

AVANT-PROPOS

DIDIER DEBAISE
ISABELLE STENGERS

Cet ouvrage fait suite à un colloque qui s'est tenu à Cerisy en 2013 à propos de ce que nous avons choisi de nommer des «Gestes spéculatifs». Le terme «spéculatif» trouve aujourd'hui une nouvelle actualité; il est devenu l'épithète d'une multiplicité de mouvements hétérogènes qui, à tort ou à raison, croient trouver en lui les promesses d'une pensée dégagée des interdits qui ont caractérisé la pensée moderne. Le constat qui a présidé à l'organisation de notre colloque est que cette actualité correspond à une crise généralisée de modes de pensée qui, d'une manière ou d'une autre, devaient leur autorité à une référence au progrès, à la rationalité, à l'universalité. Nous ne voulons certainement pas minimiser le caractère redoutable de cette crise, car on ne s'écarte pas sans danger de ce qui a servi de boussole à la pensée euro-américaine depuis qu'il est question de modernité. Cependant, cette crise nous paraît absolument nécessaire, car les modes de pensée qui dérivait de ces mots d'ordre ont manifesté leur surdité à la nouveauté effective de cette époque marquée par la menace du désordre climatique, le saccage systématique de la terre, la difficulté d'entendre les voix qui nous engagent à penser devant le lien fort entre la modernité et les ravages de la colonisation.

Faudrait-il substituer aux catégories de la pensée moderne de nouvelles catégories qui, plus adéquates aux mutations auxquelles nous assistons, nous rendraient par là même capables de les penser? Nous sommes convaincus qu'aucune nouvelle boussole philosophique ne fera ici l'affaire, qu'aucune théorie générale, tout terrain, ne guidera les réponses que demandent ces mutations. La crise de nos modes de

pensée n'est pas seulement celle d'une philosophie qui trouvait dans ces catégories les conditions de possibilités de l'expérience en général, mais aussi celle des sciences humaines (dont la scientificité suppose de donner autorité aux états de choses factuels) et celle de la parole politique (démembrée entre pédagogie – dire ce qui «est» – et appel aux «valeurs»). En revanche, parler de «gestes spéculatifs», c'est, pour nous, mettre la pensée sous le signe d'un engagement par et pour un possible qu'il s'agit d'activer, de rendre perceptible dans le présent. Un tel engagement, par l'attention qu'il demande aux virtualités dont est chargée une situation en train de se faire, rejoint étrangement les formes du pragmatisme de William James. En effet, le sens de l'activation d'un possible tient à ses conséquences, à la vérification que constitue la modification du présent qu'elle peut entraîner. Ce qui implique, en retour, l'engagement spéculatif comme pensée des conséquences, et non utopie ou imaginaire projetés sur le présent. Il ne s'agit ni d'ignorer les faits, ni de leur donner autorité.

Mettre les gestes spéculatifs au pluriel désigne certes la pluralité des situations, mais aussi, et peut-être d'abord, la pluralité de ceux et celles sans lesquels les possibles qu'il s'agit d'activer seraient incapables de gagner consistance, de ne pas être seulement sentis, pensés ou imaginés, mais de faire penser, sentir ou imaginer. C'est grâce à la pluralité vivante du Groupe d'études constructivistes (GEC) que le colloque de Cerisy ne s'est pas réduit à la succession habituelle d'«exposés suivis de discussion» mais a réuni, tous les après-midi, l'ensemble des participants dans des ateliers préparés et animés par des chercheuses et chercheurs du GEC et d'autres qui leur sont proches. La forme écrite ne se prête pas à la restitution de l'expérience menée dans ces ateliers, mais les textes présentés ici, dont les auteurs ont été nourris par cette expérience, peuvent témoigner pour la réussite d'un possible dont la conception et la réalisation se sont apparentées à un «geste spéculatif».

L'INSISTANCE DU POSSIBLE

—
ISABELLE STENGERS

Tenter une rencontre «transversale» telle que la nôtre est en soi un geste spéculatif, un geste pariant sur la possibilité de conférer à ce qui nous réunit le pouvoir de nous faire penser ensemble. Ce qui signifie aussi mettre à l'aventure les normes académiques qui nous séparent sans pour autant tomber dans des généralités consensuelles, qu'elles soient critiques ou utopiques.

L'un des pièges à éviter, celui qui me concerne en tant que philosophe, est la confusion entre «geste spéculatif» et pensée, ou philosophie, spéculative. Éviter la confusion ne signifie pas opposer mais distinguer ou, plus précisément, faire sentir une distinction qui ne préexistait pas comme telle à la question et qui, en tant que telle, pourrait bien situer un peu autrement le rapport à la vérité qui risque de faire des philosophes des donneurs de leçon.

