables pour tous. Corrélativement, si ce que Deleuze et Guattari appellent minorité ne rêve pas de devenir majoritaire, ce n'est pas parce qu'elle cultiverait égoïstement sa particularité, mais parce que ceux et celles qui appartiennent à cette minorité savent le lien entre appartenance et devenir. Contrairement à la prise de conscience, l'expérience du devenir ne porte pas avec elle le rêve de sa généralisation. Ceux et celles qui ont connu un devenir-alpiniste ou mathématicien ne rêvent pas d'un monde peuplé d'alpinistes ou de mathématiciens. S'ils pensent aux autres, ce sera toujours à d'autres minorités, avec lesquelles des connexions seraient possibles, des rencontres et des alliances qui n'homogénéisent pas l'hétérogène mais donnent à chacun de nouvelles puissances d'agir et d'imaginer. De fabuler.

On peut comprendre ici la portée et les limites du rôle de jeteurs de sonde que nous cherchons à tenir. Les seuls énoncés généraux qui puissent être tenus portent sur ce qui nous empoisonne. Aux « grandes questions », celles notamment qui préoccupent les héritiers de Marx, nous ne pouvons

répondre. Nous n'avons aucune grande théorie, mais le souci de trouver les mots susceptibles de ne pas écraser le présent sous le défi d'avoir ou bien à définir un substitut à la classe ouvrière, ou bien à contribuer à son réveil. Nous savons seulement que les discours qui ont dépeint cette classe ouvrière comme grande force indépendante de tout milieu, définie par une vocation d'emblée universelle, c'est-à-dire par une « bonne volonté » intrinsèque, nous ont enfermés dans les catégories de la fidélité ou de la trahison, nous ont pris en otages.

Nous n'avons pas de temps à perdre avec les pauvres substituts qui se proposent ces temps-ci, avec les « citoyens », ou la « société civile », promus au statut d'immense source de sagesse et de solution. Aujourd'hui, l'école, à qui l'on confie les chères petites têtes brunes, blondes ou rousses pour de si longues années, découvre qu'elle n'a pu, par le passé, produire le type de citoyenneté minimal, consensuel et rassurant dont elle avait la charge que grâce à une confiance partagée dans l'avenir, le progrès, le mérite. Sans cette confiance, dont elle bénéficiait sans pouvoir l'inspirer, elle ne sait plus comment fonctionner. Les évidences majoritaires faisaient comme si était « normal » ce qui ne va jamais de soi : la production de personnes capables de penser. L'idée d'un citoyen pensant, responsable et désintéressé, figure d'une légitimité inaliénable, aujourd'hui confisquée mais qu'il lui suffirait de récupérer, est une assez peu intéressante fiction.

Il ne suffit pas pour autant de dénoncer un mensonge, comme si la vérité pouvait s'en déduire. Il n'y a pas de symétrie entre mensonge et vérité, lorsque la vérité n'est pas dissociable d'un devenir. Toute majorité, même s'il s'agit d'un groupe quantitativement infime, définit toujours une situation à partir de généralités qui la dépassent, c'est pourquoi elle fabrique toujours des otages. Mais le devenir ne se produit jamais « en général », par la libération des otages. Les obligations qui donnent à une situation le pouvoir de faire penser ne se décrètent pas, elles se cultivent.

La distinction entre majoritaire et minoritaire pose la question des modes de calcul des problèmes que l'on peut associer à l'État. Et cela même lorsque cet État cultive l'art pragmatique de particulariser les problèmes, comme cela a été longtemps le cas aux Pays-Bas. On a pu, dans le passé, envier la souplesse intelligente de l'État néerlandais face au surgissement de problèmes nouveaux comme celui des drogues¹. Et pourtant, il faut affirmer tout aussi bien que ce qui est laissé à l'État est toujours redéfini par l'État, dans les termes de sa propre perception. Et que les catégories des perceptions étatiques signifient toujours une mise hors jeu des dynamiques minoritaires, une mise hors politique des situations. C'est pourquoi le degré zéro de la politique, sa forme majoritaire, est la revendication que l'État remplisse ses responsabilités. On ne met jamais une situation en politique sans savoir que l'on « fait » de la politique, parce que quitter ce degré zéro,

¹ Voir Isabelle STENGERS et Olivier RALET, *Drogues. Le défi hollandais*, Les Empêcheurs de penser en rond, Le Plessis-Robinson, 1991.

c'est passer d'une position à vocation majoritaire, neutre, à la construction minoritaire d'un problème.

Il ne faut pas se fier à l'État. Cependant, dans le milieu malsain qui est le nôtre, on ne fait jamais assez attention. À tout moment, des oppositions peuvent surgir, des mises au pied du mur, des tris entre les purs et les traîtres. Ainsi, si on identifiait « ne pas se fier à l'État » avec l'impératif « une seule voie de salut, ce qui échappe à l'État », toute définition de situation serait prise en otage par un impératif général, et le plus redoutable de tous : celui qui arme les adeptes de la pureté. C'est pourquoi nous aimons l'image de l'interstice. L'interstice ne se définit ni contre ni par rapport au bloc auquel il appartient pourtant. Il crée ses propres dimensions à partir des processus concrets qui lui confèrent sa consistance et sa portée, ce sur quoi il porte et ce pour qui il importe.

Que peut un interstice est une inconnue, à ceci près que la notion d'interstice appelle le pluriel. C'est la beauté de la science des matériaux que d'avoir, dans leur cas, rendues indécidables les grandes relations de cause à effet, parce qu'elle a appris à s'adresser aux matériaux comme milieu pour des interstices, des failles ou des fissures. La question de savoir de quoi est capable un matériau lorsqu'une tension lui est appliquée — récupérer, ensuite, sa forme originale, rester plié, rompre — dépend des interstices, mais aucun interstice n'a, en soi-même, le pouvoir de causer quoi que ce soit. L'interstice ne donne en effet pas de réponse, mais suscite de nouvelles questions. Et ces questions — par exemple, où s'arrête un interstice ? où rencontre-t-on l'indifférence du bloc à ce qui le disjoint ? — n'ont pas de réponse générale, indépendante du processus concret qui définit le bloc comme milieu pour les interstices. C'est cette indécidabilité qui nous intéresse, parce qu'elle s'oppose aux jugements *a priori* qui démembrent les dynamiques minoritaires à coups de

dilemmes incontournables « ou bien... ou bien... ». Poser de telles questions, c'est apprendre à « penser par le milieu ² ».

Ainsi, avant l'intervention des « collectifs d'auto-support » des usagers de drogues illicites, les bons esprits pouvaient, à juste titre, affirmer que la question des drogues n'était qu'un symptôme, que le « vrai » problème était la pauvreté, l'exclusion, le malaise des banlieues, etc. Ils avaient « raison », bien sûr, car leurs raisons permettaient de dénoncer le caractère mensonger de la croisade antidrogue qui mobilisait flics, psys, intervenants sociaux, juges, et mêmes « penseurs », grands interprètes de ce que prendre des drogues (illicites bien sûr) signifie. Mais ces raisons communiquaient aussi avec l'identification des intéressés à des victimes, non avec des protagonistes de la situation qui était la leur.

Lorsque se sont créées en France, dans les années 1990, les associations « Limiter la casse » et « Auto-support des usagers de drogues » (ASUD) ³, lorsque les « toxicomanes » se sont caractérisés comme des « usagers non repentis de drogues illégales », non pas des victimes mais des *citoyens comme les autres*, la donne a changé. Pas les lois, certes, mais le « milieu », la manière dont ces lois sont vécues par beaucoup des protagonistes : elles ont cessé d'être auto-évidentes et ont été envisagées comme productrices de la plupart des effets jusque-là attribués aux drogues et utilisés pour justifier leur prohibition. Un processus d'apprentissage a pu commencer, qui a porté sur ce qui importait à ceux et celles que ce processus était devenu capable de rassembler. Et ce processus, tout minoritaire qu'il soit (la majorité des « drogués » n'en était évidemment pas), a contribué à transformer le regard de beaucoup d'intervenants sur « tout drogué » — si certains le peuvent, alors nous sommes obligés de les penser tous autrement —, à leur donner

prise là où ils subissaient, là où ils semblaient voués à transformer le « il faut bien » en credo, le credo des « petites mains ». Bref, l'un des effets de l'intervention des collectifs d'auto-support a été de montrer que l'on peut avoir tort d'avoir raison, lorsque cette raison, majoritaire, fait abstraction de qui pose les problèmes et comment.

Nous parlons d'un problème *qui rassemble*, non d'un problème à résoudre. Car l'une des généralités les plus mortifères est la confusion entre la fabrication du problème et sa solution telle qu'elle est exigée par ceux (et celles) qui demandent : « Mais que proposez-vous ? » Qui pose cette question se situe dans le « bloc », car, souvent avec bonne volonté, il s'agit de demander à l'interstice ce qui permettra de le refermer. Mais la reprise de cette question, au sein de l'interstice, fait partie de la fabrication de cet interstice, sans quoi il y aura disjonction productrice d'otages, tri entre les « purs » et les « traîtres » en puissance : entre ceux pour qui seule compte la différence à maintenir entre l'interstice et le bloc et ceux qui seront suspectés de viser, ou d'accepter, la fermeture de l'interstice. Ce qui importe est la création des manières de faire et de penser qui résistent à l'impératif d'avoir à répondre à la question dans les termes où elle se pose, des manières de maintenir vivante la mémoire de quelque chose d'assez simple : il y a, en général, lieu de se méfier de qui pose une telle question. L'État, qui, le cas échéant, se fait tout oreille, n'est pas un bon père dont on serait en droit d'attendre la compréhension, auquel on devrait loyauté.

Il ne s'agit pas pour autant de définir l'État comme l'Ennemi, lui prêtant ainsi une cohérence, une personnalité qu'il n'a pas. On a toujours affaire à des fonctionnaires travaillant sous l'impératif du « il faut bien », mais tous, toutes ne sont pas des « petites mains » : sous l'épreuve de la possibilité de faire autrement, certains/certaines sont susceptibles aussi d'hésiter, d'être infectés par un précaire sens du possible. C'est à la fois une chance et un piège. Il ne faut jamais se fier à la bonne volonté de ceux qui sont et restent acteurs des organes

2 Nous reprenons ici l'expression, et un peu de la pensée, de Gilles Deleuze (voir Gilles DELEUZE et Claire PARNET, *Dialogues*, Flammarion, Paris, 1977).

3 Voir Anne COPPEL, *Peut-on civiliser les drogues ? De la guerre à la drogue à la réduction des risques*, La Découverte, Paris, 2002.

de l'État ; mais les mettre au pied du mur, leur demander de trahir, c'est contribuer à en faire des « petites mains ». C'est exclure *a priori* l'existence, toujours précaire, toujours à penser, jamais « naturelle », de possibilités de créer, c'est-à-dire de fabriquer une intelligence de l'hétérogène en tant qu'hétérogène, où chaque terme est l'occasion pour l'autre d'expérimenter sa position un peu autrement.

Une politique des interstices devrait donc se garder de tout jugement général portant sur la différence entre interstice et bloc, entre le « vrai » interstice et ce qui aurait été « récupéré ». La fabrication d'un interstice crée, à ses risques et périls, son « milieu », la manière dont se distinguent son « intérieur » et son « extérieur ». Le piège qu'on appelle « récupération » désigne le moment où l'extérieur redéfinit l'intérieur à ses propres conditions, et cela sous la domination des « il faut bien » qui ratifient la norme commune, majoritaire. Mais il ne suffit pas, par exemple, qu'une association reçoive une aide de l'État pour qu'elle soit condamnée comme « récupérée ». Elle peut l'être, certes, et notamment si les rapports d'activité exigés par les pouvoirs publics, au lieu d'être l'occasion d'un maintien intelligent et délibéré à distance, deviennent le moment où l'on doit rendre des comptes et se plier au type de comptes qu'exige l'État. Ce qui était interstice est alors devenu « organe », donnant à l'État de nouvelles possibilités de perception et d'action. Mais la question du rapport d'activité peut elle-même devenir matière à fabrication politique réussie. L'interstice, alors, a su être l'occasion qui fait épreuve, qui réussit à créer une différence entre les « petites mains » étatiques zélées et ceux et celles qui font, grâce à lui, l'expérience de ce qu'il leur est possible de devenir parties prenantes, sur leur mode propre, de ce qui s'apprend. Et cela sans avoir à faire de choix héroïque dont l'imposition prend en otage et permet d'opposer les « purs » et les « damnés ».

Un interstice naît souvent d'une rupture, mais il peut naître aussi d'une opération de colmatage. Prenons l'exemple de ce que l'on peut appeler aujourd'hui l'« événement OGM »,

c'est-à-dire le fait que, dans leur cas, le consensus anticipé, fondé sur le mot d'ordre « innovation technico-industrielle = progrès », a été mis en échec et en contestation politique. On peut certes affirmer que les « conférences de citoyens » qui ont été inaugurées à cette occasion avaient pour premier objectif de « rassurer », de restaurer le consensus en reconnaissant la légitimité des inquiétudes et la nécessité de les prendre en compte dans la « gestion » de l'innovation. Il n'a pas été sérieusement question de mettre en débat public ce qui regarde les seuls *stakeholders*⁴, ceux qui représentent les vrais intérêts, bien aveugles, bien égoïstes, qui définissent l'innovation en question. Il n'a pas été question de laisser des « irresponsables » interroger la manière dont, par exemple, est définie la production agricole dans nos pays, et les conséquences de cette définition non seulement ici mais aussi ailleurs, dans les pays dont nous sommes censés souhaiter le « développement ». Rassurer le public, certes, mais surtout ne pas poser un problème politique.

Il n'empêche que certains ont fait occasion de cette opération de colmatage, et de la « découverte » qu'elle a entraînée, à savoir que, s'ils sont consultés sur un mode qui ne présuppose pas la passivité réactive, des « citoyens quelconques » sont bel et bien capables de poser des questions dérangeantes, de sortir du rôle d'ignorants inquiets qui leur était attribué. Un interstice bien intéressant s'est ouvert dans le bloc des sociologues professionnellement voués jusque-là au rôle d'interprètes des « perceptions des risques par le public ». C'est-à-dire, en termes plus crus, au rôle de spécialistes de la distribution, selon les paramètres pertinents, des différentes manières

4 Les « dépositaires d'un enjeu », ou les « parties intéressées », nous dit le dictionnaire. Il n'est pas anodin de relever que, dans le jargon managérial « moderne » (y compris en français), les *stakeholders*, « partenaires » de l'entreprise (ses salariés, ses clients, ses fournisseurs), seraient les pendants vertueux — qui ne seraient pas assez écoutés — des *shareholders*, ses actionnaires toujours suspects d'être aveuglés par l'obsession du profit à court terme : une autre variante d'alternative infernale.

qu'ont les « gens » de « s'imaginer » qu'il y a des risques. Certains sociologues se sont saisis de l'occasion et d'une étude de perception des risques et ont mis en œuvre des dispositifs de consultation susceptibles de favoriser les processus de construction de positions et de questions, au lieu de s'intéresser encore et toujours à « expliquer » l'opinion en termes d'influence, d'habitus, de rapport de domination⁵.

On dira : que peuvent quelques sociologues contre ce qui s'annonce, ce qui va colmater l'interstice éventuellement ouvert par la découverte que des citoyens sont capables de construire une position ? Ce qui est prévisible, en effet, est bel et bien le règne de procédures aveugles — les procédures ont été respectées, le résultat est donc légitime — et la professionnalisation des consultations, avec cette nouvelle génération de petites mains en préparation que seront les « animateurs » voués à « responsabiliser », à « structurer le débat », à « favoriser le consensus ». Nous dirons que celui ou celle qui objecte de cette façon contribue à clore la microfissure, à perpétuer l'antipolitique du probable contre la création politique du possible.

Les Chinois semblent, mieux que nous, « penser par le milieu », si l'on en croit leur proverbe : « Le fou tire sur la jeune pousse, le sage sarcle autour. » Le fou, ici, c'est celui qui évalue et juge en oubliant qu'il fait partie du milieu, et que la condamnation, la méfiance, la dérision sont autant de moyens assez sûrs de défaire ce qui se risque sur un mode vulnérable. Mais c'est aussi, parfois, celui qui encense, qui transforme un interstice en voie du salut. Nous sommes ainsi parfois un peu étonnés de l'ampleur de l'intérêt suscité par cette très belle invention d'usagers de l'informatique : le GNU, la licence publique générale, qui autorise tout un chacun à utiliser et à modifier un programme sous cette licence, mais

5 Voir le programme de recherche « Perception des OGM par le public en Europe », <www.inra.fr/Internet/Directions/SED/science-gouvernance/PABE/PABE-Summary-FR.pdf>.

définit tout programme dérivé comme tombant sous la même licence. C'est une superbe trouvaille, la construction d'un interstice doté des moyens de son auto-propagation grâce au détournement réussi de la vocation usuelle du droit de propriété. Mais de là à y voir le signe avant-coureur de ce qui aura enfin la peau du capitalisme... Il serait plus chinoisement sage de célébrer cet événement sur un mode qui donne des idées à d'autres, et surtout pas sur le mode de la prophétie.

Chercher désespérément ceux qui prendront la place de la classe ouvrière, ceux sur qui on fera reposer le salut du monde, c'est le plus sûr moyen d'écraser les interstices. Même si, un jour, un mouvement social devenait capable de faire campagne publiquement en disant « Nous ne voulons pas de ce médicament x », c'est-à-dire de gêner à la fois les laboratoires pharmaceutiques et la logique étatique, il faudrait affirmer, encore et toujours, qu'il s'agit d'un événement local important, et non du signe annonciateur du grand changement. Les interstices ont besoin d'être protégés contre le grand vent d'un espoir qui leur prête un rôle en quête d'acteur, et les constituent en otages de ce rôle.

Dans ses *Trois écologies*, adressées à ceux et celles qu'engageait la création d'une écologie politique, Félix Guattari parlait en 1989 de la nécessité d'une « écosophie », d'une sagesse, pourrait-on dire, du milieu, ou alors de ce que nous venons d'appeler une « pensée par le milieu ». Un très beau terme, milieu, et qui donne (pour une fois) l'avantage au français sur l'anglais, puisqu'il désigne à la fois l'enjeu que constitue son milieu pour tout vivant, et l'enjeu pour la pensée d'échapper à l'emprise des raisons premières ou dernières, celles qui arment une position majoritaire. Car qui tient de telles raisons ne peut plus donner aux autres d'autre rôle que celui d'avoir à être éclairés, convaincus, mobilisés.

Mais qui pense par le milieu ne se soumet évidemment pas à son milieu, il se situe par rapport à lui dans une relation expérimentale, c'est-à-dire à la fois pragmatique et spéculative. Ce qui n'a rien d'un renoncement, sauf aux types de pouvoir qui conjuguent le double sentiment de la vérité et du devoir, et qui convergent dans la dénonciation des apparences séductrices. Nous ne pensons pas théorie contre

théorie, car toute théorie transcende ce qui importe à qui pense « par le milieu ». À quelque échelle que ce soit, ce qui importe d'abord sera toujours, en deçà de toute théorie, la « reconquête d'un degré d'autonomie créatrice dans un domaine particulier¹ ».

Comment caractériser la reconquête d'un degré d'autonomie créatrice sur un mode tel qu'elle ne puisse être confondue avec une figure classique de la libération ou de la prise de conscience, la « reconquête » étant dès lors en danger de se réduire à « récupérer ce qui a été confisqué » ? Comment échapper aux dilemmes incontournables où ce qui est en jeu se présente toujours dans les termes de jugements sur les « vraies causes », ce qui doit être l'objet de la seule reconquête qui vaille, quelles que soient les conséquences ? Comment définir la reconquête sur un mode que n'empoisonne pas la ratification « progressiste » des destructions étatico-capitalistes : le capitalisme serait source d'aliénation, d'accord, mais il aurait au moins détruit toutes les autres aliénations et donnerait donc, malgré lui, ses conditions de possibilité à une émancipation générale... Comment, en bref, échapper à ce qui donne son emprise au très singulier « système sorcier » auquel nous avons affaire, « système sorcier sans sorciers », inséparable d'un monde où, justement, la sorcellerie n'est plus que superstition ?

Nous sommes payés pour savoir, aujourd'hui, que les attaches détruites ou humiliées ne donnent pas naissance aux individus libres et responsables dont rêvait la théorie. Ni ailleurs, ni ici. Nous pensons donc que l'écosophie, sagesse des milieux, implique d'abord de prendre acte du caractère dévasté de ces milieux, c'est-à-dire aussi de nous méfier comme de la peste de toutes les mises en perspective qui identifieraient « désastre écologique » avec table rase pour la « reconquête ».