Afin de faire sentir cette distinction, je m'adresserai à trois philosophes : Alfred North Whitehead, Gottfried Leibniz et William James. On pourrait dire de ces trois philosophes qu'ils sont des penseurs minoritaires, au sens que Gilles Deleuze et Félix Guattari ont donné à ce terme lorsque la question n'est pas de nombre mais de style – même un groupuscule peut avoir un style de pensée et d'action majoritaire s'il entretient la conviction qu'il détient une vérité ayant pour vocation de nous libérer des faux semblants qui nous emprisonnent. Et c'est peut-être pourquoi tous trois ont suscité ricanement ou indignation – nous voilà, transversalement, prévenus.

Le pouvoir de l'abstraction

Je m'adresserai d'abord à Whitehead, dont le maître ouvrage, *Procès et réalité*, a pu être présenté comme un retour, quelque peu incongru en plein xx^e siècle, au type même de philosophie que Kant avait condamné comme « spéculatif », comme prétendant conquérir la vérité de la « réalité en elle-même ». C'est en effet grâce à lui que j'ai pris le goût de la pensée philosophique comme aventure, non comme conquête. Mais je n'ai compris comment je pouvais penser avec Whitehead que lorsque j'ai entendu, sur le mode d'un véritable cri, la manière dont, dans *Science and the Modern World*, il définit l'utilité de la philosophie : comme un véritable travail de maintenance, l'exercice d'une vigilance permanente quant à nos modes d'abstraction. On ne peut, rappelle-t-il, ni penser ni percevoir sans abstraction. Aucune pensée n'est détachée, désintéressée, innocente ; toute pensée est sélective et partielle, faisant importer certaines dimensions de notre expérience sur un mode plutôt qu'un autre. Mais ce qui fait crier Whitehead, c'est que le monde moderne, au lieu d'en prendre soin, a prêté à certaines abstractions une autorité à laquelle aucune, par définition, ne peut prétendre. Le monde moderne, pour Whitehead, a vu le désastre d'une pensée capturée par des abstractions conflictuelles qui nous prennent pour otages de leurs conflits, qui nous emprisonnent dans des dilemmes réputés incontournables – adhérer à l'objectivité scientifique ou affirmer la liberté humaine, par exemple.

C'est donc non l'abstraction mais le pouvoir conféré à certains modes d'abstraction qui est en jeu. Il ne s'agira pas de surmonter les conflits par l'accès à une vérité plus haute, voire par un « retour au concret », ni de concevoir de « bons modes d'abstraction » dont il serait inutile de prendre soin, ni enfin de penser l'abstraction à partir du pouvoir qui serait le sien (et que notre époque aurait révélé) de capturer la pensée. Les concepts spéculatifs de *Procès et réalité* ne prennent sens que dans la mesure où ils ont pour efficace – expérimentée grâce à ce que Whitehead appellent des « applications » – d'opérer une transformation du rapport que nous entretenons à nos abstractions. La

philosophie vise, écrit-il dans *Modes de pensée*, une expérience de *sheer disclosure*, mais *disclosure* ne signifie pas révélation et ne communique avec aucune conversion vers le vrai. Il s'agit plutôt du sentir simultané de ce qu'une abstraction fait importer et de ce qu'elle requiert, et qu'elle risque toujours de réduire à l'insignifiance. L'impressionnant système conceptuel déployé par Whitehead donne « consistance », *all the way down*¹, jusqu'en bas, à l'idée que rien n'existe qui ne doive son existence à une décision de faire importer ceci plutôt que cela, ainsi plutôt qu'autrement. Ce qui implique aussi que, toujours *all the way down*, aucune décision n'a le pouvoir de s'imposer comme légitime, finale, déterminante. Rien n'a le pouvoir de transcender l'aventure où sera sans cesse rejouée la manière de faire importer ce qui a été décidé, la manière dont une décision fera héritage.

Whitehead est le philosophe d'une aventure qui rompt avec toute morale odysseenne. Aucun destin n'a le pouvoir d'expliquer la succession des décisions qui ont fait Ulysse bien plus qu'il ne les a faites. Ni Pénélope la fidèle, ni Circé l'empoisonneuse, ni les sirènes cruelles ne donnent les raisons de ces décisions, ni des leurs d'ailleurs. Mais il ne s'agit pas de déconstruire l'aventure, plutôt de la « démoraliser », c'est-à-dire de séparer le philosophe de toute prétention à redoubler le cours des choses de raisons qui nient leur « liberté ultime ». Et c'est là que je situerai le geste spéculatif propre à Whitehead. Si la pensée spéculative importe pour lui, c'est dans la mesure où elle permet de faire sentir que le désastre de l'époque moderne n'est pas le révélateur d'une vérité ou d'un destin dont le philosophe se ferait le porte-parole et par rapport auxquels il indiquerait un chemin salvateur, un retour à Ithaque, mais correspond à ce que j'appelle, à sa suite, une ornière (*a groove*²). Une ornière, c'est ce dont il est possible de s'échapper, et c'est ce possible qui fait crier Whitehead.