1 Félix GUATTARI, *Les Trois Écologies*, op. cit., p. 72.

Ce qui ne signifie pas qu'il faille prendre le simple contre-pied, passer de la disqualification à l'identification avec une sagesse que nous aurions perdue ou détruite. Nous sommes assez coutumiers du fait, oscillant entre le triomphalisme et la culpabilité, entre l'arrogance et le culte de ce que l'arrogance a détruit. Et nous serons déçus, immanquablement, si nous pensons qu'il suffit de donner le baiser de la paix à ce que nous avons malencontreusement défini comme crapaud. Ce serait, encore et toujours, nous penser en surplomb, capables de faire et de défaire. Afin d'échapper à l'emprise de ce rêve de grandeur, nous dirons que reconquérir suppose d'abord un apprentissage impliquant une certaine humilité : apprendre à renouer avec d'anciennes pratiques que le capitalisme a déshonorées, et dont nous avons cru, de manière triomphaliste, pouvoir nous passer. Des pratiques qui parlaient de prudence dans un monde redoutable, de création possible malgré la guerre toujours probable.

Ainsi, nous voudrions que soit pensé à nouveau le mot « commerce », parce que c'est un de ces termes qui ont été, catastrophiquement, vidés de leur sens et associés à l'emprise capitaliste. Dans tous les pays pauvres où le capitalisme s'installe, il travaille à détruire le commerce et installe des « réseaux de distribution ». Or, la question « Y a-t-il, ici, avec ceux-ci, moyen de commercer ? » est sans doute l'une des plus anciennes questions humaines, et le véritable art du commerce est l'art de la négociation. Un art qui s'étend bien au-delà du domaine des biens de consommation habituels, et qui est bien plus exigeant que le « commerce civilisé » honoré par les penseurs du XVIII^e siècle comme synonyme de relations enfin pacifiées entre humains. Dans bien des traditions, soigner, c'est savoir négocier avec des puissances invisibles, c'est *commercer* avec elles. C'est apprendre ce que ces puissances, devenues ennemies, veulent en réparation. Les guérisseurs qui savent négocier avec les invisibles ne sont pas des « gens de foi », ni des croyants naïfs. Et il faut avoir participé à un « marchandage », dans les pays où cet art est encore cultivé, pour

comprendre comment le même mot peut désigner indissociablement l'échange de biens mais aussi celui des idées, le « commerce des esprits » comme on disait.

Commercer, dira-t-on, c'est calculer alors qu'il s'agirait justement d'échapper aux calculs. Méfions-nous de cette dernière formule, car ce qui échappe au calcul peut assez facilement être identifié à l'incalculable. Et l'incalculable peut être une figure de la transcendance à laquelle on se soumet... quelles qu'en soient les conséquences. Ce qui importe du point de vue pragmatique est le mode de calcul. Il y a dans l'art du commerce comme une technique de conjuration, un artifice qui oblige à ralentir, à ouvrir l'espace où peut être posée la question du mode de calcul, un détour qui permet d'éviter que l'échange soit défini par des évidences psychologiques inertes, ou par une « valeur marchande » dont le rôle transcendant est d'assigner à ceux qui échangent une place prédéterminée.

Nous pourrions dire que dans les deux cas, commerce des biens et des idées, est conjurée la pente de ce que les économistes nomment la « minimisation du coût de la transaction ». L'art du commerce est « coûteux », en temps et en patience, mais c'est ce qui fait exister ceux qui commercent comme obligés par une relation dont l'existence dépend d'eux, comme opérant la coproduction d'eux-mêmes en relation, et de ce qui les relie.

Hermès, comme bien d'autres dieux similaires, était dieu des marchands, des écritures et des voleurs, dieu de la ruse — *trickster* — et de l'échange. Un dieu impur, fort peu édifiant. C'est bien normal. Quiconque entre en relation peut être trompé, trahi ; tout commerçant sait qu'il doit faire attention à ses propres intérêts, ne jamais se laisser emporter dans l'enthousiasme fusionnel, ne jamais « avoir confiance ». Et pourtant, comme toute pragmatique, le commerce suppose un « faire confiance », non en l'autre mais dans la relation possible. Dans le fait que la guerre, le pillage, l'asservissement ne définissent pas le seul horizon « réaliste ». *Calculemus !*

disait Leibniz, mathématicien-philosophe mais aussi diplomate. Il ne s'agissait pas du tout de l'injonction d'avoir à se soumettre à un modèle général, mais de la production de deux processus inséparables : celui qui crée la « consistance » du problème, les dimensions qu'il fait tenir ensemble et qui sont requises pour qu'il produise ses propres possibilités de solution, et celui qui crée le « nous » de la situation problématique, ceux et celles qui acceptent que cette situation ne trouvera d'autre réponse que celle dont ils deviendront, ensemble, capables.

Calculemus convient parfaitement à la nouvelle référence, apparue au cours de ces dernières années marquées par les nouvelles stratégies capitalistes fondées sur la prise de brevet, sur l'appropriation de ce qui était jusque-là, formellement du moins, défini comme bien commun. Référence à l'histoire des *enclosures*, de la mise sous clôtures, en Angleterre, des espaces communs (*commons*) autour desquels s'organisait la vie des communautés paysannes. Tout marxiste sait que cette nouvelle définition du « droit de propriété », coïncidant désormais avec le droit d'abuser, a privé les paysans de ce dont ils dépendaient, en a fait des pauvres à assister ou les a chassés vers les villes où ils allaient donner aux industries la matière première pour une exploitation sans limite (la fameuse phase d'« accumulation primitive » du capital). La nouveauté — qu'illustre parfaitement le mouvement qui s'est organisé autour du GNU en informatique — est l'apparition de mouvements de résistance au caractère abusif de l'appropriation, toujours telle appropriation, sans s'engager pour autant dans la généralité que constituerait l'abolition du droit de propriété lui-même.

À la notion d'abus, toujours locale quoique désormais proliférant partout, répond alors celle, fort peu prophétique, d'*usagers*. Il est difficile, bien sûr, de proclamer : « Usagers de tous les pays, unissez-vous ! » Chaque mouvement est particulier, et s'expose donc à l'accusation de « particularisme », c'est-à-dire au type de méfiance qu'ont suscitée de la part des

penseurs radicaux les mouvements qui « trahissaient » la nécessaire universalité de la mobilisation. Les penseurs de la mobilisation n'ont pas tort : ces mouvements, qui n'ont pas cessé d'exister et de se recréer sous des habits divers et avec de nouveaux objectifs, n'offrent aucune garantie. Laissés à eux-mêmes, isolés, considérés avec suspicion, ils ont même toutes les chances de disparaître ou d'être absorbés par des logiques de gestion.

Mais il s'agit d'un problème pratique. Que ce soit la presse, les réseaux Internet, les formes coopératives, les organisations politiques, les SEL (systèmes d'échange locaux), les organisations non gouvernementales, les associations de patients finançant des programmes de recherche, les comités d'organisation les plus divers, aucun interstice n'a jamais eu de garantie de survie *a priori*, tous peuvent être mangés par l'État ou le capitalisme. Mais aucun n'est condamné non plus d'avance. Tous peuvent être conçus comme des expérimentations, des apprentissages. Et tous ont besoin de ce que chacun apprend. Ce qui signifie aussi que chacun a besoin de se reconnaître et d'être reconnu comme ce dont l'apprentissage importe pour tous.

En l'occurrence, nous pensons qu'il y a beaucoup à apprendre des mouvements d'usagers. Car l'utilisateur est défini par l'usage, un terme bien intéressant parce qu'il peut ne pas se réduire à la simple utilisation. Un objet est défini par son utilité, alors qu'une chose peut entrer dans des usages multiples — et aucun usager ne peut, en tant que tel, prétendre être en position de définition. Tout usage est, de fait, minoritaire. C'est à bon escient que les associations d'auto-support se sont présentées comme réunissant des « usagers » de drogues, car ils savaient que la drogue est quelque chose qui déborde ses définitions consommatoires, médicales ou psychosociales. C'est pour cela qu'elle est susceptible de réunir les protagonistes les plus hétérogènes : aucun ne peut prétendre en posséder l'accès véridique, dont tous les autres devraient pouvoir être déduits. La drogue est ce dont il faut apprendre

les usages, ce autour de quoi doivent s'articuler des usages, car elle est redoutable et doit, en tant que telle, être objet d'attention.

Certes, la notion d'usagers peut être détournée à loisir, et elle l'est d'ores et déjà. Dès que l'on entend parler de « droits des usagers », dès que l'on accepte parmi les « usagers » des protagonistes qui se définissent comme des « clients », des *stakeholders* dont les besoins doivent être satisfaits coûte que coûte, le détournement a eu lieu. Le client est censé, par définition, être indifférent aux moyens grâce auxquels ses exigences seront satisfaites. Et l'on peut comprendre pourquoi ceux qui dirigent les services publics, privatisés ou non, sont aujourd'hui très fiers d'abandonner l'*usager* pour le *client*, celui qui exige d'être bien servi, celui au nom duquel pourront être démantelées les règles héritées d'anciens choix de solidarité. Le modèle client/prestataire de service est même en passe de devenir la règle au sein des entreprises elles-mêmes : chacun doit satisfaire et exige d'être satisfait. Que règne partout le juste, quoique cruel, calcul de l'offre et de la demande.

Nous ne soutenons pas que les mouvements d'usagers, qui, un peu partout aujourd'hui, tentent de penser contre les définitions qui opposent les usagers les uns aux autres, constituent la grande force de l'avenir, celle qui occupera le rôle moteur dans la lutte anticapitaliste. Mais ces mouvements nous intéressent bien plus que les mouvements de citoyens, car ils ne procèdent pas d'une fiction étatique. Ils nous apportent plutôt d'abord le souvenir d'un passé violemment détruit, celui où les usages fabriquaient des attaches. Ils nous parlent également du prix dont, par exemple, les travailleurs des services publics et leurs syndicats ont payé, et paient encore, la définition étatique de leur rôle, l'usager devenant alors « quiconque » anonyme, prié de ne pas se mêler de ce qui ne le regarde pas, soupçonné d'être manipulé par ceux qui viseraient à affaiblir les droits des travailleurs. Lorsque l'opération de démantèlement a vraiment commencé, les usagers se

sont en effet assez peu mêlés de ce qui, paraît-il, ne les regardait pas.

Mais les mouvements d'usagers peuvent aussi apporter le témoignage d'inventions assez remarquables, de trajectoires d'apprentissage assez innovantes pour faire taire les grandes proclamations selon lesquelles le passé des communautés paysannes est définitivement mort, l'homme moderne étant désormais atomisé, incapable de penser au-delà de ses intérêts immédiats. Il semble bien que lorsque des usagers, aux intérêts potentiellement conflictuels, sont réunis sur un mode où il ne s'agit pas d'arbitrer, de permettre et d'interdire, mais d'envisager ensemble ce dont ils dépendent tous sur des modes différents, ils soient alors capables de créer, concrètement, parce qu'ils cessent d'être des quiconques, les moyens de discerner entre usage et abus, entre manières de faire et droit de faire. Et cela parce qu'ils pensent non comme citoyens — un homme, une voix —, mais à partir de ce qui les attache et les oblige à entrer en commerce les uns avec les autres.

Les *calculemus* usagers ne sont intéressants qu'à être décrits dans la particularité de leurs réussites, mais celles-ci sont susceptibles de donner des idées, d'aider à résister aux « Il faut bien » qui se fondent toujours sur l'hypothèse d'individus incapables de penser les uns par et avec les autres. Et surtout à résister aux séductions de la garantie. Les usagers n'offrent aucune garantie. Ils peuvent toujours devenir des *stakeholders*.

Et c'est précisément pour cela, parce qu'on ne peut avoir confiance en eux, mais que leur force éventuelle a un besoin vital des pratiques du « faire confiance » et du « faire attention », que les usagers figurent assez bien ceux dont la gauche, écrivait Deleuze, a besoin qu'ils pensent.

Que « les gens pensent » est une condition nécessaire, ce dont la « gauche » a besoin. Mais ce n'est pas une condition suffisante. La définir comme telle serait se laisser piéger par l'assez faible utopie « spontanéiste » : il suffirait de renoncer aux grandes théories mobilisatrices, de laisser faire la « créativité » de groupes minoritaires fabriquant leurs propres coordonnées, expérimentant leur propre localité, leur propre « truc », pour que, comme par miracle, ce qui nous tient cède et s'effondre.

La question n'est pas du tout de critiquer de tels groupes, mais de séparer leur réussite éventuelle de la question qui, ici, nous préoccupe, celle qui fait de nous des jeteurs de sonde. Nous avons lié l'efficace du système sorcier auquel nous avons affaire à la destruction du politique. L'idéalisation de la créativité spontanée ratifie cette destruction, en identifiant notamment la politique avec un pouvoir qu'il s'agirait de ne pas prendre. La question politique n'est pourtant pas le moins du monde une question que nous voulons imposer à tout groupe minoritaire, à la manière d'un impératif armant un jugement.

En revanche, nous voulons soutenir que la lutte politique désigne, elle aussi, une question de création, et non une sorte d'émergence spontanée au sein d'un milieu que suffirait à caractériser une « coopération des cerveaux ». On ne fait pas de politique sans le savoir.

On ne peut ici non plus oublier l'écophilosophie. Car c'est le plus souvent le sentiment de l'urgence, de la nécessité d'un engagement qui ne puisse être dénoncé comme simple production de jouissance éthico-esthétique, qui empoisonne les groupes tentant de faire de la politique. Ce qui fait partie de l'efficace du système sorcier auquel nous avons affaire : il n'a pas son pareil pour diviser ceux qui veulent l'affronter, y compris chacun à l'intérieur de lui-même, jugé par lui-même au nom de cette urgence à la hauteur de laquelle on n'est jamais. Il n'est pas étonnant que sans cesse revienne la tentation d'une lecture historique qui confère à un groupe particulier le privilège d'une position politique « en droit », indissociable de son identité pratique.

Ainsi en est-il, ces dernières années, de ceux qui se nomment *hackers*, ce qui ne signifie pas d'abord pirates informatiques, mais plutôt bricoleurs libres, susceptibles et capables de contourner ce qui fait obstacle à leur liberté. Dans le *Manifeste hacker* de McKenzie Wark, paru en 2004¹, les *hackers* se voient attribués une pratique et des « intérêts de classe » qui les situent au-delà des intérêts particuliers des « exploités », dont l'horizon se limiterait à une collectivisation de la propriété. Le *hacker* serait celui (ou celle) qui lutte pour une information libre et gratuite et met en question toute forme d'appropriation, y compris du producteur sur ce qu'il produit. Préoccupation écophilosophique : le *hacker* du *Manifeste* constitue certainement un protagoniste nouveau et tout à fait redoutable (d'ailleurs défini comme un quasi-terroriste par ceux qui

1 McKenzie WARK, *A Hacker Manifesto*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 2004.

exigent de l'État des lois toujours plus répressives contre toutes les formes de piratage). Nous craignons seulement que la manière dont il se définit réponde encore et toujours à la forme « progressiste », qui escamote la question politique parce qu'elle arme le droit pour certains de définir les intérêts des autres comme « encore particuliers » face à un universel enfin advenu. La politique commence lorsque cette forme fait place à la question des pratiques qui fassent exister le besoin que les groupes minoritaires ont les uns des autres.

Dans *Mille Plateaux*, Deleuze et Guattari ont évoqué une « création itinérante », impliquant un « peuple ambulante de relayeurs² », en contraste explicite avec une cité modèle, mais peut-être aussi, implicitement, avec le nomadisme absolu façon *hackers*. La cité modèle est un modèle majoritaire — chacun à sa place, juste ou du moins méritée —, mais le nomadisme, s'il définit tout modèle comme matière à prise et à détournement, est vulnérable à la passion de désabuser en tant que fin en soi. L'itinérance et le passage des relais impliquent, eux, des fabrications, toujours relatives, de localités. Ceux et celles qui « itinèrent » sont toujours quelque part, jamais « n'importe où », sont toujours engagés par cette expérimentation, ici et maintenant, sur ce terrain, jamais parcourant librement un espace lisse, où tout se vaut. Quant aux relayeurs évoqués par Deleuze et Guattari, ils ne sont certes pas soumis à un modèle ou à une norme de fidélité qui autoriseraient le relais, mais la pratique du relais ne peut pour autant se confondre avec le droit de s'emparer et de mettre en circulation.

Le passage du relais implique non seulement la prise, mais le don. Le relais, pour être pris, doit être donné, même si ceux et celles qui donnent savent qu'ils ne sont pas maîtres de ce qu'ils donnent, savent que, lorsqu'un relais est pris, il ne s'agit pas d'une simple translation, mais d'une nouvelle création.

2 Gilles DELEUZE et Félix GUATTARI, *Mille Plateaux*, op. cit., p. 483.

Félix Guattari évoquait à cet égard un processus de « catalyse existentielle », chaque « création », ou reconquête, pouvant susciter des répercussions sur le mode du « si c'est possible », pouvant éveiller l'appétit qui fera exister un autre possible, ailleurs.

Les figures de l'itinérance, du passage de relais, de la catalyse existentielle ont un trait commun. Elles ont toutes pour condition que ce qui, localement, toujours localement — pour qui pense par le milieu, il n'y a que du local —, se produit soit aussi bien production de ce que Deleuze et Guattari appelaient désir, et que d'autres ont appelé « joie ». Les productions minoritaires peuvent être laborieuses, parfois pénibles, elles n'en diffèrent pas moins par nature d'avec les « prises de conscience » associées à la perte des illusions, à la reconnaissance d'une vérité qui transcende ce qui n'est plus dès lors qu'illusion. L'expérience de la différence se faisant entre subir et créer, entre accepter sur le mode du « il faut bien » anonyme et découvrir/explorer/fabriquer le degré d'autonomie créatrice qui peut être reconquis, n'a rien à voir avec la version classique de l'émancipation comme levée de l'aliénation, qui constitue un modèle éminemment général, généralisable sans recreation. Nous dirons que cette expérience est ce qui arrive lorsqu'une situation a reçu ce qui ne lui appartient jamais en droit, ou jamais « naturellement » : le pouvoir d'obliger à penser.

Assez curieusement, si une pratique laisse entrevoir le lien entre « autonomie créatrice » et « obligation », c'est celle des scientifiques. Plus précisément celle des scientifiques, lorsque — et dans la mesure où — la pratique qui les engage n'est pas réductible au respect d'une méthode censée garantir la production d'un savoir objectif. C'est-à-dire lorsque — et dans la mesure où — cette pratique implique la réussite d'un « faire prise ». Nous avons vu déjà que, dans le cas des expérimentateurs, cette réussite peut se dire production d'un « fait » dont l'interprétation résistera aux objections. On peut dire dans ce cas que le « fait réussi » a acquis ce que les faits n'ont pas, en

général, à savoir la capacité de mettre d'accord ceux qui s'intéressent à eux. À cette définition de la réussite correspond une obligation : un expérimentateur sera obligé de reconnaître toute objection comme légitime et bienvenue, à condition que cette objection soit « compétente », provienne d'un objecteur obligé à penser et à imaginer par la même définition de la réussite.

L'objection compétente n'est pas censée poursuivre d'autre fin que de participer à la mise à l'épreuve de la proposition qu'elle met en cause, elle est censée faire abstraction de tout autre type d'intérêt. C'est pourquoi le développement des pratiques expérimentales, qui confèrent à la vérification de la réussite expérimentale le pouvoir d'obliger à penser, est historiquement inséparable du développement de communautés de « collègues compétents ». Ces communautés ont revendiqué une autonomie qui leur permet d'affirmer, contre l'imposition d'autres critères, la spécificité de leur jugement selon lequel une idée, une proposition n'ont pas de valeur pour elles-mêmes, et que seule importe la vérification de leur capacité éventuelle à mettre d'accord les collègues. L'autonomie créatrice, dans ce cas, signifie donc la création d'espaces qui rassemblent les « compétents », ceux et celles qui acceptent d'être obligés par l'enjeu d'une réussite particulière — non généralisable — qui les fait penser, imaginer, objecter.

Mais l'exemple des scientifiques a un autre aspect, celui d'une catastrophe politique et écosophique. Il nous donne l'occasion de souligner l'ambiguïté du terme « autonomie », dont la signification varie selon la manière dont ce qui revendique son autonomie définit tant ce qu'il est que son milieu. Car les scientifiques n'ont pas présenté leurs réussites comme toujours sélectives et risquées, mais comme assurées par une méthode — et qui plus est une méthode générale, tout terrain, associée à des valeurs tout aussi générales d'objectivité et de rationalité. En conséquence, ils ont favorisé la confusion entre ce qui les rassemblait et ce qu'on appellera des

pseudosciences, qui réduisent ce à quoi elles ont affaire à ce qui peut être observé et quantifié. Et ils ont défendu l'autonomie dont ils avaient besoin en définissant par contraste les « non-scientifiques » comme subjectifs et irrationnels, c'est-à-dire en définissant leur milieu comme ce dont ils devaient être protégés. L'autonomie revendiquée par les scientifiques les voue alors à avoir pour seuls interlocuteurs valables les pouvoirs publics et les industries, non parce qu'ils seraient rationnels, mais parce qu'ils ont les moyens de nourrir leurs recherches en échange des « retombées » de celles-ci.