1. « Ce sont des tortues jusqu'en bas », ricana la vieille femme que William James, dit-on, essayait de convaincre de l'absurdité de penser que la Terre repose sur le dos d'une tortue (« Mais cette tortue, sur quoi repose-t-elle ? »). Une autre version de l'histoire met en scène Bertrand Russell, une autre encore, un gourou... Voir http://en.wikipedia.org/wiki/Turtles_all_the_way_down.

2. Le thème de l'ornière intervient dans *Science and the Modern World*. Dans la (peu recommandable) traduction française, aux Editions du Rocher, *groove* est traduit par routine (p. 227).

Évoquons l'histoire de ce rabbin qui, invité à arbitrer entre deux thèses qui se présentent comme contradictoires, donne successivement raison à l'une puis à l'autre. Et, lorsque son assistant proteste, le rabbin répond : «Toi aussi, tu as raison». Nous sourions car nous savons bien que chacun des trois interlocuteurs du rabbin a fait importer autrement la situation. La pluralité irréductible des manières de faire importer ne nous est pas étrangère ; elle appartient même au «sens commun» lorsque celui-ci n'est pas «pris dans une ornière», mutilé par une théorie prétendant définir ce qui doit importer. Mais ce n'est pas seulement l'humour du sens commun qui sourit à la «scandaleuse» ignorance du principe du tiers-exclu, c'est également l'humour du Whitehead mathématicien qui sait que les contradictions ne tiennent leur pouvoir que du langage qui fixe la définition de leurs termes, qui fait abstraction de ce que cette définition néglige. L'humour n'est pas l'ironie, qui n'intéresse pas le mathématicien. C'est la création qui l'intéresse, la possibilité de passer là où cela semble impossible, de transformer la contradiction en contraste entre manières de faire importer. C'est une telle création que demanderait l'écriture de variantes de l'Odyssée, de versions qui ne trahissent pas simplement l'original mais permettent de le comprendre autrement.

Le philosophe ne peut dire au rabbin comment créer la formulation qui fera exister des contrastes là où les positions s'affrontent. Il peut seulement construire un système qui célèbre, *all the way down*, ce «fait» : il arrive que des contradictions se transforment en contrastes susceptibles de s'articuler. C'est parce que de tels événements, qui métamorphosent une situation, sont susceptibles de se produire que Whitehead sous-titre *Procès et réalité* «Essai de Cosmologie». Ce n'est ni la beauté, ni l'ordre, ni la justice qui autorisent à évoquer un cosmos, mais la possibilité effective de nouveautés pertinentes³.

Sans doute est-ce là le trait commun entre Whitehead et Leibniz, cet autre mathématicien, auteur, comme Whitehead, d'un système conceptuel abstrait que l'on a pu identifier à un hyper-rationalisme.

Rien n'est sans raison, écrit Leibniz (ce à quoi Whitehead se bornera – humour mathématicien – à ajouter qu'aucune raison n'a en elle-même le pouvoir de déterminer ce dont elle sera raison). J'ai appris à aimer Leibniz un peu comme j'ai appris à aimer Whitehead, lorsque j'ai appris à le comprendre à partir de ce qu'il appelle son grand conseil moral⁴ : *dic cur hic? respice finem* – Dis pourquoi (tu vas faire) ceci? Considère la fin.

Humour, ici encore, car il s'agit, précise Leibniz, d'un artifice. Et, en effet, dans les termes du système leibnizien, nul ne peut répondre en vérité à cette question, sauf Dieu, bien sûr, mais Dieu ne répond à aucune question. Nul n'a accès à la vérité de ses raisons, nul n'a donc accès au pourquoi ni ne peut définir la fin. Adam, au moment où il croqua la pomme, n'aurait pu dire pourquoi ou à quelle fin, car c'est le monde choisi par Dieu qui conspirait dans son acte. Et la fin de cet acte n'appartient qu'à Dieu puisque c'est le calcul divin du meilleur qui a déterminé le choix du monde où Adam mangerait la pomme.