Cet exemple est l'exacte antithèse d'une pratique de prise de relais. La prise de relais aurait requis une définition itinérante de ce qu'est une réussite, une définition qui doit se réinventer lorsqu'une situation devrait rassembler non plus des collègues compétents, mais d'autres types d'objecteurs, ne partageant pas les mêmes obligations. Ce que les sciences ont donné à ceux qui les nourrissaient n'est pas seulement la possibilité de nouveaux pouvoirs de faire, mais aussi, et parfois surtout, le pouvoir de faire taire, de supprimer les objections, au nom d'une rationalité scientifique apolitique. Écopathologie³.

Toute pratique minoritaire qui n'a, pour dire son besoin d'autonomie, que des mots majoritaires ne pourra envisager son milieu qu'en termes missionnaires, écopathologiques : apporter aux « autres » ce qui leur manque, quitte à s'allier avec tous les pouvoirs susceptibles de définir ces « autres » comme faibles et « en manque ». Et elle aura par là même perdu toute possibilité de se défendre sur un mode politique lorsque, comme c'est le cas aujourd'hui, les pouvoirs auxquels elle se fiait ne respecteront plus les distances et entreprendront d'asservir directement ce dont ils avaient jusque-là profité en respectant certaines formes. Tristesse et ressentiment : « on » ne nous respecte plus, « on » exige que nos travaux

3 Exemple du pouvoir de faire taire : le « ce n'est qu'un effet placebo », mettant dans le même sac-poubelle toutes les médecines inventées dans d'autres mondes.

soient évalués en termes de « retombées », soient passés au crible des intérêts qui les nourrissent, soient contraints et canalisés par des brevets déjà pris ou à prendre.

Il n'y a pas lieu de se réjouir du processus contemporain de transformation des pratiques scientifiques, qui exige que les scientifiques se plient comme les autres au « il faut bien », et engendre de nouveaux types de « petites mains ». Ce serait tomber dans le piège, toujours le même piège : se réjouir d'une destruction capitaliste comme d'un acte de justice frappant ceux qui, de toute façon, étaient indignes d'être défendus. En revanche, il importe de proposer un autre mode de dramatisation de ce qui leur arrive, qui refuse la nostalgie d'un âge d'or où l'État nourrissait la recherche « désintéressée », et qui combatte les thèmes apocalyptiques du genre « montée de l'irrationalité ».

Et la même nécessité d'inventer se pose chaque fois que l'État démantèle ce que, en d'autres temps, il avait choisi de nourrir, au nom de valeurs majoritaires. La Science, la Culture, la Sécurité sociale ne peuvent être défendues au nom d'un passé où l'État était censé être fidèle à sa mission. C'est pourquoi, dans tous ces cas, il doit s'agir de création politique, d'une « reconquête », contre les valeurs convergentes, majoritaires, au nom desquelles ce qui est attaqué était devenu une « affaire d'État ».

Il y a, bien évidemment, une dissymétrie radicale entre une politique majoritaire, celle qui mobilise autour de valeurs consensuelles — la défense de la Science, la Culture, la Sécurité sociale —, et un processus de création politique. Il ne s'agit d'ailleurs pas d'abandonner l'une au nom de l'autre : il n'y a aucune raison de ne pas lutter contre le redéploiement des stratégies étatico-capitalistes, contre le processus de redéfinition de ce que les pouvoirs publics (à toute échelle) laissent faire au capitalisme, et de ce que le capitalisme fait faire aux pouvoirs publics. Ce type de mobilisation répond à l'urgence, et nous pensons qu'on ne perdra rien à le reconnaître, c'est-à-dire à abandonner toute référence pédagogique-

triumphaliste du genre : cette fois, « ils » vont trop loin, « les gens » vont comprendre, et... (« X, tu es foutu le peuple est dans la rue »). Mais il s'agit de penser ce dont a besoin le processus de création politique, c'est-à-dire d'abord de le protéger de ce qui l'empoisonne.

Comment devenir capable de création, si cette capacité n'est pas un droit en sommeil, que les intéressés récupéreraient lorsque seraient supprimées les injustices dont ils sont victimes ? C'est-à-dire si ce « devenir capable » est de l'ordre de l'événement ? Il faut d'abord protéger l'événement des idées de spontanéité et d'imprévisibilité. Seattle a fait événement, mais cela a été longuement préparé. Il y a un art de l'événement. Mais le mot « art » est un peu trop rassurant : cela suscite des sentiments très élevés, mais cela n'oblige pas à penser. On pourrait aussi parler de « poétique ». De la même façon que « art » communique avec métier, poétique garde un lien avec le « faire », le « fabriquer », la « poétique ».

Cependant, afin de résister aux possibilités d'une adhésion trop immédiate, nous oserons proposer que, au cri « Avoir besoin que les gens pensent », répond une question *technique*.

Employer ce mot, « technique », c'est, bien sûr, provoquer. Mais pas pour le plaisir : provoquer parce que les réflexes conditionnés négatifs que suscite ce mot font partie des écueils que nous voulons diagnostiquer. Il y a écueil chaque fois que se trouvent liés le type d'histoire qui nous a produits et quoi que ce soit qui serait de l'ordre d'une évidence.

L'écueil qu'il s'agit ici de nommer, c'est le sentiment de mépris scandalisé que peut, de manière prévisible, susciter l'idée que l'échec ou la réussite puissent communiquer avec une question « technique », non avec une question de vérité. Nous sommes tellement habitués à opposer technique et vérité, fabrication et authenticité, manipulation et autonomie ! Ces oppositions qui nous empoisonnent, nous ne dirons pas qu'elles sont produites par le capitalisme, mais nous pensons qu'elles font partie de ce qui nous rend vulnérables à ses opérations de capture, ce dont il a profité et ce qu'il suppose. Que les choses soient définies comme manipulables,

et que les humains se prennent pour des sujets autonomes, voilà exactement ce qu'il lui faut.

Il s'agit donc d'affirmer que l'évidence selon laquelle la technique est par définition un instrument de domination, la négation de la liberté humaine, est le produit de notre histoire, marquée par un décalage assez extraordinaire. Les techniques dites « matérielles » n'ont cessé, depuis que le capitalisme a entrepris de « libérer les forces productives », de faire exister de nouvelles possibilités, d'inventer les moyens de « faire faire » les choses les plus remarquables à des électrons, à des bactéries, à des virus, et tant d'autres êtres dont l'humanité n'avait pas la moindre idée il y a deux siècles... Et ces moyens n'ont pas grand-chose à voir avec la domination, bien plus avec l'apprentissage de ce dont de tels êtres peuvent devenir capables.

En revanche, les seules « techniques humaines » qui aient progressé sont celles, bien connues, qui favorisent le contraire de la pensée, l'adhésion (des consommateurs, des travailleurs, des électeurs, des militants, etc.). Il suffit de se référer à ce qui se commet dans l'institution scolaire, et à cette pseudo-science qu'on appelle pédagogie, pour conclure que nous n'avons pas appris grand-chose, que du contraire, à propos de ce qui rend capable d'apprendre. Mais aussi pour penser que ce n'est pas un hasard. L'école n'est pas plus faite que la prison selon Michel Foucault pour apprendre à partir de ses échecs. En revanche, elle n'a pas son pareil pour produire l'adhésion à la sélection qu'elle opère : chacun sa chance ; la réussite, cela se mérite.

Chacun de ceux et celles qui ont participé à des réunions censées rassembler des êtres « libres » sait que la bonne volonté démocratique, les « Tout le monde a le droit de s'exprimer », « Chacun son tour », « Non, tu n'as pas la parole, d'autres l'ont demandée avant toi » ne suffisent pas à rendre capable. Si l'on pouvait amplifier les voix du silence, dans des groupes que réunit pourtant le choix minoritaire de ne pas se

soumettre, on entendrait le grouillement triste des ressentiments, des impuissances, des haines de soi : « Je ne vais pas encore compliquer la situation » ; « Ils sont tous d'accord » ; « On va dire que je suis un traître » ; « Ce sont toujours les mêmes qui parlent » ; « De toute façon, je n'ai rien à proposer » ; « Ils savent mieux » ; « On dira que j'ai peur » ; « Si personne ne le dit, c'est que c'est idiot » ; « Puisque personne ne s'intéresse à ce que je dis, je me tais ».

La plupart de ceux et celles qui nous lisent ont fait l'expérience de la manière dont l'exaltation initiale peut ainsi se muer, subrepticement, malgré la meilleure des bonnes volontés, en prise d'otages : seront otages tous ceux, toutes celles qui tairont leurs doutes afin de ne pas trahir l'homogénéité du groupe. Jusqu'à ce que tout craque, brutalement, sous l'épreuve, et que chacun soit pour lui-même, sans aide, dans la méfiance mutuelle, confronté à l'heure de la vérité, à l'heure du choix : reddition honteuse ou défaite héroïque.

Et il y a pire. Nous pensons à la manière dont se terminent tant de luttes effectives, lorsque se mobilisent sans le moindre humour, dans une haine que l'on pourrait dire sans pareille, les excommunications à l'encontre de ceux qui proposent de se contenter de ce qui a été gagné. Joie mauvaise, comme si enfin on avait affaire à l'Ennemi. Voilà enfin démasqués les traîtres, ceux qui, mis au pied du mur, refusent la « lutte au finish » et montrent ainsi leur vrai visage. Voilà le moment de vérité qui permettra aux « purs » de s'entre-reconnaître et de se séparer des autres : nous ne sommes plus que quelques-uns, mais la Cause y a gagné parce qu'ont été démasqués et identifiés ceux qui, de toute façon, l'auraient trahie. Souvent, ceux qui ont été stigmatisés comme traîtres confirmeront d'ailleurs ce jugement : ils deviendront petites mains, artisans loyaux et amnésiques de la réforme éventuellement obtenue. Mais parmi ceux qui ont de la sorte « retourné leur veste », n'y avait-il que des profiteurs embusqués ? Lorsque l'opération de

jugement purificateur s'empare d'une situation, la prend en otage, ne voue-t-elle pas ceux qui sont rejetés à rejoindre l'ennemi auquel on les a déjà identifiés ?

Tout cela, c'est la pente « naturelle ». Et contrecarrer cette pente exige, c'est notre hypothèse, non des idéaux de bonne volonté susceptibles de redoubler la prise d'otage, mais la production des techniques, des artifices qui permettent de lui échapper. Les activistes ayant fait le choix de la stratégie de confrontation non violente ont été des inventeurs de telles techniques, parce que leur choix rendait cruciale leur propre vulnérabilité à cette pente naturelle. Ils devaient en effet apprendre comment résister à l'épreuve qu'implique toute action non-violente : ne pas céder à ce qui est, et reste, une tentation — comment ne pas cogner le flic qui est en train de cogner un de ses amis ! — dans une situation où l'adversaire ferait tout ce qu'il lui est possible pour l'encourager. Ils ont dû se demander comment faire exister, dans le processus même de décision quant à l'action, une force qui tienne dans l'action, alors que chacun des membres du groupe sera individuellement confronté à la tentation. Ce qui a été appris est le danger de toutes les procédures de décision collectives — y compris d'ailleurs celles de ce collectif que nous sommes chacun et chacune — qui risquent de faire taire certains, de les prendre en otages ou de profiter de leur silence.

Les modes de décision « par consensus » sont aujourd'hui très en vogue, mais on oublie un peu trop souvent que l'enjeu du consensus tel qu'il a été expérimenté par les praticiens de la non-violence ne se borne pas à éviter une décision majorité contre minorité, à refuser le verdict : « Vous vous êtes exprimés, on a voté, vous êtes battus, il vous faut vous incliner "démocratiquement". » Si le consensus devient simplement un nouvel impératif définissant ce qu'il faut atteindre, il peut être producteur d'effets de terreur encore plus intenses que la décision à la majorité.

Les techniques dites d'*empowerment*¹ expérimentées par les activistes non-violents² avaient précisément pour vocation de réussir à éviter les mélanges inextricables entre terreur et loyauté qu'un tel impératif est susceptible de susciter, et pour visée de rendre ceux et celles qui participent à un collectif capables de penser, de prendre position, de créer ensemble ce dont aucun n'était capable isolément.

Il s'agit bien de techniques, de mise au point d'artifices et de procédés. Ont ainsi été créés et expérimentés pragmatiquement des contraintes et surtout des rôles. Ceux et celles qui endossent un rôle, lors d'un processus de délibération notamment, ont pour tâche de compliquer un processus de prise de décision et le rôle signifie que leurs interventions doivent échapper à toute interprétation psychologique ou intentionnelle.

Ainsi, celui ou celle qui tient le rôle du « serpent » a pour responsabilité de signaler le silence de certains, ou le fait que d'autres ont objecté, mais n'ont pas été écoutés, et se taisent depuis. Le serpent n'est pas pour autant un justicier, un défenseur des faibles. Il ne dénonce pas ceux qui parlent, il les oblige à ralentir. Corrélativement, il ne s'agit pas de comprendre ce que « voulaient dire » ceux et celles qui n'ont

1 Ce mot, *empowerment*, est difficile à traduire en français. Le pire de ce qui a été proposé a été « responsabilisation », et communique alors directement avec le choix « libre et responsable » de souscrire à un fonds de pension, de travailler soixante-dix heures par semaine, etc. Mais ce n'est pas seulement pour cela que nous laissons le terme en anglais. C'est aussi pour saluer celles et ceux qui ont créé, là où les théories de l'aliénation prétendaient donner la solution. Il en sera de même, plus loin, avec le mot *reclaim* : l'absence de mot français qui convienne se double de l'absence (relative), dans le monde « parlant français », de pratiques dont la culture affirme à la fois les poisons dont il s'agit de guérir et le fait que la bonne volonté n'y suffit pas.

2 Ces techniques se transmettent avant tout par Internet (voir <www.uproot.info/bibliography.doc> pour une bibliographie). Par moteur de recherche, ne pas oublier d'ajouter « direct action » à *empowerment* et consensus, afin de ne pas être noyé par la littérature « managériale ». Voir aussi STARHAWK, *Femmes, magie et politique*, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 2003 ; et *Truth or Dare*, Harper, San Francisco, 1990.

pas été écoutés, ou ce que taisent ceux et celles qui ne parlent pas, ni non plus d'interpréter leur attitude sur un mode psychologique. Le rôle du serpent affirme l'indécidabilité des raisons, le refus délibéré de poser la question de savoir si l'inquiétude, le silence, l'objection timide et vite ravalée désignent des personnes en tant que personnes, ou si ce sont des aspects intéressant la situation elle-même qui s'expriment à travers elles. Ce que les intéressés eux-mêmes ont pu, le cas échéant vivre sur un mode psychologique (on ne m'écoute pas, je boude !) est transformé en un ingrédient nécessaire à un processus qui n'a rien de psychologique.

L'indécidabilité artificieusement créée est ici la condition de l'événement : devenant — au sens fort de ce mot, « devenir » — l'affaire de tous, l'hétérogénéité qui compliquait le processus de décision peut être entendue comme témoignage de l'hétérogénéité de la situation elle-même.

Un tel événement peut se dire : la situation qui « a besoin que les gens pensent », et qui doit les rendre capables de penser a effectivement reçu la force de les faire penser. Ceux et celles qui sont réunis autour d'une décision à prendre ou d'une question à résoudre ne se respectent plus « entre humains », mais savent et sentent que si la manière dont ils envisagent la situation profite du silence de certains, c'est la création du problème que propose cette situation qui aura été mutilée. Il ne s'agit donc pas d'une règle morale, traduisant un idéal auquel chacun devrait se soumettre, mais d'une règle pragmatique, dont la valeur tient à ce qu'elle fait exister. Le rôle du serpent n'a pas de sens indépendamment de la transformation qu'il induit : un processus qui demande à ses protagonistes non de s'exprimer, mais de devenir capables d'être obligés à penser par la situation et pour la situation.

Mais l'*empowerment* n'est pas le moins du monde restreint aux processus de décision. Que n'a-t-on glosé, disserté, ricané à propos de ces groupes de femmes qui, dans les années 1970, ont appris qu'il leur fallait, parfois, se réunir « sans hommes » ! On les nomma « sorcières », et c'était une insulte,

mais, de fait, elles accomplissaient là, sans le nommer, le premier geste des sorcières : tracer le cercle, créer l'espace de protection nécessaire à la pratique de ce qui expose, de ce qui met en risque pour transformer. Inlassablement, dans ces groupes, toutes écoutaient chacune raconter une histoire personnelle qui était jusque-là le trésor secret, intime, de ses souffrances privées. Et il ne s'agissait pas de dénoncer, puisqu'elles étaient entre elles, mais d'assister, au sens fort, à la venue à l'existence d'une version nouvelle de ce qui leur était à toutes arrivé. Il s'agissait de participer à un événement dont la pensée, le « devenir capable de penser ensemble » ce que chacune avait cru unique, honteux, inavouable, était l'enjeu.

Non pas, il faut y insister, sur un mode théorisé, réflexif au sens où la réflexivité traduit une mise à distance. Mais réflexif certes, au sens où un son se réfléchit de corps vibrant en corps vibrant, où l'on n'a plus à savoir qui est la source du son et qui le répercute, sur un autre mode, avec d'autres tonalités. Non pas le triomphe du même, au sens où ce même désignerait un objet bien défini, une matière à théorie, mais la création d'une question qui transforme. Ces réunions de femmes féministes sont associées à ce qui, parfois, est entendu comme un slogan : « Le personnel est politique. » En tant que slogan tout terrain, il s'agit de quelque chose d'assez terrifiant, comme tous les jugements tout terrain. À l'intérieur des cercles de femmes, il s'agissait d'un devenir, d'une recreation de la puissance de penser et d'agir là où n'existaient jusque-là que des victimes.

Nous pouvons, maintenant, être plus précis et distinguer à partir de ces deux exemples ce qui oppose les techniques d'*empowerment* et les techniques psychosociales usuelles, qui suscitent l'adhésion. Ces dernières ressemblent (faussement) aux techniques dites matérielles, car elles prétendent valoir pour tous, c'est-à-dire devoir leur efficace à une définition de l'humain d'allure scientifique, mais qui l'expliquera toujours en termes de soumission, de faiblesse. Il est d'ailleurs assez extraordinaire que plus une description nous caractérise comme soumis (à nos gènes, nos circuits neuronaux, nos

idéologies, nos systèmes de domination, notre position dans le champ social, notre inconscient, nos croyances culturelles, etc.), plus elle semble « scientifique ». En contraste, une technique d'*empowerment* ne se présente pas comme dérivant d'une théorie qui la légitimerait. Elle s'expérimente, et ne vaut que dans la mesure où elle est efficace, où elle rend possible ce qu'elle ne peut pourtant expliquer : l'événement d'un devenir capable de penser et sentir sur un mode qui échappe aux généralités demandant l'adhésion.

C'est pourquoi convient à ces techniques le qualificatif un peu méprisant qui est parfois réservé aux techniques dites « préscientifiques » ou « non scientifiques » : ce sont des « recettes ». Ce que l'on reproche en effet usuellement aux recettes, c'est qu'elles n'ont pas le pouvoir d'expliquer pourquoi elles « marchent » dans des termes qui transcendent la situation où elles « marchent » : elles n'ont pas le pouvoir de décrire une situation sur un mode immédiatement généralisable à d'autres situations. En d'autres termes, les recettes sont toujours « minoritaires ». Mais c'est précisément pourquoi elles peuvent faire relais (ou être volées) : chacune ne peut être empruntée qu'à être reprise, réinventée, modifiée, ou, si l'on tente une autre recette, interrogée pour apprendre à quoi il convient de faire attention.

Nous devons donc reformuler notre énoncé. La création politique, le peuple des relayeurs, appelle une culture des recettes, inassimilables à des théories. Des recettes qui pourraient bien être ce qu'un groupe qui expérimente devrait se rendre capable de raconter, sur un mode pragmatique, intéressé tant par les succès que par les échecs, afin qu'elles catalysent les imaginations et fabriquent une expérience « de milieu » qui évite que chaque nouveau groupe ait à « tout réinventer ».

Il ne faut surtout pas s'y tromper. Qui dit recette ne dit pas technique molle, technique de second ordre. Si les recettes d'*empowerment* ne renvoient pas à une théorie qui les justifierait, c'est parce que la question de la justification est une

question pauvre par rapport à ce que désigne leur réussite, l'événement d'un devenir. De telles recettes n'expliquent pas, elles ne visent pas, à la manière d'un protocole expérimental, à assurer la reproduction de ce qu'il s'agit de réussir, ni non plus à définir cette réussite à partir des conditions qui la rendraient reproductible. Un événement n'est pas reproductible, mais il est possible d'explorer les possibilités de l'amener à se répéter. Les recettes d'*empowerment* correspondent à un art de la répétition, chaque fois différente et chaque fois risquée.

À la répétition de l'événement convient une forme de « rendre grâce », qui la protège de sa transformation en droit. Et « protéger » les techniques d'*empowerment* est d'autant plus nécessaire que le terme est, de fait, déjà déshonoré. Nous l'avons noté, on parle aujourd'hui d'*empowerment* lorsqu'il s'agit de sommer les « faibles » de « se motiver », de « se responsabiliser », de « s'activer », d'accepter qu'il n'est pas de droits sans devoirs. Et on en parle aussi lorsqu'il s'agit de détruire encore un peu plus ce qui fut politiquement construit, c'est-à-dire de détricoter les procédures « lourdes et conservatrices » qui entravent la possibilité que les « véritables acteurs » d'une situation profitent au mieux des opportunités qu'elle leur offre. Que s'épanouissent les mille fleurs des transformations décidées par ceux qu'elles concernent ! Que partout se réunissent les « parties intéressées », les *stakeholders*, enfin libérées des contraintes étatico-administratives ! Qu'elles se mettent d'accord au mieux de leurs intérêts respectifs, qu'elles se mobilisent pour le bien de l'entreprise, de l'école, de l'université, de l'hôpital, du quartier, etc. Le marché jugera.

Oser néanmoins défendre ce mot, *empowerment*, c'est s'engager contre la sorcellerie au lieu d'en subir les effets de capture, de déplorer le détournement ou, pire, de le justifier en diagnostiquant par où l'*empowerment* était effectivement vulnérable à la capture. Mais pour cela, il faut employer des mots qui résistent à la prise, qui ne puissent être prononcés impunément par un cadre de l'OMC ou par un patron.

Le mot « magie » est de ceux-là. Comme l'écrit la sorcière néopaienne Starhawk³, prononcer le mot magie est déjà un acte de magie : le mot fait épreuve, compromet, expose au ricanement. Il force à sentir ce qui, en nous, se cabre, et qui est peut-être précisément ce qui nous rend vulnérables à la capture. C'est pourquoi nous avons décidé d'exposer nos lecteurs et lectrices à une dernière épreuve, et de nous exposer ce faisant aussi nous-mêmes : tenter de prendre au sérieux ces Américains et Américaines qui se sont baptisés eux-mêmes « sorcières néopaiennes⁴ » et ont cultivé l'héritage des techniques de l'action non-violente sur un mode qui conjugue « résister à la capture » et « apprendre à rendre grâce ».

3 STARHAWK, *Femmes, magie et politique*, op. cit., p. 39.

4 *Witches* en anglais n'est pas sexué. Il y a des hommes *witches*, ce dont il faudra se rappeler lorsque nous parlerons de « sorcières ».

Si la singularité du capitalisme est d'être un « système sorcier sans sorciers », lutter contre un tel système impose de rendre visibles, sensibles ses procédés. Et de ne jamais lui abandonner ce qu'il a capturé, comme si l'opération de capture constituait un jugement de vérité. On ne dira pas : « Cela a été récupéré, c'était donc récupérable. »

Et on le dira d'autant moins lorsqu'il s'agit de la société de contrôle d'engagement ou de motivation, c'est-à-dire d'automobilisation sans fin, qui se profile aujourd'hui, où le travailleur doit s'investir corps et âme, où le chômeur doit être prêt à accepter n'importe quoi — parce que, sans travail, il reconnaît n'être qu'un mort-vivant. Car ce qui est « récupéré » alors est bel et bien ce dont la notion de « force de travail » traduisait seulement l'achat pour un temps déterminé : c'est le travail vivant lui-même, voire ce que l'on appelait l'« âme » au temps où l'on savait encore parler des « voleurs d'âme ». Il ne s'agit plus d'un pseudo-contrat — ton temps de travail contre un salaire —, mais d'une capture « corps et âme ».

Lorsque réussit une opération de capture, on apprendra donc bien plutôt à hurler, à pleurer, à trouver des mots qui montent comme des lamentations pour dire ce déshonneur, pour le transformer en force qui oblige à penser/sentir/agir. C'est parce que les sorcières activistes contemporaines ont appris cet art (ou *craft*) de la transformation qu'elles nous importent, que nous nous en faisons ici le relais.

On pourrait dire, à la manière de Deleuze à propos de la gauche et de la droite, qu'il y a, entre l'art de ces sorcières et le travail des petites mains capitalistes, une différence de nature bien plus qu'une opposition. L'opposition est parfaitement compatible avec une certaine homogénéité, et par exemple celle de la soumission aux dilemmes incontournables qui s'installent dès que nous raisonnons comme si nous étions la tête pensante de l'humanité. L'art des sorcières est celui d'une résistance à cette soumission, une résistance aux « Il faut bien » dont les petites mains feront un principe de légitimité. C'est de cet art que témoigne le fait que les textes de Starhawk, mis sur le Web à partir de Seattle, ont été traduits un peu partout de manière spontanée¹. Comme s'ils possédaient cette vertu de catalyse existentielle dont parlait Guattari. Comme s'ils faisaient penser et sentir sur un mode que l'on a envie de propager parce qu'on a fait l'expérience de leur efficacité, celle d'un antidote contre les dilemmes empoisonnant le possible né à Seattle.

Cet art, les sorcières l'ont appris au moment de la plus grande détresse, lors de l'élection de Ronald Reagan en 1980. C'est alors que s'est produite la mutation d'une tradition (re)née en Angleterre et exportée en Californie, la tradition Wicca². Celle-ci est devenue champ d'expérimentation,

1 Une partie de ces textes a été rassemblée dans STARHAWK, *Parcours d'une altermondialiste. De Seattle aux Twin Towers, Les Empêcheurs de penser en rond*, Paris, 2003. Tous ont été traduits de manière bénévole.

2 Le mouvement Wicca a redécouvert-ressuscité-réhabilité les sorcières diabolisées par leurs persécuteurs chrétiens. Et a recréé leurs rites adressés à une

cultivant l'art des rituels susceptibles de donner aux héritiers et héritières des luttes féministes, non-violentes, anti-impérialistes, écologistes la force de résister à l'épreuve. Les recettes sorcières ont ainsi été réinventées sur un mode politique : tout en conservant leur capacité à en appeler explicitement à ce qui ne relève pas de la bonne volonté, mais de l'événement qui rend capable de penser et de sentir. Alors qu'un système sorcier peut fonctionner sans sorciers qui se reconnaissent tels, ceux et celles qui ont fait le choix de se nommer sorcières et activistes ont posé l'hypothèse que lui résister, apprendre à lutter contre lui imposait de retrouver-réinventer d'anciennes ressources dont la destruction a peut-être contribué à notre vulnérabilité. Et dont la disqualification qui ratifiait la destruction au nom du progrès, a fait notre vulnérabilité.

Se nommer « sorcières » fait partie de cet apprentissage. Cruciale, de ce point de vue, fut l'expérience de certain(e)s, venu(e)s défendre des populations *natives*, indiennes, menacées, et qui se sont vu demander : « Vous êtes bien gentils de nous aider, mais qui êtes-vous, d'où venez-vous ? » Question à laquelle ne pouvaient répondre ceux et celles dont la lutte (féministe, non-violente, anti-impérialiste) n'avait que des mots tout terrain, dénonçant l'injustice et l'oppression. Car ces mots annulaient l'autre qui posait la question, lui disaient : « Pour moi, vous êtes n'importe qui, c'est l'injustice et l'oppression dont vous êtes victimes qui m'amènent ici. » Mais aussi question terrible pour ceux et celles qui venaient chercher la sagesse spirituelle des Indiens, une voie de salut par conversion.

Se nommer « sorcières », alors, c'était apprendre à se présenter sur un mode qui fasse exister la dernière grande éradication qui n'ait pas concerné les peuples colonisés, mais le lieu

Déesse Terre, puissance immanente qui fut appelée parmi les hommes Artémis, Astarté, Athéna, Mélusine, Isis, Cerridwen, Brigid, Hécate, Lilith. Et bien d'autres noms.

même où s'inventait le capitalisme. C'était *reclaim*³ l'héritage des vaincues, de celles que notre compassion pacifiante, psychologisante — les malheureuses vieilles inoffensives, victimes de la superstition — déshonore aujourd'hui encore de manière routinière. S'affirmer néopaïennes, c'était rappeler (païen signifie d'abord paysan) que ce qui fut vaincu et détruit, en même temps que les sorcières, furent les communautés paysannes, celles dont l'existence dépendait des *commons* dont elles furent expropriées.

Les mots inventés par les sorcières contemporaines proclament moins les revendications légitimes, les justes luttes, les droits inaliénables, qu'ils ne font exister la déchirure du monde, sa douleur et les forces, petites, obstinées, qui seules, comme les herbes qui poussent aux moindres interstices, sont capables de disloquer le ciment, de faire craquer le béton⁴. Et pour se rendre capables de tels mots, elles ont dû, comme les féministes et à leur suite, apprendre à se penser elles-mêmes sur un mode qui dise cette déchirure, et qui dise aussi la joie du pouvoir qui monte et revient, dont nul n'est propriétaire parce qu'il ne peut être approprié — seulement « reconquis ».

Reclaim est le mot dont peut-être Guattari manquait lorsqu'il parlait de « reconquête ». Au plus loin de *reconquista*, croisade contre les forces du mal, ce mot associe irréductiblement guérir et se réapproprier, réapprendre et lutter. Non pas dire « C'est à nous » (cf. le triste slogan « Tout est à nous, rien n'est à eux »), non pas se penser victimes, mais devenir capables d'habiter à nouveau les zones d'expérience dévastées.

Nous ne sommes pas des sorcières, et ce n'est pas de la déesse à laquelle en appellent les rituels des sorcières que nous pouvons nous faire le relais. En revanche, nous voulons tenter d'apprendre à partir de l'épreuve qu'elles nous proposent. Et

3 À la fois « conquérir » et « récupérer », selon le dictionnaire.

4 STARHAWK, *Parcours d'une altermondialiste*, op. cit., p. 32.

plus particulièrement à partir du dilemme incontournable que nous pourrions être tentés de leur opposer. Car nous ne « croyons plus » aux forces surnaturelles, et nous ne voulons pas, surtout pas, adhérer à une « foi qui sauve ». Le capitalisme n'aura-t-il pas gagné si l'on doit conclure que, pour résister à son emprise, il faut se fabriquer une religion ? Que nous devons délibérément nous soumettre à des pratiques dont le but serait de refermer nos yeux enfin ouverts, « désabusés » ?

Si l'on pouvait identifier les sorcières néopaiennes à une « vraie » tradition, authentique, tout irait bien, car nous avons pris l'habitude de tolérer la survivance des traditions, voire d'en respecter la sagesse immanente. L'épreuve tient au caractère « fabriqué », expérimental de leurs rituels et à l'indécidabilité à laquelle ils nous confrontent. Si l'on pouvait dire qu'elles « croient » en leur déesse, que leurs rites expriment la croyance, la question serait résolue, au sens où nous pourrions les mettre à distance confortable, expliquer ce qu'elles font par des croyances que nous ne partageons pas. Or, ce qu'elles nous présentent ne se laisse pas identifier à une croyance.

Si on leur disait : « Mais votre déesse n'est qu'une fiction », elles souriraient sans doute et nous demanderaient si nous sommes de ceux qui croient qu'une fiction est sans pouvoir, ou que derrière toute fiction se dissimule quelque chose qui devrait pouvoir être explicité en termes acceptables, scientifiques, rationnels ou intellectuellement fiables. Quelque chose qui rassure. Et voilà que cette exigence d'être rassurés nous met du côté des croyants, de ceux qui croient pouvoir faire le tri, pouvoir séparer les « vraies » causes de ce qui ne serait que superstition, de ce qui ne renverrait qu'à un ensemble de causalités de type psychologique, ces causalités qui expliquent toujours la faiblesse, jamais le devenir.

Ce qui met mal à l'aise, ce qui est difficile à accepter, c'est que les sorcières sont pragmatiques, radicalement pragmatiques : de vraies techniciennes expérimentatrices,

expérimentant sur les effets et les conséquences. Nous avons l'habitude de chercher « derrière » la technique ce qui la justifierait, ce qui garantirait... mais garantirait contre quoi ?

C'est là que peuvent se précipiter toutes les raisons pour lesquelles nous sommes mal à l'aise, tentés d'en demander plus. Ces raisons, depuis les généralités concernant la crédulité humaine jusqu'aux précédents historiques catastrophiques (les nazis, les sectes, etc.), sont respectables, mais elles peuvent également être des poisons. Et elles sont des poisons dès qu'elles sont produites pour protéger d'autres personnes que ceux et celles qui objectent et qui, le plus souvent, se considèrent eux-mêmes, elles-mêmes, comme autosuffisants, n'ayant nul besoin de telles fariboles suspectes. Pour protéger des personnes qui sont jugées « faibles » puisqu'elles éprouvent, quant à elles, le besoin de ces fariboles.

Et c'est en référence à ces « autres », définis par leur vulnérabilité, que ceux et celles qui objectent et demandent des garanties se récrieront : « Mais ce serait ouvrir la porte à... » Et ne pourront accepter qu'une proposition pragmatique soit sans au-delà, sans autre réponse à leurs objections que celle qu'appelle toute recette, quelle qu'elle soit : la nécessité de « faire attention ».

Les sorcières néopaiennes ont appris que la technique, ou l'art, le *craft* qu'elles nomment magie n'est pas d'abord ce qu'il s'agit de retrouver, au sens de secret authentique. C'est ce qu'il s'agit de *reclaim*, de réactiver. Et cela en conservant le savoir de ce qu'un tel art impose de faire attention, de se protéger, c'est-à-dire d'abord et surtout de ne pas se penser autosuffisant. Elles ont (ré)appris la nécessité de tracer le cercle, de créer l'espace clos où puissent être convoquées les forces dont elles ont un besoin vital.

Les forces dont auraient certainement besoin les « usagers », s'ils doivent résister à la tentation de confondre usage et utilisation. Dont ont peut-être besoin les nomades *hackers*, lorsqu'ils pensent la prise contre l'appropriation, mais font l'économie de ce que « prendre » implique « recevoir ».

Les forces dont savent qu'elles ont besoin les associations d'alcooliques anonymes, qui ont découvert que quiconque pense qu'il peut s'en tirer tout seul face à l'alcool, par la puissance de sa volonté propre, sera toujours vaincu. Le combat contre l'alcool commence non pas par la reconnaissance de sa propre faiblesse, à quoi répond le mot d'ordre « Sois fort ! », mais par la reconnaissance de l'impossibilité de s'en tirer tout seul, parce que l'on a affaire à un pouvoir d'autant plus redoutable que l'on tente de s'y soustraire, un pouvoir auquel il faut apprendre à s'adresser. « Alcoolique un jour, alcoolique toujours » est l'affirmation requise pour nouer avec l'alcool d'autres relations.

Peut-être toute création politique a-t-elle besoin que ceux et celles qu'elle réunit sachent faire exister le fait qu'ils ont besoin d'aide afin que la situation les oblige à penser/sentir. Le cercle de la pragmatique sorcière est une réponse à ce besoin. Il fait exister une situation sur un mode irréductible à la « libre expression » des opinions individuelles.

Tracer le cercle, c'est fabriquer une clôture, une séparation, l'espace d'une expérience irréductible à la psychologie individuelle, et qui met bien plutôt en cause ceux qui se nomment individus : tous ceux, toutes celles qui sont réunis, grandes gueules ou anxieux, paranos ou plaintifs, semeurs de merde ou assoiffés de bonne entente, sont d'abord et également « infectés », « empoisonnés », quoique sur des modes différents, et tous ont également besoin de ce qu'aucun d'entre eux ne peut produire seul.

Cependant, à la différence de celui des alcooliques anonymes, le cercle, ici, n'a pas pour vocation d'apprendre un autre mode de relation avec ce qui vous a capturé, afin de pouvoir, hors du cercle, retrouver une vie « normale ». À la différence de celui des scientifiques, il ne se définit pas contre un monde qu'il s'agirait ensuite de conquérir et convertir. À la différence de celui des féministes et des non-violents, il n'inclut pas que des protagonistes humains. Ce qui y est convoqué, celle qui, disent les sorcières, « revient » est celle à

qui l'on rendra grâce pour l'événement qui rend capable de s'ouvrir et d'apprendre. Qui rend capable de sortir et de rencontrer autrement ce qu'il a fallu, d'abord, mettre dehors. Honorer la déesse, c'est apprendre à la fois à fermer et à faire exister à l'intérieur le « cri » d'un monde qui demande que l'on apprenne comment le rejoindre.

Sortir, disent-elles, pour « faire le travail de la déesse », un travail que la déesse ne leur dicte pas, dont le sens est produit à chaque fois, ici et maintenant : non pas au nom d'une théorie, de mots d'ordre abstraits, mais avec la liberté de l'opportunisme. Un très beau mot, « opportunisme », puisqu'il désigne le sens, qui est une force, de ce qui est opportun, de ce qui convient à une situation, le sens de *cette* situation « concrète », accompagnée du halo de ce qui peut devenir possible. Un mot détruit par ceux qui veulent que ce soit une théorie qui guide l'action et garantisse les choix sans avoir à produire la force de les penser.

Nous, qui ne sommes pas sorcières, pouvons entendre la manière dont elles invoquent cette déesse immanente à laquelle il ne s'agit pas de croire, mais à qui sont attribués les pouvoirs du changement : « Elle change tout ce qu'elle touche, et tout ce qu'elle touche change⁵. » Cette ritournelle⁶ a pour efficace de lui attribuer le pouvoir du changement, pour ne pas, surtout pas, se l'attribuer à soi-même ; d'honorer le changement comme création, au lieu d'en faire

5 STARHAWK, *Femmes, magie et politique*, op. cit., p. 126.

6 Nous empruntons le mot à Deleuze et Guattari qui, dans *Mille Plateaux*, nomment ritournelle ce qui, à la fois, ferme, crée un « chez soi », et suscite le mouvement de sortie. Dans le chapitre « De la ritournelle » sont distinguées les ritournelles romantiques, où il s'agit de rejoindre les forces de la terre, du natal et du peuple, et les ritournelles « cosmiques », qui captent et rendent perceptibles des forces « non visibles », « non pensables », irréductibles à une identité mythique. Et Deleuze et Guattari soulignent que cette distinction est de la technique, rien que de la technique (p. 422). Peut-être pourrait-on dire que la manière dont la tradition Wicca a été réinventée, transformée en technique expérimentale de résistance au capitalisme témoigne quant à elle d'une étrange mise en indécidabilité entre terre et cosmos.

quelque chose de « naturel » : tu n'as qu'à parler, si tu as quelque chose à dire ; et de résister au jugement devenir capable de discerner par où un changement peut passer.

« Faire le travail de la déesse », c'est à la fois apprendre à saisir les opportunités, par où un changement peut passer, et apprendre à « laisser à la déesse » ce qui n'appartient à personne. La déesse n'est pas « surnaturelle », elle ne « sait pas mieux », elle ne tient pas lieu de théorie et ne fait pas référence dans une argumentation. L'efficace propre aux recettes qui la convoquent est la capacité de résister aux manières de parler qui attribuent à ceux et celles qui luttent la responsabilité écrasante, désespérante, de concevoir une action « à la hauteur ».

Il ne s'agit pas de refuser — confiance idiote — le sentiment de la démesure entre ce dont on est capable et le savoir que « tout devrait changer », mais de l'accueillir précisément dans sa démesure : refuser que quiconque en fasse un argument, une arme, un instrument de mobilisation à vocation majoritaire, toujours majoritaire, et balaye les possibles précaires au nom de l'urgence globale.

« Les cercles se font et se défont », disent les sorcières, ce qui signifie deux choses indissociables : aucune situation n'est, en elle-même, décisive, autorisant le jugement et le tri ; et toute situation peut être délibérément, expérimentalement, collectivement « fabriquée » de manière à éviter de lier sa vérité à un *modus moriendi*, à une manière de prouver par la mort que l'on était bel et bien élu. Tout cercle est l'exploration d'un *modus vivendi*, ce qui permet de vivre cette situation sur un mode tel que, si elle se défait, ceux et celles qui auront participé à sa fabrication en sortent plus vivants, ayant appris et capables d'apprendre à d'autres ce qu'ils ont appris, capables de participer à d'autres cercles, à d'autres fabrications.

Aucun relais n'a le pouvoir de définir la manière dont il sera repris, mais il appartient à la sagesse « écosophique » des sorcières néopaiennes de tendre le relais en n'en appelant à rien d'autre qu'à ce à quoi oblige la situation. Starhawk

écrivait, après Gènes, à propos de la répression violente et de la tentation d'en rendre responsables les anarchistes du Black Block : « Je veux gagner cette révolution. Je ne pense pas que nous ayons les moyens écologiques et sociaux d'en mener une autre si celle-ci échoue. Et les chances de la gagner sont si minces que nous ne pouvons pas nous permettre d'être quoi que ce soit d'autre qu'intelligents, bons stratèges et unis les uns avec les autres⁷. » Face à l'urgence, nous ne pouvons pas nous permettre quoi que ce soit d'autre qu'apprendre à penser, contre la tentation de laisser le sentiment de l'urgence nous dominer.

La proposition sorcière ne demande pas la conversion de ceux et celles à qui elle s'adresse. Lorsque les sorcières s'adressent aux autres, elles ne font, somme toute, que relayer, répercuter — catalyse existentielle — la question qui les a elles-mêmes transformées. Elles nous disent leurs recettes et nous demandent : « Et vous, d'où puisez-vous vos capacités de tenir et d'agir ? Comment réussissez-vous à créer les protections que nécessite le milieu empoisonné où nous vivons tous ? Qu'est-ce qui vous protège contre la vulnérabilité dont l'ennemi commun n'a cessé de profiter ? Comment faites-vous ? Qu'avez-vous appris ? »

Et c'est parce qu'il ne s'agissait pas de conversion mais de commerce — échange de « bons procédés » — que nous avons fait l'expérience, sans culpabilité mais avec perplexité et un certain effroi, de la pauvreté de nos réponses, et de la nécessité de lutter contre ce qui empoisonne les espaces où pourraient se créer ces réponses. C'est ce qui nous a « obligés » à tenter d'adopter la position de jeteurs de sonde.

⁷ STARHAWK, *Parcours d'une altermondialiste*, op. cit., p. 110.

Surtout ne pas conclure

Dans un de ses messages postés sur le site <www.anticapitalisme.net>, Patlotch posait la question qui est celle de tout essai pragmatique : « Il serait bien de savoir jusqu'où *ça passe ou ça casse*, puisque selon le cas, cela ferme ou cela ouvre à l'écoute, à la perception et à l'éventuel intérêt pour chacun de ramasser ce qui est ici jeté. »

Question qui nous a accompagnés tout au long de la composition de ce texte, mais qui ne nous a pas empêchés de prendre des risques que la prudence aurait conseillé d'éviter. Terminer avec les sorcières, par exemple, nous expose, et nous le savons, à la conclusion : c'est donc cela, le modèle qu'ils proposent, ce vers quoi ils nous menaient subrepticement. Ça a cassé : fin de non-recevoir.

Ceux et celles pour qui cela aura « passé » auront peut-être saisi que c'est à peu près le contraire : pour faire exister le défi pragmatique, qui va à l'encontre de toutes les garanties théoriques, nous avons ressenti le besoin de fabriquer ce qui constitue une véritable épreuve pour nos habitudes de pensée. Il s'agissait d'aller jusqu'au point où la lucidité critique — à

laquelle nous sommes autant que quiconque attachés — se trouve mise au défi de diverger de son double triomphaliste, l'esprit critique. Et on ne peut atteindre ce point sur le mode que les philosophes appellent généralement réflexif, réfléchissant sur soi-même, portant la lumière critique là où régnait encore une assurance obscure. Car un tel mode réflexif fait de nous, encore et toujours, la tête pensante, celle qui affronte les dilemmes ultimes sans jamais s'interroger sur ce qui la nourrit, s'attribuant à elle-même une force dont elle témoigne alors sans savoir l'honorer.

Cela a l'air, ainsi écrit, très mystique, alors que c'est très pratique (comme toute mystique, de fait). Ce qu'il s'agit d'honorer n'est pas ici en question — ce peut être aussi l'espoir de ceux qui sont morts en en appelant à l'avenir, c'est-à-dire à nous dont dépend qu'ils soient ou non morts pour rien. En revanche, et c'était la difficulté propre de notre texte, difficulté d'écriture, difficulté de lecture, l'épreuve désigne l'idée même qu'il faudrait honorer, nourrir ce qui nous nourrit, ne pas le définir comme « bon pour tous ».

Notre texte est difficile parce qu'il devait, à chaque pas, contrecarrer la possibilité que cela passe « trop facilement », avec l'idée par exemple que toutes ces histoires de sorcellerie et d'*empowerment* peuvent bien être utiles « psychologiquement », mais que c'est bon pour les autres qui ont besoin d'une telle aide. Pour que cela ait une chance de passer comme il fallait que cela passe, il fallait prendre le risque que cela casse.

Une autre difficulté est que nous n'avons répondu à aucune des questions qui font l'actualité, et que nous n'avons déployé aucune grande perspective d'avenir. Nous ne pouvons pourtant ignorer, nous qui nous sommes présentés comme faisant partie des héritiers de Seattle, les hésitations et le désarroi qui rongent cet héritage, et dont les charognards, les spécialistes de l'analyse *post mortem*, tirent déjà les indépassables leçons.

Nous n'avons pas donné notre « avis » sur des sujets qui déchirent, comme par exemple la condamnation portée contre la « loi française sur le voile » au Forum social européen de Londres en novembre 2004. Ou la présence de Tariq Ramadan à ce forum. Cela ne signifie pas que nous jugions insignifiantes ces questions qui déchirent. Mais que ce qui importe pour nous est la différence à faire entre un mouvement d'opinion — l'opinion a toujours une opinion sur tout — et un mouvement qui sache faire attention à la différence entre les questions qu'il subit et celles qu'il réussit à (re)créer. Apprendre à nous défendre contre les problèmes tout faits, à résister aux mobilisations, pour ou contre, a été un de nos leitmotivs.

Faisons attention, c'est la supplique des jeteurs de sonde. Et il ne s'agit pas seulement de supplier qu'on les écoute « eux », comme si ce rôle était attribuable à certains sur un mode spécifique. Certes, l'artifice — celui d'une intervention comme la nôtre ou celui que mettent en place les techniques d'*empowerment* — passe par la tenue de rôles. Mais ces rôles sont aussi bien des manières de faire tenir ensemble, sous tension, des dimensions qui appartiennent à l'expérience de chacun. Les jeteurs de sonde ne s'adressent pas à d'autres qui ne sauraient pas faire attention, ils ne peuvent être entendus que dans la mesure où ce « savoir faire attention » appartient à tous, quoi qu'il soit le plus souvent renvoyé, dans notre monde, à des qualités « psychologiques » privées, ces qualités que l'on attribue de manière privilégiée aux femmes.

Si nous avons si souvent mis en cause la notion de « théorie », c'est précisément dans la mesure où elle correspond le plus souvent à l'économie du « faire attention », à un principe de jugement *a priori* séparant ce qui doit guider la pensée et ce qui peut être rejeté dans l'anecdote. Ce faisant, nous nous sommes encore une fois exposés, cette fois à l'accusation d'empirisme anti-intellectuel. Il n'y a pourtant rien de plus exigeant, intellectuellement, affectivement et

imaginativement, que le processus de création d'un problème, surtout si ce processus doit être politique, c'est-à-dire collectif.

La théorie, *telle que nous la mettons en cause*, est ce qui permet de faire l'économie de ce processus, comme aussi de l'apprentissage de ce qu'il demande et de ce à quoi il oblige. L'économie qui permet de mobiliser. Et là encore, cela peut casser, car une réponse est prévisible : la création politique à laquelle nous en appelons à tous les niveaux n'a-t-elle pas besoin de la paix ? Ne sommes-nous pas en guerre, aux prises avec quelque chose qui est capable de détruire d'un revers de la main tous les montages subtils et précaires que nous aurions élaborés ? N'est-ce pas une dangereuse utopie que de rêver de paix en temps de guerre ?

Ceux et celles pour qui ce que nous avons tenté aura « passé » auront senti le piège. Et s'ils l'ont senti, c'est dans la mesure où nous aurons réussi à créer une résonance avec l'expérience qu'ils ont sans doute subie de toutes ces situations où la référence à la guerre a fabriqué des otages, a dévoré ceux qu'elle mobilisait. Et a fini par les convaincre qu'il n'y avait rien à faire, à les soumettre au « il faut bien ».

Nous parlons au présent, sous l'épreuve du présent de cette année 2004, inscrite avec d'autres dans cette guerre de type nouveau entamée depuis plus d'un quart de siècle. Notre obsession pour le pouvoir du « il faut bien » ne nous aurait sans doute pas habités à l'époque où le capitalisme pouvait se parer des charmes du progrès, où les alternatives qu'il ne cessait de construire pouvaient être décrites comme conditions du progrès.

Les réputer « infernales », leur opposer la création politique, c'est se situer après la rupture du charme, au moment où nous sommes forcés à affronter le fait que la construction peut continuer de plus belle sans le soutien du progrès. Nous ne dirons pas que le capitalisme montre son vrai visage — nous ne pensons pas qu'il ait de visage —, mais nous sommes contraints de rompre non seulement avec toute ambition de type « pédagogique », mais aussi avec l'ensemble

des économies de pensée que permettait le progrès. S'il y a un avenir digne de ce nom, il ne pourra se résumer à l'appropriation, par ceux qui en sont les véritables producteurs, des fruits du progrès.

Lier, comme nous l'avons fait, l'emprise capitaliste à la fabrication de petites mains capturées par un « il faut bien », qui est devenue une fin en soi, c'est donc tenter de la penser non dans sa vérité théorique, mais au présent. Il ne s'agit pas de définir, mais de proposer un mode de prise. Et ce mode de prise a pour première caractéristique d'avoir un besoin vital du « faire attention », à cultiver même en temps de guerre, surtout en temps de guerre. Rien de ce que nous avons proposé ne peut tenir sans cela. Ainsi, nous savons que « nommer les petites mains » peut mener aussi bien à un nouveau mode de dénonciation qu'à un nouveau mode de culpabilisation. Et que parler d'*empowerment* à une époque où ce mot sert de bannière à toutes les entreprises de démantèlement que l'on peut rassembler sous le sigle « néolibéralisme », c'est nous exposer à l'accusation de faire le jeu de l'adversaire, d'affaiblir les résistances collectives aujourd'hui plus indispensables que jamais.

En d'autres termes, nous avons bel et bien besoin que ceux et celles qui nous lisent « pensent », car nous avons donné à l'esprit critique l'embarras du choix quant à la corde pour nous faire pendre. À moins qu'il n'en prenne même pas la peine, atterré que nous ne trouvions rien d'autre à opposer au capitalisme qu'une magie rendant quasiment tautologique l'accusation d'« illusionnisme ».

Nous devons faire le pari de cette mise en vulnérabilité si nous voulions nous adresser à ceux et celles qui nous lisent en appelant à leur force, et non dans la connivence avec ceux qui se définissent eux-mêmes comme forts mais brandissent la faiblesse des « autres » à la manière d'un instrument de censure et d'autocensure. C'est le grand mot du pragmatisme : « faire confiance » sans avoir confiance pour autant, faire confiance au sens où c'est le « faire » qui compte, le processus qui ne peut réussir que s'il suscite ce dont il dépend.

Et donc, surtout ne pas conclure, car la conclusion appartient à ceux et celles pour qui cela a réussi, pour qui cela a pu passer, parce que les mots que nous leur avons proposés les ont aidés à faire confiance en ce qu'ils sentaient déjà.

Postface

Puissance et générosité de l'art du « faire attention » !¹

par Anne Vièle

En 1999, souvenez-vous, de Seattle nous venaient des nouvelles inhabituelles, des milliers de personnes criaient ensemble : « Un autre monde est possible ! » Au lieu de « croissance économique », « développement », « révolution des nouvelles technologies », « rationalisations », les médias parlaient certes de choses déjà connues — solidarité, paix, non-violence, écologie, etc. —, mais aussi de la possibilité d'un autre monde, et on introduisait ces nouveaux termes avec lesquels nous avons appris à vivre : « antimondialisme », puis, plus récemment, « altermondialisme ».

Ce livre, que je viens de lire et dont j'aimerais parler avec vous, n'est pas encore un de ces livres sur le mouvement altermondialiste — les auteurs n'en sont pas, comme beaucoup d'entre nous. Ce livre est celui de gens qui, comme moi, nous peut-être, ont été agréablement surpris d'entendre de nouveau cette phrase : « Un autre monde est possible ! » Autre

¹ Ce texte a été écrit pour et avec tous mes propriétaires.

chose que : « Que veux-tu, c'est le système, il faut bien faire avec. »

Mais ce n'est pas tout : dans ce livre, il n'y a pas de solution, de proposition d'un autre monde pour lequel il s'agirait maintenant de lutter. Car les auteurs, philosophe et éditeur, sont comme nous : ils ne savent pas comment s'y prendre avec ce fameux « système » ! Mais ils sont philosophe et éditeur, les mots c'est leur truc, leur outil, et ils nous proposent de tenter une expérience : puisqu'il s'agit de réfléchir à cette possibilité d'un autre monde, pourquoi ne pas essayer d'autres mots, d'autres savoirs, d'autres manières de s'y prendre ?

Quatre parties dont les titres en disent long : « Que s'est-il passé (à Seattle) ? », « Apprendre à se protéger », « Comment faire prise ? », « Avoir besoin que les gens pensent ». Au fil des pages, des mots assez bizarres en effet (flux réorganisateur mouvant, alternatives infernales, petites mains, sorcellerie, pensée capturée, effroi, prise, interstice, écosophie, *reclaim*), des mots plus connus aussi (capitalisme, progrès, protection, aliénation, apprentissage, connexion, politique, *empowerment*), pour nous accompagner dans la réflexion sur cette question : « Comment faire ? » (si tant est que nous sommes d'accord avec l'idée que le monde dans lequel nous vivons ne tourne pas rond). Et une conclusion au titre des plus étranges — « Surtout ne pas conclure » —, mais au fond assez pragmatique. Il nous rappelle ce que nous savions déjà, la conclusion de tout livre appartient à chaque lecteur : « J'ai lu ce livre et voilà ce que ça m'a fait, voilà ce que j'ai retenu d'intéressant, etc. »

Pour ce qui me concerne, voici ma conclusion. Ils disent : « Notre texte est difficile, parce que... » Mais j'ai bien envie d'essayer de rendre compte de ma relation à ce qui est dit dans ce livre avec nos mots, ceux que nous utilisons dans les dîners, les bars, les fêtes, les emails...

Tout d'abord, ce livre s'adresse à ceux qui ont entendu quelque chose lors des événements de Seattle. Ce « quelque chose », les auteurs nous proposent de l'appeler un « cri ». Or un cri a la particularité de venir du ventre... Contraction

abdominale, nous sommes dans le ressenti. J'insiste sur ce point, car telle a été mon expérience avec ce livre. Contrairement à d'autres livres qui, à coups de théories, de dispositifs, de plans, dénoncent certes le système, mais d'une façon telle qu'on a envie d'aller se coucher, ce livre-ci m'a tenue éveillée pendant plusieurs semaines. Et il ne s'agit pas de vénérer les auteurs, ce sont juste des dieux et des déesses comme nous, rien de plus. Bref, le monde va peut-être mal, mais l'histoire n'est pas terminée. Et c'est déjà pas si mal !

Que s'est-il passé (à Seattle) ?

Des milliers de gens ont crié « Un autre monde est possible ! » et les auteurs respirent un peu mieux : enfin ! Et moi avec, nous, peut-être... Mais évidemment, tout de suite après, on se pose avec eux la question suivante : oui, moi aussi j'ai entendu, et alors ? Effectivement, ce n'est pas simple. Et pourtant, il s'agit dans ce livre d'hériter de ce cri. Hériter peut se dire : le prolonger, en faire quelque chose. Mais, pour une fois, « en faire quelque chose » ne consiste pas à faire immédiatement un plan gigantesque (incompréhensible et fatigant), une proposition bien pensée d'organisation politique globale, un beau modèle théorique de société bien structurée, un nouveau parti, la définition d'une Cause à défendre ou autre. Au fond, l'idée est assez simple et compliquée à la fois.

Le simple d'abord : le « système » auquel nous avons affaire (qu'on peut appeler société ou capitalisme) est fort de plusieurs siècles de construction, de fabrications diverses, d'expérimentations, de modifications. Il change tout le temps et en même temps donne une impression de construction solide, indémontable, incoûtable, d'autant qu'on est tous dedans : un système, une société, un roc. Constatant cela, pourquoi commençons-nous systématiquement par la fin ? Pourquoi nous imposons-nous comme étant nécessaire (obligé) le fait d'avoir une autre construction d'ensemble à proposer, à

opposer au lieu de commencer localement par des petites propositions, des expérimentations, des actions à notre échelle ? Pas bête comme idée, non ?

Ce qui est compliqué est alors d'inventer de nouveaux mots et de nouvelles pratiques politiques expérimentales, locales certes, mais aussi et surtout connectées entre elles. Connectées, car il est plus facile de faire avec les autres. C'est une chose que 1 000 personnes pensent chacune dans leur coin « un autre monde est possible » ; c'est autre chose quand chacune d'elle sait que 999 autres personnes partagent cette idée. C'est ainsi que je comprends l'importance de la connexion. Se concentrer sur l'invention de nouvelles pratiques, les tester et faire attention aux conséquences veut dire oser être pragmatique. Je cite ici telle quelle la définition du pragmatisme qu'on nous propose dans le texte, il me semble qu'elle se suffit à elle-même : « Le pragmatisme est un art des conséquences, un art du "faire attention" qui s'oppose à la philosophie de l'omelette justifiant les œufs cassés. » Tout n'est pas difficile dans ce livre...

Mais nous sommes coincés ! « Vous voulez augmenter les salaires ? Vous voulez renforcer la législation protégeant les salariés contre les licenciements ? Mais vous allez provoquer la fermeture des usines, accélérer les délocalisations et mettre les gens au chômage », « Le système est comme ça, il faut bien faire avec ! », « C'est con, mais c'est comme ça ! » Je suis presque certaine que des tas d'expressions comme celles-ci vous viennent à l'esprit. Ce sont des expressions appelées « alternatives infernales » dans ce livre. Et, très précisément, le fameux système ou capitalisme fait tout pour nous mettre dans cette situation où nous nous pensons coincés. Au pire, on est désespéré (tout cela est trop compliqué), au mieux on a comme seule solution de dénoncer : « C'est la faute au capitalisme », « Le système est pourri » ou, solution terrible, « Le système est pourri, seule solution : l'exploiter ». Dit comme cela, on est assez impuissant, on a l'impression de n'avoir aucun pouvoir : à quoi bon !

Reprenons donc les choses autrement, ce système a clairement quelque chose à voir avec ce qui nous empoisonne la vie

en nous coinçant avec ses alternatives infernales. Dénoncer, on sait faire, râler aussi, mais dès qu'il s'agit d'agir, de transformer, on est paralysé, on ne sait pas comment s'y prendre, c'est trop compliqué... Mieux vaut aller faire la fête ou partir en vacances — enfin, ceux qui peuvent... Mais au fait, le problème ne serait-il pas mal posé ? Comment poser le problème autrement ?

Pour commencer, au lieu de « système » ou « capitalisme », on nous propose de nommer ce truc qui nous coince et nous empoisonne « flux réorganisateur mouvant » et, plus audacieux encore, « système sorcier » ! Évidemment, ce n'est pas une simplification du problème, bien au contraire, mais le problème n'est pas simple. Regardons tout de même de plus près.

La première proposition (flux réorganisateur mouvant) présente l'avantage d'avoir trois termes au lieu d'un : « flux », « réorganisateur » et « mouvant » au lieu de « système » ou « capitalisme ». Je pense que « flux » nous fait bien sentir cette impression d'ensemble, cela coule partout pareil, le même système en tout point du globe, pour tous, mêmes produits de consommation, même système de management, mêmes postes et un jour peut-être même langue ; « réorganisateur » nous fait sentir le changement, cela se renouvelle, le vocabulaire change, les rôles et les fonctions aussi, cela nous fait aussi sentir la force de ce truc ; enfin, « mouvant » nous fait sentir cette impression d'impuissance, d'être noyé dans le système, pris au piège, enlisé dans le sable. On en revient toujours au même ! « Système sorcier », quant à lui, renforce cette idée d'impuissance, d'envoûtement, mais il a aussi immédiatement suscité en moi un écho : et si tout cela n'était pas si sorcier ?

Or, nous disent les auteurs, ce flux ne tient par tout seul ! Cette grande vague irrésistible, elle est activement, laborieusement fabriquée par une multitude de « petites mains » qui, ensemble, font tenir, maintiennent, entretiennent des connexions, des appareillages, des lois, des règlements, des définitions de postes, des fonctions, des normes, des modes de penser, etc. L'impression d'ensemble ne se fait pas toute seule !

Ce moment du livre est très important. Nommer « petite main » ce qui pose problème et en même temps ce à quoi il faut faire attention n'est pas anodin. En tous les cas, ce mot ne l'a pas été pour moi. Alors que je m'insurgeais contre la présence de ce terme dans le livre, une personne m'a dit : « Mais qu'est-ce qui te chagrine dans l'expression "petite main" ? Moi, ça m'évoque le travail patient et très technique mais indispensable quoique invisible des coussettes des "grandes maisons de couture", qui produisent des sortes d'œuvres d'art qui n'existeraient pas sans ces "petites mains", non ? »

Et pourtant, à y regarder de plus près, j'ai bien l'impression que cette définition presque attendrissante, qui vient en effet du dictionnaire, nous conduit à accepter (un peu trop vite, j'en ai bien peur) comme étant normal que ces coussettes soient invisibles, qu'elles n'aient pas leur mot à dire, qu'elles soient juste au service de l'œuvre d'art ; œuvre produite, elle, par les grandes maisons de couture. « Ne pas penser » nous dit cette définition, agir en cohérence, même si le prix à payer est de devenir invisible ! Car le système, qui pourrait bien avoir inventé cette définition, a besoin de « petites mains » au sens « qui ne pensent pas », « qui ne disent mot » (et pas seulement dans les maisons de couture) pour que le flux réorganisateur mouvant continue de couler.

Or, à y bien réfléchir, il y a de multiples chemins qui mettent dans cette situation de « ne pas penser ». J'en vois au moins quatre (mais il y en a certainement d'autres) : avoir perdu l'habitude, ne pas s'en sentir capable, avoir peur aussi (des conséquences de ses idées) et enfin refuser de penser. Dans ce livre, « petite main » = « refus de penser ». J'ai mis du temps à comprendre comment le sens commun de « petite main » était piégé, car, comme beaucoup d'entre nous qui faisons confiance au sens commun, j'ai laissé de côté le dernier sens : « refuser de penser » ! Or cela change tout, parce qu'alors les petites mains sont précisément ceux et celles qui, en situation, « entretiennent le système », qui refusent toute complication, toute nouvelle proposition, tout ce qui pourrait faire qu'un autre monde

est possible. Tous ceux qui, lorsqu'ils entendent cette phrase, disent en ricanant : « Regarde, ils y croient encore... Quelle naïveté ! » Ce sont aussi par exemple les DRH qui, coincés à leur tour, mettent en place des plans de licenciement sans coup férir, sans prendre le temps de se dire qu'un jour ils pourraient bien être à la place de ceux qu'ils remercient.

Je voudrais insister sur un point difficile, enfin je crois. Il y a un danger ici, celui énorme et facile d'accuser des millions de personnes d'être des petites mains. Personne n'est à l'abri. Il n'y a pas ceux qui sont des petites mains d'un côté et ceux qui ne le sont pas de l'autre, une fois pour toutes (même si certains sont vraiment « limite », j'en conviens). Cela dépend aussi des situations, c'est pour cela que ce système peut paraître sorcier. Il faut essayer de sentir qu'à chaque instant nous sommes tous en danger d'être une petite main, en danger de refuser de penser. Comme si, d'un côté, nous avons peur de donner notre avis, peur que ce que nous pensons soit mal accueilli (ridiculisé, méprisé, inutile) et, d'un autre côté, peur d'accueillir les propositions qui nous sont faites, les qualifiant par exemple de naïves, d'irréalistes, de bizarres, disant qu'elles n'ont rien à voir avec le problème.

Évidemment, comme moi, vous allez penser : « Oui, mais ce n'est pas si simple, elle est sympa cette Anne, mais il faut bien travailler pour vivre et on ne peut pas toujours, etc. » Avoir à travailler pour vivre n'est pas contraire à penser, proposer, déformer, insister, nuancer, compliquer, résister. Et encore plus pour ceux d'entre nous qui occupons ou avons occupé des postes dits « à responsabilité », des postes « valorisants » (valorisant quoi ou qui, je me demande encore), etc. Au fond, c'est une proposition très pragmatique, pour une fois, très locale qui vaut pour chaque instant. Il s'agit de repérer au sein du flux réorganisateur mouvant les moments, les lieux, les occasions qui nous donnent l'occasion de penser, de compliquer, de donner notre avis, de prendre la parole.

On pourrait penser que c'est impossible, voire utopiste. Et si, tout simplement, on s'intéressait un peu plus à ceux qui tentent de faire exister ce qui semble impossible, ceux qui tentent,

par exemple, de faire fonctionner une entreprise qui réponde au défi « ni exploités, ni exploités ». Et si on s'intéressait à autre chose qu'aux grands groupes ? Comme par exemple à cette PME, Triselec Lille (entreprise de valorisation des déchets ménagers), dont le directeur des ressources humaines et de la production n'a de cesse de répéter justement : « Réfléchir, c'est perdre du temps pour en gagner ! »

Soyons pragmatiques, il est très difficile de réaliser cela, de réussir à maintenir son envie de réfléchir, son envie dévorante de poser des questions, de compliquer la situation, de résister, de râler tout simplement, de se penser capable de transformer, d'oser. « Mais ne pourrions-nous pas faire autrement ? Que pensez-vous de ? Et si ? » Et finalement on en arrive à : « Bon, d'accord, je vais m'exécuter. » Nous avons tous été coincés de la sorte, baissant les bras, hélas ! Les auteurs proposent d'appeler cette situation une « opération de capture », une capture de pensée (inspirée de l'expression sorcière « âme mangée »). En effet, la situation, les alternatives infernales captent notre envie de penser, de poser des questions, de tout compliquer, elles nous envoûtent. Les « petites mains », dont certaines sont des DRH, P-DG, consultants du XXI^e siècle, etc., coincées à leur tour, refusent systématiquement de penser, de compliquer la donne, utilisant toujours les mêmes modèles ou presque d'organisation, de management ou autre : ils ou elles ont été capturés.

Et nous arrivons ainsi à la deuxième partie : comment apprendre à se protéger (justement de cette opération de capture).

Apprendre à se protéger

Il fallait oser un détour pour poser ainsi le problème, car la protection collective n'est pas vraiment notre philosophie de la vie (sauf peut-être pour quelques-uns, mais bon). Au mieux, nous nous protégeons tellement que nous nous replions sur nous-même, nous nous isolons, nous cherchons en nous-même les solutions.

Mais comment se protéger collectivement ? Dans le livre, un détour est fait en mobilisant des savoirs autres que les nôtres, ceux des sorciers. Je sais ce que vous allez penser : qu'est-ce que c'est que cette histoire ? C'est mystique, une secte encore ? Bravo, résister est une bonne idée, mais laissez-moi au moins une chance de présenter mes arguments.

Si, lorsqu'on entend le mot « sorcellerie », on pense « secte », on est exactement dans le refus de penser autrement les choses ; on ne prend même pas le temps d'essayer. Or cela vaut la peine d'essayer, c'est ce que fait sentir ce livre. Lorsqu'on a affaire à un tel flux réorganisateur mouvant, il pourrait être une bonne idée de sentir qu'on a besoin des autres, qu'on a besoin de mobiliser autre chose. Fort heureusement, nous ne sommes pas seuls au monde. Reste à accepter de prendre le risque de mobiliser d'autres savoirs, d'autres pratiques, qu'en plus nous avons dénigrés. C'est une aventure : en l'occurrence pouvons-nous oser mélanger notre prétendue « rationalité » à la prétendue « irrationalité » des autres pour fabriquer un monde ni rationnel ni irrationnel² ? Un autre monde... construire un monde commun.

Si nous ne pouvons pas... Alors la lecture s'arrête ici car cette deuxième partie commence avec : « Croyez-vous à la sorcellerie ? » Moi, j'aime l'aventure, alors j'ai continué avec délice... J'en entends déjà certains dire : oui, mais il faudrait se

2 Juste une parenthèse pour ceux qui ont fait quelques mathématiques — mais cela peut aussi intéresser les autres, après tout. Cette histoire de construction de mondes me fait penser au magique « i », que l'on appelle d'ailleurs « nombre imaginaire » en vocabulaire mathématique. Il appartient à l'ensemble des nombres complexes. Pratiquement (car les mathématiques, au fond, c'est un exercice très pratique), l'introduction du « i » permet de passer de l'ensemble des nombres réels à celui des nombres complexes et de résoudre de nouvelles équations (du possible là où il y avait de l'impossible) ! Se rappeler également qu'en mathématique la réunion de l'ensemble des nombres rationnels et l'ensemble des irrationnels constitue l'ensemble des nombres réels ! Bref, en mathématique, réunir rationnels et irrationnels n'a pas suffi, il a fallu un peu d'imaginaire pour résoudre des problèmes restés sans réponse. Ce parallèle dangereux, probablement trop facile et certainement connu, me laisse tout de même perplexe !

mettre d'accord sur les définitions avant de continuer, « rationalité » c'est compliqué, « irrationalité » c'est compliqué... Certes, et je pousserai même le bouchon encore plus loin. C'est tellement compliqué que c'est intime et singulier. À chacun sa relation avec la rationalité et l'irrationalité... Inutile de discuter, on n'arrivera jamais à se mettre d'accord.

Et, au fond, ce n'est pas l'important. Le cuisinier qui tombe sur un nouveau goût ne sait pas tout des ingrédients qu'il vient de mélanger. S'il avait dû attendre que soient définis tous les ingrédients avant de concocter des mets, nous serions tous depuis longtemps morts de faim ! Son seul souci est de goûter, de faire attention à ce que le mélange soit bon pour lui, ensuite il prend le risque de faire goûter (ou partager), il est même disposé à ajouter du sel, à revoir sa nouvelle recette s'il le faut. Et, c'est probablement le plus génial de l'histoire, il se réjouit lorsque le mélange qu'il trouvait bon pour lui, associé aux remarques des uns et des autres, le devient aussi pour d'autres. Évidemment, il y a aussi des petites mains gastronomiques ou plutôt antigastonomiques, inutiles de les citer...

Reprenons le fil. Comment alors se protéger de cette opération de capture ? Apprendre à se protéger... commence par « nous sommes vulnérables ». Penser qu'on est vulnérable n'a rien de déprimant, au contraire ce qui serait plutôt déprimant est d'affirmer qu'on est invulnérable, non ? Les gens si sûrs d'eux ne sont-ils pas ennuyeux, voire désagréables ? On pourrait être tenté de dire que c'est consternant, mais non, nous sommes fiers de nous sentir vulnérables (*homo vulnerabilis*³, te

3 Je ne suis pas anthropologue, mais que serait un monde où l'anthropologie aurait comme tâche de réfléchir au « être avec les autres, qu'ils soient humains ou non humains » plutôt qu'à essayer de définir ce qu'est l'Homme ; où l'économie serait celle de ne jamais faire l'économie des propositions des autres ; où la gestion se demanderait comment prendre en compte toutes ces propositions ; où la sociologie célébrerait les groupes en train de se construire (au lieu d'essayer de définir les groupes), ce qu'ils sont potentiellement capables de faire ensemble pour que cela puisse en inspirer d'autres ; où l'ethnologie décrirait les singularités des pratiques du « faire avec » pour mieux nous aider à les

voilà enfin !). Et, corrélativement, il s'agit de réfléchir à la façon de se protéger, mais *homo vulnerabilis* oblige, me semble-t-il, à réfléchir à la façon de se protéger « collectivement ».

Première étape, aller lentement, mettre en suspens nos certitudes, s'en méfier. J'ai bien l'impression que tout le monde sait cela, mais alors pourquoi passons-nous notre temps à fabriquer des certitudes ? À fabriquer des trucs qui se retourneront un jour contre nous (bizarre) ? Et en plus à essayer de convaincre les autres (armes au poing, hélas !) que nos certitudes sont les meilleures ? Ne seraient-elles pas justement celles dont il faudrait se méfier le plus ? Demander aux autres ce qu'ils en pensent, soumettre nos certitudes à l'épreuve des autres. Aller lentement, prendre le temps de l'épreuve des autres : mettre en suspens.

Seconde étape, mise en risque. Ce passage est assez compliqué (enfin, je trouve). Je reprends. Nous sommes vulnérables, nous mettons nos certitudes à l'épreuve des autres. Aïe, aïe, aïe, cela fout la trouille cette affaire. Exactement, nous nous exposons et il y a un danger : celui de se faire capturer sa pensée, le danger de devenir une petite main. Et si notre interlocuteur est, à ce moment précis, une « petite main », hélas cela arrive souvent (à moi, à vous peut-être), nous risquons la réponse : « Ah la la, pourquoi tu doutes autant ? Il faudrait que tu sois plus sûr de toi, tu perds confiance en toi, tu n'écoutes jamais ce que je te dis » (une opération de capture a commencé). Ce que les auteurs voudraient qu'on attende ici, est plutôt : « Tiens ! Comment as-tu fabriqué ce doute ? C'est curieux, je n'y avais pas pensé ! » Autrement dit, le questionnement collectif (deux personnes, c'est déjà un

associer ; où la philosophie prendrait comme point de départ la vulnérabilité et l'événement qui oblige à apprendre à se protéger avec les autres de soi-même et du non-soi-même ici maintenant ; où la politique aurait la difficile tâche de créer les conditions de la construction d'un monde commun ; etc. Certains ont déjà commencé, et pouvoir imaginer cela n'existerait pas sans eux, je ne saurais jamais assez les remercier.

collectif) s'amorce, le refus de penser autrement a disparu, on commence à apprendre avec (l'autre), à créer avec l'autre.

Revenons maintenant au capitalisme (système sorcier, flux réorganisateur mouvant, alternatives infernales, petites mains, capture de pensée). Avec la mise en suspens et la mise en risque, on commence à toucher du doigt, à sentir le fait que nos catégories (nos certitudes) sont truquées, qu'elles sont loin d'être normales, voire plutôt dangereuses. L'idée d'un monde rationnel, éclairé n'est pas normale — elle est particulière (au monde occidental). Et, consécutivement, l'idée d'une société où tout se vend et tout s'achète, où nous serions des *homo œcumenicus*, fondés sur la rationalité économique, n'est pas normale non plus — elle est singulière. Cette idée n'est qu'une proposition que font les petites mains économiques.

Il est tout à fait possible de constituer une épreuve, consistant à mettre en suspens cette idée (se méfier), puis la mettre en risque (tiens, une société économique, quelle drôle d'idée, tu es sûr ?). Pourquoi accepterions-nous de payer le prix de vivre dans une société économique ? Nous ne sommes plus des *homo œcumenicus*, mais des *homo vulnerabilis* ! Le monde futur est une inconnue, nous sommes terriblement vulnérables et il est dangereux de simplifier la fabrication de solutions, comme par exemple dire qu'il suffit de « progresser ». Progresser comment, vers où ? Il n'est pas évident que les progrès économiques, ceux du capitalisme, bénéficient à tous (il n'y a qu'à voir les dégâts), et il est hors de question d'être les œufs cassés de l'omelette. Ce qui arrive aux autres (être hors circuit ou œuf cassé) pourrait bien nous arriver si nous ne nous protégeons pas. Or nous protéger, penser, compliquer, oser, ne pas se faire capturer, c'est déjà amorcer la transformation du circuit au lieu de faire des concessions pour finalement entrer dans le circuit du système ou du capitalisme le cœur fendu, le corps affecté.

Ralentissons, un peu... Les économistes ne sont pas les seuls en cause. Il y a aussi des « petites mains » étatiques qui fabriquent les règlements, les lois, les normes, la discipline...

Qui permettent de faire des économies de pensée et notamment de penser par équivalence. Penser par équivalence revient à dire : « C'est le même cas que... et donc ! » — cela revient à mettre les gens dans les cases : homme, femme, chômeur, rmiste, minorité ethnique, bourgeois friqué, pauvre, parisien, dépressif, handicapé, drogué, contrat de qualif, etc. Tout cela serait des catégories simples et normales avec lesquelles on pourrait nous définir, nous décrire.

Et pourtant, il suffit d'écouter son entourage, son expérience pour arriver à la conclusion que « c'est le même cas que » arrive assez peu souvent. Nous disons souvent : « Je fais toujours les mêmes conneries. » Mais est-ce que ce sont vraiment les mêmes ? Aujourd'hui serait semblable à hier ? Maintenant j'ai envie de dire « non » encore plus qu'avant ; fort heureusement, car sinon, c'est la dépression immédiate !

Ralentissons encore... Nous avons pris l'habitude de prendre toute la place, toutes les places, de prendre le pouvoir sur l'autre, créant de ce fait l'impossibilité d'apprendre de l'autre, de faire avec les autres. Mais attention (*homo vulnerabilis*), ce que nous dénonçons assez spontanément chez les économistes, les hommes et femmes politiques, les psychologues, les psychiatres, les pédagogues peut aussi nous arriver. Faire attention, se protéger et notamment du « pouvoir sur » les autres. Comment alors faire de la place aux autres ?

Le problème est qu'en France, tout particulièrement, à la différence des autres, nous avons mis ce qui nous oblige (les droits de l'homme par exemple) sur le compte d'un universel valable pour tous. Les droits de l'homme sont tellement universels qu'ils nous définissent ; et que nous ne pensons même plus à les remettre en cause, à négocier avec eux. Cet « universel » est devenu pour nous tellement fondamental qu'il nous est impossible de penser que l'idée de « droits de l'homme » pourrait bien paraître totalement irrationnelle à certains habitants de l'Amazonie. Je le rappelle ici, les droits de l'homme, pour leur partie droits civils et politiques, datent de 1789, pour la partie économique et sociale de 1924, et la

Déclaration universelle de 1948. À l'origine de cela, deux pays : la France et les États-Unis.

Ralentissons encore un peu, car je sens que ce passage est délicat. Il est important, me semble-t-il, de se souvenir du fait que cette proposition universelle vient de nos grands-parents et de nos parents, ceux de France et des États-Unis. Entre nous et eux, il y a eu la colonisation puis l'immigration et la mondialisation. Cela nous a donné — et nous donne encore ici maintenant — de multiples occasions de rencontrer tous ces autres peuples, et pourtant nous n'avons pas réussi — nous n'arrivons toujours pas — à saisir ces occasions pour transformer ce qui est fondamental pour « nous » en ce qui pourrait être fondamental « pour nous avec eux ».

Cela me laisse rêveuse, n'est-ce pas un peu effrayant ? Il ne s'agit pas ici de remettre en cause les « droits de l'homme », car de toute façon ceux à qui il faudrait demander avis ou aide, ce sont justement les autres peuples. J'aimerais tellement qu'ils prennent le temps de lire ce livre, j'espère qu'il n'est pas trop tard... Ce que les auteurs essaient ici de nous faire toucher du doigt est le processus qui nous conduit à prendre toute la place sans accepter aucune remise en question, aucune négociation et, en conséquence, aucune création. Au mieux, on tolère les autres propositions, au pire on impose par la force, mais rarement on prend le risque de fabriquer autre chose avec les autres.

Quitter le sol assuré, partir à l'aventure, voyager... on aime bien, non ? Penser ainsi n'a rien de libéral ou néolibéral, mais, pour s'en convaincre, les auteurs proposent de réfléchir à notre rapport à l'État. Il n'y a pas d'un côté le capitalisme privé et de l'autre l'État, même si c'est une de ces alternatives infernales qui circulent depuis longtemps. Les deux sont liés, articulés. Le capitalisme a besoin que les pouvoirs étatiques, définissent, réglementent le marché, les prix, la commercialisation des médicaments, le niveau des salaires, mais aussi qu'ils disciplinent la population (ça, c'est le travail des petites mains psychiatres, psychologues, juristes, pénalistes, pédagogues, formateurs, architectes, etc.). Aujourd'hui, on nous

dit qu'il faut apprendre à apprendre, se prendre en charge, être responsable, se former tout au long de la vie, progresser dans l'intérêt de tous. Et même si cela doit passer par regarder les œufs cassés (les hommes et les femmes aussi) avec des yeux désabusés. Qu'y pouvons-nous ? Faire partie de la société, cela se mérite... Si des hommes et des femmes sont cassés, s'ils croient leur vie détruite, c'est de leur faute !

Or, à y regarder de plus près, nous avons certes l'habitude de déplorer les méfaits de la colonisation, de l'impérialisme aussi (surtout lorsqu'il s'agit des États-Unis⁴), « mais il nous manque l'effroi devant cette idée que non seulement nous nous sommes pris pour la tête pensante de l'humanité, mais que, avec les meilleures intentions du monde, nous continuons à le faire ». Et surtout lorsque nous faisons un peu vite une différence avec les autres en disant : « Ah la la !, regarde, ils ne voient pas (la réalité), ils sont dans le rêve, la croyance (et pas forcément la religion), alors que nous, nous savons bien. »

Comment avancer ? On ne va pas tout remettre en cause, c'est impossible — et en plus les droits de l'homme, tout de même ! En effet, et si on commençait par poser le problème politique localement ? « Faire avec les autres », nous disent les auteurs, ne peut se dire que localement, dans chaque situation : « Dans chaque cas, il s'agit de créer la capacité à penser dans l'immanence, sans critère qui "sorte du plan", qui autorise la sécurité d'un jugement en surplomb. » Immanence, un mot bien compliqué, mais aussi tellement simple. Il va très bien avec l'idée de « faire attention avec », car il traduit ce qu'on sent tous les jours : tout, à chaque instant, pourrait bien être important, la moindre proposition, remarque, suggestion, question, etc.

4 Il paraît que, de l'autre côté de l'Atlantique, en novembre 2004, au vu des résultats de la dernière élection présidentielle, des gens, ont pleuré, crié : « On election night, I felt an intensity of grief, rage and anguish that rivaled any of the worst nights of my life. »

Et les auteurs insistent sur l'aspect local du problème, car il s'agit bien de fabriquer la « capacité de suivre et de créer les dimensions que demande une situation pour échapper à l'emprise d'une alternative infernale ». Exactement ce que nous faisons avec notre entourage, nos amis, pour les causes de la vie, pour échapper à l'emprise du « C'est con, mais c'est comme ça ! » Trouver des prises autour de nous (pas des grandes explications) pour avancer, ne pas sombrer dans la dépression ou la paranoïa, demander avis ou aide, trouver des ressources, recevoir et prendre, expérimenter, mélanger, apprendre à se protéger avec...

Comment faire prise (ici, maintenant, justement) ?

Reprenons, nous avons affaire à un « flux réorganisateur mouvant » entretenu par des petites mains qui refusent de penser, qui créent en permanence des alternatives infernales pour capturer notre pensée, rendant incontournables leurs certitudes : aucune mise en suspens ou mise en risque ne serait possible ! Comment faire... prise ?

Depuis quelques pages, nous sommes aussi fiers d'être vulnérables, nous sentons qu'il est important de nous protéger, et qu'il pourrait être une bonne idée de poser le problème localement. Tout se passe ici et maintenant. Inutile de nous proposer des grandes explications (tous les problèmes n'ont pas besoin d'en passer par le niveau national ou international) — des grandes explications qui oublient les moindres détails et nous avec. À chaque problème, sa dimension : son collectif, son espace, ses pratiques... Est-ce que vous vous insurgez systématiquement contre l'État, l'OMC ou je ne sais quoi encore, à chaque fois que « c'est con, mais c'est comme ça » ? J'ai bien l'impression que non ! Alors...

Comment faire prise, ici et maintenant, localement, pragmatiquement ? Comment prendre la mesure de chaque occasion ? Alors là, chapeau pour la cohérence dans le livre, car dans

cette partie, bien évidemment, pas de solution pour tout, en toutes circonstances, mais le récit d'une expérience, un « trajet d'apprentissage ». Cependant, cette expérience n'est pas anodine, car elle a à voir avec quelque chose qui me touche, qui nous touche peut-être : la santé, le sida. En 2001, nous rappelent les auteurs, trente-neuf entreprises pharmaceutiques ont intenté un procès contre le gouvernement sud-africain. Ce gouvernement envisageait de produire des médicaments antisida à moindre coût. Scandale ! Violer le droit international, faire des médicaments à la place de l'industrie pharmaceutique, celle-là même qui, grâce à ses moyens, ses investissements et sa recherche, prétendait allonger notre durée de vie et travailler dans l'intérêt de tous ! Belle alternative infernale, non ?

La façon dont le gouvernement d'Afrique du Sud, les associations de patients victimes du sida, puis certaines organisations humanitaires, le Brésil, une directrice d'entreprise qui s'est transformée en militante, l'Inde et d'autres ont saisi l'occasion du procès contre le gouvernement de l'Afrique du Sud pour démanteler l'alternative infernale est magnifiquement racontée dans le livre. En outre, les auteurs ont aussi eu le souci de nous parler de ce que l'affaire a entraîné. La plainte a été retirée, mais ce n'est pas tout... L'histoire a continué, et continue encore, de nouvelles connexions ont été créées. Si bien qu'il n'est plus possible, plus aussi facile, pour le moment, de défendre cette phrase hallucinante : l'industrie pharmaceutique travaille dans l'intérêt de tous ! Ce résultat dont on peut être fier, n'est pas définitif (*homo vulnerabilis*), rien n'est garanti, si nous ne le protégeons pas...

Cette réussite, cette transformation, cette sorte de « prise de karaté » non violente infligée à l'industrie pharmaceutique — qui se trouve maintenant être une des branches industrielles les plus détestées (et ses petites mains avec !) — peut se dire comme suit : un collectif constitué de proche en proche a su saisir l'occasion d'accrocher son kimono, si blanc et si irréprochable, pour la mettre à nu, au moment du procès contre l'Afrique du Sud et après. Si bien que l'argument « Il faut bien

qu'on fasse des profits, pour faire de la recherche pour des médicaments futurs » n'est plus seulement une de ces alternatives infernales, mais un beau mensonge. Les petites mains de l'industrie pharmaceutiques avaient peur, mais peur d'une chose assez incroyable : l'arrivée de la date de péremption de certains brevets. Et pas n'importe lesquels, les brevets qui protègent les médicaments concernant les maladies les plus dangereuses, celles qui ravagent le plus grand nombre d'entre nous, celles contre lesquelles il est le plus difficile de trouver un remède — et, de ce fait, celles qui engendrent le plus de profits ! Des profits pour quoi faire ? Des profits pour faire de la recherche en cosmétique, par exemple. Tous ces produits cosmétiques nous donnent peut-être meilleure mine, mais cela ne vous donne-t-il pas mal au ventre ?

Pour que cette réussite soit possible, le procès entre les entreprises et le gouvernement de l'Afrique du Sud n'a pas suffi, il a aussi fallu fabriquer de nouvelles connexions entre les États, les ONG, certains chefs d'entreprise qui ont pris le risque de se transformer en militants, des associations de malades, etc. Il a fallu aussi que certains changent de rôle ou prennent la casquette d'autres, s'invitent là où on ne les attendait pas. Il a fallu un peu d'audace collective. Pourquoi ? Pour qu'au lieu d'entendre cette phrase : « On n'arrête pas les horloges », on entende des propositions comme : « Si l'État est mobilisé pour imposer les monopoles commerciaux liés aux brevets, pourquoi n'aurait-il pas le droit d'intervenir, en contrepartie, sur les prix publics des médicaments ? » (proposition d'économistes américains) ; ou encore : « Comment financer des recherches sur de nouveaux médicaments sans passer par l'industrie pharmaceutique ? » (proposition d'ONG très puissantes). Cela ne vous donne-t-il pas envie de vous mêler un peu de ce qui « ne nous regarde pas » ? De ce qui, comme dans le cas de l'industrie pharmaceutique, serait confié exclusivement à des experts, des petites mains économiques, étatiques, scientifiques, etc. ?

Est-ce grâce à Seattle, est-ce grâce au mouvement altermondialiste ? Les auteurs pensent que « oui », mais peu importe,

enfin je crois, j'ai l'impression que nous sommes déjà au-delà. Nous sommes maintenant vulnérables et pragmatiques, faire attention est important, et l'efficace d'une expérience — proposition, mise en suspens, mise en risque, connexion, expérimentation locale mais collective, trouver des prises — ne peut se voir qu'à partir de ses conséquences. Et certaines conséquences sont inacceptables, comme le fait de casser non pas des œufs, mais en l'occurrence des malades du sida.

Mais attention, les petites mains aussi savent créer de nouvelles connexions, voire créer des occasions de nous déconnecter. Comme par exemple dans le cas extrêmement délicat de la question des retraites ou de la Sécu. Délicat, parce que cela crée une tension, certes, entre les actifs et les inactifs, mais aussi entre nos parents, nous, nos enfants, les vieux souvent malades et les jeunes en si bonne santé. La proposition actuelle des petites mains économique-étatiques — « Il faut recourir aux fonds de pension » — repose exactement sur cette tension affective. Une opération de capture terrible, elle aussi, une alternative infernale vraiment malsaine. Car les petites mains nous disent que ne pas choisir la solution des fonds de pension reviendrait à nous demander, à nous, de payer les retraites de nos parents alors que, pour la première fois depuis longtemps, beaucoup d'enfants ont moins de revenus que leurs parents. Et ce serait aussi étrangler nos enfants en leur demandant dans le futur de payer nos retraites.

On sent assez bien à ce moment-là du livre pourquoi c'est peut-être une bonne idée de parler d'opération de capture sorcière, de capture d'âme et de corps, tellement ces deux sujets (santé et retraite) sont sensibles, tellement ces alternatives sont physiquement infernales. Et pourtant, cette histoire de fonds de pension entraîne les retraités (nos parents) à « appuyer la délocalisation de leur ancienne entreprise (même si leurs enfants auraient pu y travailler), pour garantir le taux de profit dont dépend la santé de leur fonds de pension » ; et nous, salariés ou autres, on « manifesterà un jour contre la délocalisation de notre entreprise, pour un temps, mais on

l'approuvera le lendemain, en tant que futur retraité ». J'ai vraiment du mal à me retenir ici, et j'espère que vous ne m'en voudrez pas trop : « Mais quelle bande (ou flux !) d'enfoirés ! »

Ce passage du livre est très beau. Car justement, à ce moment précis où, désespéré par une telle perversité, on baisserait les bras, laissant faire les petites mains economico-étatiques, trahissant ce lien si fragile et précieux avec nos parents et nos enfants, les auteurs nous proposent de réactiver l'histoire. On ne pouvait faire plus belle proposition pour nous aider à sentir l'importance de la résistance au « Il faut bien » (des fonds de pension), l'importance d'une autre connexion, celle entre générations. Rappelez-vous, nous disent les auteurs, il y a eu un jour dans le passé, en effet, d'autres propositions, d'autres dispositifs qu'il serait peut-être bon de réactiver. Oh ! Cela n'a rien de conservateur. Il ne s'agit pas de dire : « C'était mieux avant. » C'est un peu trop facile, non, non, non...

Rappelons-nous juste que, dans le passé aussi, l'idée de réfléchir et d'agir localement existait probablement. Pour les retraites et la Sécu, il y a eu d'autres dispositifs que celui que nous connaissons, plus locaux, moins étatiques, moins capitalistiques aussi. Réactiver l'histoire veut dire que quelque part, à un moment donné, il y a peut-être eu des propositions (des ressources), certes locales, qui pourraient nous aider à résister à cette alternative infernale. Il y a eu d'autres formes de mutualisme, des propositions qui valent la peine qu'on se mette à penser collectivement avec elles, aussi.

Avoir besoin que les gens pensent est... la partie suivante.

Avoir besoin que les gens pensent

Oui, « avoir besoin que les gens pensent », après la lecture de la partie précédente, est un CRI ! Je rêve éveillée que vous l'entendiez AVEC moi. Et le cri « Un autre monde est possible ! » devient lui aussi CRI ! On comprend aussi toute l'urgence du faire attention, faire attention à ne pas faire un

plan, un programme ; toute l'urgence aussi de la protection collective.

Il est maintenant assez difficile d'accepter les propositions des théories de l'aliénation, qui nous disent que nous sommes incapables de « prendre conscience des problèmes », que nous sommes dominés, « agis » par le système (des vraies marionnettes). Je ne sais pas vous, mais moi maintenant avec « flux réorganisateur mouvant », « système sorcier (sans sorcier d'ailleurs !) », « alternatives infernales », « petites mains », « capture de pensée », « protection », « mise en suspens », « mise en risque », « prises », « trajet d'apprentissage », l'exemple de l'industrie pharmaceutique et celui des retraites, l'aliénation je trouve ça un peu bizarre comme idée ! J'ai bien plutôt l'impression que nous avons toujours senti violemment cette capture sorcière, d'où nos dénonciations, nos indignations, nos colères, nos maux de ventre aussi, et les larmes de certains Américains, Irakiens, récemment ! Adieu l'aliénation, il est temps de faire avec (nous)... Les gens sont capables de penser !

Penser implique de faire attention aux mots. On sent certes avec le corps, mais aussi avec les mots ! Faire attention aux mots, c'est aussi faire attention aux autres, c'est ne pas dire trop vite : « C'est le même cas que... et donc ! » C'est tout simplement faire la distinction entre un migrant venu du Mali et un migrant venu de Chine. Ce ne sont pas les mêmes migrants, il suffit d'ajouter les mots « du Mali » ou « de Chine ». C'est faire la distinction entre la connerie que nous avons faite hier et celle que nous venons de refaire aujourd'hui ! C'est faire la différence entre les victimes d'hier et celles d'aujourd'hui. C'est faire la différence entre les victimes d'une situation et des personnes qui vivent la situation et qui pourraient bien par leur témoignage aider à la fabrication de la dimension d'un problème ; car il est bien trop facile de désigner des personnes comme « victimes inconscientes et muettes ». Et si ce n'était pas si simple ?

Encore une fois, n'est-ce pas ce dont nous avons l'expérience ? Lorsqu'en situation difficile nous demandons l'avis des

autres, appliquons-nous leur solution ? Nous considérons-nous comme des victimes ? Nous faisons plutôt, me semble-t-il, un sacré mélange, en écoutant certains, n'en écoutant pas d'autres, fabriquant tout d'abord une mise en problème avec nos mots et ceux des autres, puis une solution certes jamais idéale, mais qui nous convient. Alors pourquoi, lorsqu'il s'agit de drogués, de chômeurs, de mistes, de personnes atteintes du sida, de nos parents, etc., les mettons-nous à distance ? Pourquoi les mettons-nous dans des catégories (des cases) avec nos mots ? Pourquoi confions-nous la réflexion sur l'étude des solutions possibles à des experts (de ces catégories) ? Penser, cela commence avec faire attention aux mots (et aux maux d'ailleurs !).

Comment faire attention aux mots ? Si j'ai bien compris, ce processus qui consiste à mélanger, à trouver les mots qui conviennent, les auteurs nous proposent de dire qu'en fait on fait attention à un interstice. « Interstice » convient en effet assez bien, me semble-t-il, pour faire sentir le « avec » les autres. Même si on ne fait pas du tout ce que nous dit notre entourage, pour nous aider, on fabrique un mélange, un mélange à l'intersection entre les propositions de notre entourage et celles qu'on avait imaginées tout seul.

Plus politiquement, cela revient à dire : « Les citoyens sont tous capables de construire une position, de faire des propositions. » Et ce pourrait être éventuellement une bonne idée pour les experts en tout genre, y compris les experts scientifiques et politiques, de faire attention, de ne pas faire trop vite l'économie des propositions des citoyens, de ne pas trop les tenir à distance ! Si les citoyens trouvent que les OGM et les fonds de pension, « ça craint », « c'est inquiétant » ; s'ils sont perplexes lorsqu'on leur dit que les ondes, diffusées pour que leurs téléphones portables fonctionnent, ne présentent aucun danger ; s'ils rapportent des histoires, des anecdotes, des observations, cela pourrait être une bonne idée de ne pas trop vite les laisser de côté...

« Ils ne savent pas », « ils ont une peur irrationnelle des OGM et des ondes électromagnétiques », « ils ne comprennent rien à l'économie politique », entend-on. Or, les citoyens se sentent juste vulnérables, ils font attention, ils pensent, observent, expérimentent... Ils mettent à l'épreuve (mise en suspens, mise en risque) les OGM ou les ondes électromagnétiques. Ils demandent l'avis de leur entourage, de leur milieu. Ils prennent aussi le temps et le risque de mettre les OGM et les ondes électromagnétiques au milieu de leur vie. Cela ne vaut-il pas la peine pas qu'on les écoute ?

On nous propose ici un drôle de mot pour dire ce qu'ils font : « écologie ». Aïe ! Aïe ! Aïe ! Oui, c'est vrai, un des auteurs est philosophe... Mais sa proposition de définition du pragmatisme n'est-elle pas sympa ? Je la rappelle : « Le pragmatisme est un art des conséquences, un art du faire attention, qui s'oppose à la philosophie de l'omelette justifiant les œufs cassés. » Cette définition est au tout début du livre. Et, à ceux qui m'ont suivie jusque-là, j'ai bien envie de dire : j'ai l'impression que ça fait un moment qu'on fait de la philosophie ensemble. Au passage, il paraît même que faire de la philosophie, ça commence tout simplement par l'étonnement — le questionnement si vous préférez. Philosophie de la vie peut-être, mais philosophie tout de même ! Alors pourquoi ne serions-nous pas capables de penser avec ce mot bizarre, « écologie » ? Et pour preuve (que je soumets bien sûr à votre épreuve), la définition comporte trois mots : écologie = sagesse du milieu. Faire attention à son milieu, faire avec lui, avec les humains et l'environnement...

Simplement, philosopher ne suffit pas ! Pour nous attaquer aux problèmes de la vie, et de la même façon aux problèmes politiques, il nous faut aussi des techniques pour « transformer les étonnements ». La politique aussi a besoin de création, de techniques pour fabriquer un autre monde commun. Car le système sorcier sans sorcier auquel nous avons affaire n'a pas son pareil pour diviser : diviser ici maintenant, mais aussi diviser le temps entre aujourd'hui, hier, demain. Il faudrait

pouvoir saisir, protéger la *sérendipité* de Seattle. « Sérendipité », un terme ancien qui désigne ces petits hasards de l'expérimentation ou de l'observation qui suscitent des pistes inattendues ou des idées nouvelles. Il pourrait nous aider ici, car il contient à la fois la joie de l'événement, la joie de la découverte, mais suppose aussi quelques travaux et réflexions préalables et implique quelques vérifications. Tout n'est pas dû au hasard tout de même !

Il faudrait pouvoir protéger l'événement « Des milliers de personnes ont crié "Un autre monde est possible !" ensemble » à Seattle, et l'hétérogénéité de « ce qui » les a conduits à Seattle. Cette multiplicité — la réunion inattendue de petites causes différentes à défendre, si vous voulez —, qui a pourtant rassemblé des milliers de gens à Seattle, pourrait bien être autant de prises à saisir au sein du « flux réorganisateur mouvant », autant de points de départ pour réfléchir à d'autres formes de création politique. Faire attention à chaque petite proposition, parce que nous ne savons pas comment faire pour endiguer le flux, et chacune d'entre elles pourrait se montrer riche de conséquences.

Ralentissons un peu. Tout d'abord, il s'agit de se réappropriar la « technique », une chose parmi d'autres, qui a été capturée par le système ou le capitalisme. Encore ! Oui, non seulement les alternatives infernales capturent notre pensée, mais en plus le système s'est approprié la technique, il l'a rendue méprisante, secondaire. Ne pas oublier que pour nous en sortir, on nous invite à croire qu'il faut des grandes idées, on nous serine qu'il faut commencer par imaginer une nouvelle société, un autre monde bien construit, bref, on nous oblige à commencer par la fin : une belle théorie avant la technique. Ce qui, vous en conviendrez, du moins je l'espère, est rendu un peu moins évident par ce qui est dit dans les pages précédentes. L'autre monde sera le résultat, il n'est pas le point de départ. Pour l'instant, il semblerait qu'il soit juste possible.

On nous propose deux techniques à titre d'exemple (petit rappel : pas de recettes générales dans ce livre) : *empowerment* et

reclaim. Penser en anglais, elle nous demande maintenant, cette Anne... Oui, mais je vous le rappelle, je me le rappelle à moi aussi : dans cette partie, on nous a fait sortir de l'aliénation et rendu notre capacité à penser. Et penser avec l'anglais pourrait bien être aussi simple que penser avec le français ! Et après tout, peut-être que les anglophones ont des idées et des techniques intéressantes.

Or ces deux mots, *empowerment* et *reclaim*, renvoient tout simplement à des petites expérimentations récentes, des propositions techniques pour nous aider à transformer collectivement certaines prises en prises de karaté, certes, mais non violentes. Les techniques dites « *d'empowerment* » — pas celles qui sont utilisées dans les grandes entreprises pour motiver les cadres — ont pour objectif « de rendre ceux et celles qui participent à un collectif capables de penser, de prendre position, de créer ensemble ce dont chacun n'était pas capable isolément ». Je ne sais pas si vous avez déjà eu l'occasion d'organiser collectivement une fête ou un cadeau pour célébrer un ami, un anniversaire ou autre, mais cela pourrait bien y ressembler, non ?

Reclaim est plus sorcier, une sorte d'antipoison. D'ailleurs, il nous vient tout droit d'Américaines qui se disent sorcières. Bon, évidemment, j'en vois déjà certains et certaines venir : « capitalisme sorcier », « capture sorcière », et maintenant *reclaim* inspiré de techniques mises au point et expérimentées par des sorcières américaines, et puis quoi encore ? Juste un petit mot tout de même. Tout d'abord, je vous rassure, il s'agit plutôt de magie blanche⁵, cette fois-ci. Ensuite, il se pourrait bien que ce qu'on appelle les « recettes de grand-mères » vienne d'une époque ancienne (époque antérieure à celle de la chasse aux sorcières). Une époque où ont été inventées certaines pratiques — comme par exemple la médecine par les plantes, l'utilisation d'engrais naturels comme les

5 Ne pas trop vite mettre les « choses » dans des cases, en effet, ces sorcières et sorciers-là se disent héritiers de la tradition Wicca... Il y aurait aussi plusieurs types de sorcellerie...

orties, la prêle ou autres⁶ — qu'on a condamnées au profit des seuls médicaments et pesticides. Il ne s'agit pas de renoncer à tous les médicaments (l'Afrique, les Amériques, l'Asie en ont trop besoin, et nous aussi) et tous les pesticides (quoi que ?). Mais, comme pour l'histoire des retraites, on nous invite ici à penser qu'il pourrait être une bonne idée de réactiver (*reclaim*) aussi certaines pratiques anciennes.

Voilà, nous sommes certes tous vulnérables, nous avons tous fait l'expérience de ces situations où nous avons hésité, eu peur, renoncé à donner notre avis, mais nous sommes tous capables de penser, de fabriquer des techniques ! Hélas, nous pensons tous un peu trop vite qu'il nous faudrait en passer par l'étape d'imaginer d'abord une belle société (il faut dire que refaire le monde, c'est assez sympa), un beau système anticapitaliste, une Cause digne de ce nom, pour remplacer le système qui nous empoisonne ou lutter contre lui.

Ce qu'on nous a proposé ici est plutôt de retrouver confiance, de nous sentir de nouveau capables de penser et faire avec notre milieu (social et environnemental, pour utiliser des mots à la mode). Penser localement, penser les questions en fonction de ce que demande chaque situation, à sa taille. Sans oublier que la technique est importante et qu'il y a peut-être des ressources à puiser dans le passé — lointain ou proche, car l'expérience de chacun compte —, certaines techniques collectives anciennes à réactiver. On nous a aussi dit dans cette dernière partie que retrouver un peu d'audace collective, oser dire ce qu'on pense, proposer, écouter pourrait bien contribuer à la fabrication d'un monde commun.

6 Au passage, il semblerait que ces deux plantes soient tout à fait efficaces pour soigner certaines maladies des pieds de vigne, pour les aider à se protéger contre certaines attaques. Il se pourrait bien aussi qu'au final cela contribue entre autres choses — comme par exemple l'utilisation de levures indigènes et non pas chimiques — à rendre le vin meilleur. Attention peut-être à ne pas foncer trop vite vers la fabrication puis commercialisation de poudre d'ortie ou de prêle ; ça pourrait bien être des idées un peu sorcières...

Diable, comment ne pas conclure ?

La phrase des auteurs qui figure dans la conclusion — « Notre texte est difficile » — m'a été rendue insupportable par la lecture des chapitres que je viens d'essayer de vous raconter. Impossible de penser que j'aurais été capable de lire ce livre, qui m'a donné l'occasion de penser avec ma tête et mon corps et que, peut-être, vous, vous pourriez ne pas le lire parce qu'il est soi-disant difficile et en plus parce qu'il fait appel aux savoirs sorciers (je fais confiance aux petites mains pour la propagande) !

Comme j'avais touché du doigt l'importance du « faire attention », aimé sa puissance et sa générosité, j'étais dans l'embarras. Et si effectivement ce livre était difficile ? Et si, d'un autre côté, tout n'était pas difficile au sein de ce magnifique flux de mots ? Cela est tout à fait possible, comme la possibilité d'un autre monde. Comment le savoir ? Quelles sont les prises ? Comment créer quelque chose qui fasse que l'on puisse en parler ? Comment partager avec vous ce que j'ai senti ? Et même si je suis presque persuadée maintenant qu'en allant lentement, en demandant l'aide des autres, tout le monde peut lire ce livre, il y avait une incertitude.

Que faire ? Sinon écrire un petit texte, local, à la dimension de nos questions, avec nos mots, nos solutions techniques. Écrire un texte en pensant à vous, avec vous. Un texte dangereux certes, car j'ai si peur de trahir les auteurs, mais un texte qui essaie au moins de faire attention. Un texte aussi pour renvoyer l'écho qu'a suscité en moi la superbe dernière phrase du livre : « Et donc, surtout ne pas conclure, car la conclusion appartient à ceux et celles pour qui cela a réussi, pour qui cela a pu passer, à qui nous avons pu proposer des mots qui les aident à faire confiance en ce qu'ils sentaient déjà. » Les auteurs se disent « jeteurs de sonde »... Et nous ?

Table

Gratitudes 5

PREMIÈRE PARTIE

Que s'est-il passé ?

1 Hériter de Seattle 9
 2 À quoi avons-nous affaire ? 19
 3 Oser être pragmatique 28
 4 Alternatives infernales 38
 5 Petites mains 49

DEUXIÈME PARTIE

Apprendre à se protéger

6 Croyez-vous à la sorcellerie ? 57
 7 Quitter le sol assuré 66

Table

8 Marx encore... 72
 9 Ne plus croire au progrès ? 79
 10 Apprendre l'effroi 87

TROISIÈME PARTIE

Comment faire prise ?

11 Grâce à Seattle ? 97
 12 Un trajet d'apprentissage 106
 13 Susciter de nouvelles connexions 114
 14 Il faut bien... 121
 15 Réactiver l'histoire 129

QUATRIÈME PARTIE

Avoir besoin que les gens pensent

16 Un cri 141
 17 Interstices 148
 18 Écosophie 156
 19 Création politique 164
 20 *Empowerment* 172
 21 *Reclaim* 182

Surtout ne pas conclure 193

Postface Puissance et générosité de l'art
 du « faire attention » ! par Anne Vièle 199

Dans la même collection

Littérature et voyages

Fadhma Amrouche, *Histoire de ma vie*.
Taos Amrouche, *Le grain magique*.
Ibn Batûta, *Voyages* (3 tomes).
Louis-Antoine de Bougainville, *Voyage autour du monde*.
René Caillié, *Voyage à Tombouctou* (2 tomes).
Christophe Colomb, *La découverte de l'Amérique* (2 tomes).
James Cook, *Relations de voyages autour du monde*.
Hernán Cortés, *La conquête du Mexique*.
Bernal Diaz del Castillo, *Histoire véridique de la conquête de la Nouvelle-Espagne*.
Charles Darwin, *Voyage d'un naturaliste autour du monde*.
Charles-Marie de La Condamine, *Voyage sur l'Amazonie*.
Homère, *L'Odyssée*.
Jean-François de Lapérouse, *Voyage autour du monde sur l'Astrolabe et la Boussole*.
Bartolomé de Las Casas, *Très brève relation de la destruction des Indes*.
Louis-Sébastien Mercier, *L'an 2440, rêve s'il en fut jamais*.
— *Le tableau de Paris*.
Louise Michel, *La Commune, histoire et souvenirs*.
Martin Nadaud, *Léonard, maçon de la Creuse*.
Paul Nizan, *Aden Arabie*.
Mungo Park, *Voyage dans l'intérieur de l'Afrique*.
Lady M. Montagu, *L'islam au péril des femmes*.
Marco Polo, *Le devisement du monde, le livre des merveilles* (2 tomes).
Horace Benedict de Saussure, *Premières ascensions au Mont-Blanc, 1774-1787. Mémoires de Géronimo*.
Victor Serge, *Les années sans pardon*.
— *Le Tropique et le Nord*.
Inca Garcilaso de la Vega, *Commentaires royaux sur le Pérou des Incas* (3 tomes).

Essais

Mumia Abu-Jamal, *Condamné au silence*.
— *En direct du couloir de la mort*.
Lounis Aggoun et Jean-Baptiste Rivoire, *Françalgérie, crimes et mensonges d'États*.
Hocine Ait-Ahmed, *L'affaire Mécili*.
Fadela Amara, *Ni putes ni soumises*.
Patrick Artus et Marie-Paule Virard, *Comment nous avons ruiné nos enfants*.
Patrick Artus et Marie-Paule Virard, *Le capitalisme est en train de s'autodétruire*.
Michel Authier et Pierre Lévy, *Les arbres de connaissances*.
Morjane Baba, *Guérilla Kit*.
Étienne Balibar, *L'Europe, l'Amérique, la guerre*.
Nicolas Bancel, Pascal Blanchard et Sandrine Lemaire (dir.), *La fracture coloniale*.
Louis Barthas, *Les carnets de guerre de Louis Barthas, tonnelier, 1914-1918*.
Nicolas Beau et Catherine Graciet, *Quand le Maroc sera islamiste*.
Nicolas Beau et Jean-Pierre Tuquoi, *Notre ami Ben Ali*.
Michel Beaud, *Le basculement du monde*.
Stéphane Beaud et Younès Amrani, « *Pays de malheur !* ».
Stéphane Beaud, Joseph Confavreux et Jade Lindgaard, *La France invisible*.
Miguel Benasayag et Diego Sztulwark, *Du contre-pouvoir*.
Sophie Bessis, *L'Occident et les autres*.
Mongo Beti, *La France contre l'Afrique*.
Paul Blanquart, *Une histoire de la ville*.
Augusto Boal, *Jeux pour acteurs et non-acteurs*.
— *Théâtre de l'opprimé*.
Lucian Boia, *La fin du monde*.
Philippe Breton, *Éloge de la parole*.
— *L'utopie de la communication*.
— *La parole manipulée*.
Valérie Brunel, *Les managers de l'âme*.
François Burgat, *L'islamisme en face*.
François Chobeaux, *Les nomades du vide*.
Daniel Cohn-Bendit, *Une envie de politique*.



La Découverte/Poche

- Sonia Combe, *Archives interdites*.
 Georges Corm, *La question religieuse au xx^e siècle*.
 — *Le Liban contemporain*.
 — *Orient-Occident, La fracture imaginaire*.
 Julia Csergo et Roger-Henri Guerrand, *Le confident des dames*.
 François Cusset, *La décennie*.
 Sylvain Cypel, *Les emmurés*.
 Adam Czerniaków, *Carnets du ghetto de Varsovie*.
 Cécile Delannoy, *Au risque de l'adoption*.
 Thomas Deltombe, *L'islam imaginaire*.
 John Dinges, *Les années Condor*.
 Alfred Dreyfus, *Cinq années de ma vie*.
 Denis Duclos, *Le complexe du loup-garou*.
 Shirin Ebadi, *Iranienne et libre*.
 Les Éconoclastes, *Petit bréviaire des idées reçues en économie*.
 Guillaume Erner, *Victimes de la mode ?*
 Roger Faligot et Jean Guisnel (dir.), *Histoire secrète de la V^e République*.
 Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*.
 — *Pour la révolution africaine*.
 Robert Fisk, *La grande guerre pour la civilisation*.
 Gustave Folcher, *Les carnets de guerre de Gustave Folcher, paysan languedocien, 1939-1945*.
 Daniel Guérin, *Ni Dieu ni Maître* (2 tomes).
 Roger-Henri Guerrand, *L'aventure du métropolitain*.
 — *Les lieux*.
 Jean Guisnel, *Guerres dans le cyberspace*.
 — *Libération, la biographie*.
 Theodor Herzl, *L'État des Juifs*.
 Rudolf Hoess, *Le commandant d'Auschwitz parle*.
 Pascale Jamouille, *Des hommes sur le fil. La construction de l'identité masculine en milieux précaires*.
 Alain Joxe, *L'empire du chaos*.
 Yazid Kherfi, Véronique Le Goaziou, *Repris de justesse*.
 Joseph Klatzmann, *Attention statistiques !*
 Paul R. Krugman, *La mondialisation n'est pas coupable*.
 Pierre Larrourou, *Pour la semaine de quatre jours*.
 Serge Latouche, *L'occidentalisation du monde*.
 Florent Latrive, *Du bon usage de la piraterie*.
 Christian Laval, *L'école n'est pas une entreprise*.
 Jean-Pierre Le Goff, *La démocratie post-totalitaire*.
 — *Les illusions du management*.
- *Mai 68, l'héritage impossible*.
 Pierre Lévy, *L'intelligence collective*.
 — *Qu'est-ce que le virtuel ?*
 Paul Lidsky, *Les écrivains contre la Commune*.
 André L'Hénoret, *Le clou qui dépasse*.
 Alain Lipietz, *La société en sablier*.
 Gilles Manceron, *Marianne et les colonies*.
 Ernest Mandel, *La pensée politique de Léon Trotsky*.
 Bénédicte Manier, *Quand les femmes auront disparu*.
 Armand Mattelart, *La globalisation de la surveillance*.
 John Mearsheimer et Stephen M. Walt, *Le lobby pro-Israélien et la politique étrangère américaine*.
 Gérard Mendel, *Une histoire de l'autorité*.
 Charles-Albert Michalet, *Qu'est-ce que la mondialisation ?*
 Alexander S. Neill, *Libres enfants de Summerhill*.
 Sven Ortoli et Jean-Pierre Pharabod, *Le cantique des quantiques*.
 Bruno Parmentier, *Nourrir l'humanité*.
 François Partant, *La ligne d'horizon*.
 Daya Pawar, *Ma vie d'intouchable*.
 Paulette Péju, *Ratonnades à Paris*.
 Michel Peraldi et Michel Samson, *Gouverner Marseille*.
 Philippe Pignarre, *Le grand secret de l'industrie pharmaceutique*.
 Philippe Pignarre et Isabelle Stengers, *La sorcellerie capitaliste*.
 André Pochon, *Les sillons de la colère*.
 Bernard Poulet, *Le pouvoir du Monde*.
 Dominique Poulot, *Une histoire des musées de France, xviii^e-xx^e siècles*.
 Michel de Pracontal, *L'imposture scientifique en dix leçons*.
 Marcel Reggui, *Les massacres de Guelma*.
 Jeremy Rifkin, *L'âge de l'accès*.
 — *La fin du travail*.
 Marie-Monique Robin, *Escadrons de la mort, l'école française*.
 Marie-Monique Robin, *Le monde selon Monsanto*.
 Charles Rojzman, *Savoir vivre ensemble*.
 Marc Saint-Upéry, *Le rêve de Bolivar*.
 Christian Salmon, *Storytelling*.
 Bertrand Schwartz, *Moderniser sans exclure*.
 Amartya Sen, *L'économie est une science morale*.
 Victor Serge, *L'an I de la révolution russe*.
 — *Vie et mort de Léon Trotsky*.

- Maryse Souchard, Stéphane Wahnich, Isabelle Cuminal, Virginie Wathier, *Le Pen, les mots*.
 Isabelle Stengers, *Sciences et pouvoirs*.
 Benjamin Stora, *Imaginaires de guerre*.
 — *La gangrène et l'oubli*.
 Charles Sziakmann, *Le judaïsme pour débutants* (2 tomes).
 Annie Thébaut-Mony, *Travailler peut nuire gravement à votre santé*.
 Pierre Vermeren, *Le Maroc en transition*.
 Pierre Vidal-Naquet, *Les crimes de l'armée française*.
 — *Les assassins de la mémoire*.
 Michel Villette et Catherine Vuillemerot, *Portrait de l'homme d'affaires en prédateur*.
 Michel Wieviorka, *Le racisme, une introduction*.
 — *Une société fragmentée ?*
 Malcolm X, *Le pouvoir noir*.
 Idith Zertal, *La nation et la mort*.

Sciences humaines et sociales

- Louis Althusser, *Pour Marx*.
 Jean-Loup Amselle et Elikia M'Bokolo, *Au cœur de l'ethnie*.
 Benedict Anderson, *L'imaginaire national*.
 Paul Bairoch, *Mythes et paradoxes de l'histoire économique*.
 Étienne Balibar, *L'Europe, l'Amérique, la guerre*.
 Étienne Balibar et Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe*.
 Stéphane Beaud, *80 % au bac... et après ?*
 Jean-Jacques Becker et Gilles Candar, *Histoire des gauches en France* (2 volumes).
 Miguel Benasayag, *La fragilité*.
 — *Le mythe de l'individu*.
 Miguel Benasayag et Gérard Schmit, *Les passions tristes*.
 Yves Benot, *La démenche coloniale sous Napoléon*.
 — *Massacres coloniaux, 1944-1950*.
 — *La Révolution française et la fin des colonies*.
 Bernadette Bensaude-Vincent et Isabelle Stengers, *Histoire de la chimie*.
 Pascal Blanchard et al., *Zoos humains*.
 Judith Butler, *Trouble dans le genre*.
 Alain Caillé, *Anthropologie du don*.
- François Chast, *Histoire contemporaine des médicaments*.
 Jean-Michel Chaumont, *La concurrence des victimes*.
 Yves Clot, *Le travail sans l'homme ?*
 Serge Cordellier (dir.), *La mondialisation au-delà des mythes*.
 Georges Corm, *L'Europe et l'Orient*.
 François Cusset, *French Theory*.
 Muriel Darmon, *Devenir anorexique*.
 Mike Davis, *City of Quartz. Los Angeles, capitale du futur*.
 — *Génocides tropicaux*.
 — *Le pire des mondes possibles*.
 Alain Desrosières, *La politique des grands nombres*.
 François Dosse, *L'histoire en miettes*.
 — *Michel de Certeau*.
 — *L'empire du sens*.
 — *Paul Ricœur*.
 Mary Douglas, *Comment pensent les institutions*.
 — *De la souillure*.
 W. E. B. Du Bois, *Les âmes de peuple noir*.
 Florence Dupont, *L'invention de la littérature*.
 Jean-Pierre Dupuy, *Aux origines des sciences cognitives*.
 Abdou Filali-Ansary, *Réformer l'islam ?*
 Moses I. Finley, *Économie et société en Grèce ancienne*.
 Patrice Flichy, *Une histoire de la communication moderne*.
 François Frontisi-Ducroux, *Dédale*.
 Yvon Garlan, *Guerre et économie en Grèce ancienne*.
 Peter Garnsey et Richard Saller, *L'Empire romain*.
 Jacques T. Godbout, *L'esprit du don*.
 Olivier Godechot, *Les traders*.
 Nilüfer Göle, *Musulmanes et modernes*.
 Jack Goody, *L'islam en Europe*.
 — *La peur des représentations*.
 Anne Grynberg, *Les camps de la honte*.
 Ian Hacking, *Entre science et réalité*.
 Françoise Hatchuel, *Savoir, apprendre, transmettre*.
 Axel Honneth, *La société du mépris*.
 Pascale Jamouille, *Des hommes sur le fil*.
 Jacques Kergoat, *La France du Front populaire*.
 Will Kymlicka, *Les théories de la justice. Une introduction*.
 Camille Lacoste-Dujardin, *Des mères contre les femmes*.
 Yves Lacoste, *ibn Khaldoun*.





- Bernard Lahire (dir.), *À quoi sert la sociologie ?*
 Bernard Lahire, *La culture des individus.*
 — *L'esprit sociologique.*
 — *L'invention de l'« illettrisme ».*
 — (dir.), *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu.*
 Bruno Latour, *Changer de société, refaire de la sociologie.*
 — *L'espoir de Pandore.*
 — *La fabrique du droit.*
 — *La science en action.*
 — *Nous n'avons jamais été modernes.*
 — *Pasteur : guerre et paix des microbes.*
 — *Petites leçons de sociologie des sciences.*
 — *Politiques de la nature.*
 Bruno Latour et Steve Woolgar, *La vie de laboratoire.*
 Bernard Lehmann, *L'orchestre dans tous ses éclats.*
 Prosper-Olivier Lissagaray, *Histoire de la Commune de 1871.*
 Geoffrey E.R. Lloyd, *Pour en finir avec les mentalités.*
 Georg Lukacs, *Balzac et le réalisme français.*
 Lamence Madzou et Marie-Hélène Bacqué, *J'étais un chef de gang.*
 Armand Mattelart, *La communication-monde : histoire des idées et des stratégies.*
 — *Histoire de l'utopie planétaire.*
 — *L'invention de la communication.*
 John Stuart Mill, *La nature.*
 Arno Mayer, *La « solution finale » dans l'histoire.*
 Gérard Mendel, *La psychanalyse revisitée.*
 Michel Morange, *Histoire de la biologie moléculaire.*
 Mouvements, *Pensées critiques.*
 Annick Ohayon, *Psychologie et psychanalyse en France.*
 François Ost, *La nature hors la loi.*
 Dominique Paulot, *Une histoire des musées de France.*
 John Rawls, *La justice comme équité.*
 John Rawls, *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale.*
 Élisée Reclus, *L'homme et la Terre.*
 Roselyne Rey, *Histoire de la douleur.*
 Annie Rey-Goldzeiguer, *Aux origines de la guerre d'Algérie.*
 Maxime Rodinson, *La fascination de l'islam.*
 — *Peuple juif ou problème juif ?*
 Richard E. Rubenstein, *Le jour où Jésus devint Dieu.*
 Fernand Rude, *Les révoltes des canuts (1831-1834).*
- André Sellier, *Histoire du camp de Dora.*
 Jean-Charles Sournia, *Histoire de la médecine.*
 Isabelle Stengers, *Cosmopolitiques (2 tomes).*
 Timothy Tackett, *Le roi s'enfuit.*
 Michel Terestchenko, *Un si fragile vernis d'humanité.*
 Sylvie Thénault, *Une drôle de justice.*
 Francisco Varela, *Quel savoir pour l'éthique ?*
 — *Les fondements philosophiques du libéralisme.*
 Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs.*
 — *Mythe et société en Grèce ancienne.*
 Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne (2 tomes).*
 Pierre Vidal-Naquet, *Le chasseur noir.*
 Michel Vovelle, *Les Jacobins.*
 Loïc Wacquant, *Parias urbains.*
 Immanuel Wallerstein, *Comprendre le monde.*
 Max Weber, *Économie et société dans l'Antiquité.*
 — *Le savant et le politique.*
 William Foote Whyte, *Street Corner Society.*
 John Womack, *Emiliano Zapata.*
 Charles Wright Mills, *L'imagination sociologique.*

État du monde

- L'État du monde en 1945.*
États-Unis, peuple et culture.
 Rochdy Allil, *Qu'est-ce que l'islam ?*
 Bertrand Badie (dir.), *Qui a peur du xxi^e siècle ?*
 Serge Cordellier (dir.), *Dictionnaire historique et géopolitique du xx^e siècle.*
 Georges Corm, *Histoire du Moyen-Orient.*
 Marc Ferro et Marie-Hélène Mandrillon (dir.), *Russie, peuples et civilisations.*
 Anne-Marie Le Gloannec (dir.), *Allemagne, peuple et culture.*
 Pierre Gentelle (dir.), *Chine, peuples et civilisation.*
 Camille et Yves Lacoste (dir.), *Maghreb, peuples et civilisations.*
 Jean-François Sabouret (dir.), *Japon, peuple et civilisation.*
 François Sirel, Serge Cordellier et al. *Chronologie du monde au 20^e siècle.*