On pourrait alors comprendre le système hyper-rationaliste de Leibniz comme visant à donner sa consistance rationnelle à la nécessité de penser contre les raisons qui prétendent armer un jugement général, transcendant «ce» monde. *Dic cur hic* – suspends ton action, laisse-toi affecter par le «ceci», c'est-à-dire par ce monde; ne donne pas à tes raisons un pouvoir qu'elles n'ont pas, qui sont toujours générales, valables pour une foule indénombrable de mondes distincts mais muettes quant à la manière dont ce qu'elles justifieront contribuera à chacun de ces mondes. Les mondes possibles leibniziens ne s'écoulent pas à la façon de longs fleuves tranquilles, ils sont turbulents, et une petite perception peut faire la différence. L'âne de Buridan choisira tel pré et non l'autre, alors que nous pouvons les juger strictement équivalents. Dans un monde où tout conspire, apprendre à ne pas conférer à un tel jugement le pouvoir d'une raison ne garantit pas un meilleur choix mais implique un consentement, un «sentir avec» ce monde, contre

3. Je me permets de renvoyer à I. Stengers, *Penser avec Whitehead*, Le Seuil, 2001.

4. Voir *Confessio philosophi* ainsi que *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, notamment Livre II, chap. XXI, § 47.

ce que Nietzsche appellera plus tard le ressentiment – le sentiment d’impuissance qui nourrit le mépris pour soi, pour ce monde, pour les raisons qui font que ce monde existe plutôt qu’un autre.

Geste spéculatif, ici encore, dont l’enjeu est à nouveau l’époque. Les concepts leibniziens ne définissent pas des raisons qui transcenderaient celles qui, passionnées, faisaient à son époque s’entretuer les chrétiens. Comme ceux de Whitehead, les concepts leibniziens ont pour efficace d’opérer une transformation du rapport que nous entretenons avec nos propres raisons – et, ici encore, on pourrait parler d’un humour de la vérité, distinct de toute ironie, ou de toute résignation triste quant à l’ignorance de ce qui nous fait agir. S’il n’est pas en notre pouvoir d’accéder à la vérité de nos raisons, il n’est pas non plus en notre pouvoir de condamner comme simple artifice ce dont l’efficace suppose et intensifie tout à la fois la capacité qui, pour Leibniz, fait de nous des âmes rationnelles – la capacité à exposer nos raisons, à les mettre à l’épreuve de ce dont elles font abstraction.

L’anxiété des censeurs

Le système de Leibniz a suscité la méfiance de ceux qui, comme l’assistant du rabbin, sentent que celui-ci brouille les repères de la droite raison. Mais c’est le troisième philosophe auquel j’ai choisi de m’adresser, William James, qui va nous forcer à penser en présence de ce que pourrait bien susciter le geste spéculatif : le mépris réservé à ceux qui désertent le combat désintéressé contre l’illusion, qui croient pouvoir échapper aux vérités qui blessent – James n’a-t-il pas osé écrire que la vérité devait être évaluée en fonction de ses conséquences, de ce que, horreur !, elle «rapporte». Et, certes, James attaque à front découvert. Il ne pratique pas l’humour discret que j’ai associé aux mathématiciens Leibniz et Whitehead mais revendique le droit de se révolter contre les conséquences des thèses de ses adversaires, et cela parce que, argument irrecevable pour ces derniers, elles vident la vie de son sens. Lui-même aura failli en mourir. Comment vivre si, comme le veut le rationalisme déterministe ou comme semble le démontrer le progrès des sciences,

«tout est joué». La vie vaut-elle la peine d’être vécue s’il faut accepter que la capacité de faire une différence ne soit qu’une illusion ?

Nous pouvons – et nous savons que nous pouvons, insiste James – «quitter le sol, d’un saut à pieds joints, dans ou vers un monde dont nous attendons avec confiance que les autres parties rencontrent notre élan⁵». Mais ce savoir et ce pouvoir, ajoute-t-il, font l’objet d’un veto qu’explique le caractère répugnant, pour les censeurs, de ce que cette rencontre est susceptible de faire exister.

Les censeurs ! Ceux qui commandent de nous en tenir au sol éprouvé des «faits», ceux pour qui la raison doit nous protéger de tous les fanatismes, il fallait bien les rencontrer car s’il y a ornière, ils en sont les gardiens. Le veto des censeurs de William James nous renvoie à l’«agenda caché» que Stephen Toulmin, dans *Cosmopolis*⁶, a mis à l’origine de la raison moderne. Il s’agit de mettre un terme définitif à cette période que l’on a appelée Renaissance, période que l’on peut bien dire spéculative, grandiose, trouble, violente, faisant communiquer savoir, technique et magie, découvrant les passions du fanatisme religieux et les terreurs de la chasse aux sorcières. Cet «agenda caché» de la modernité nous définira désormais comme ceux qui doivent être protégés, maintenus sur le droit chemin. Corrélativement, ne sera reconnu pour rationnel que ce qui peut prétendre s’imposer à «quiconque», quel que soit ce qui n’est alors plus que ses «croyances».

Michel Foucault parle, à propos de la modernité, d’un «moment cartésien», d’une mutation des rapports entre sujet et vérité, lorsqu’il fut postulé que «tel qu’il est, le sujet est capable de vérité mais que, telle qu’elle est, la vérité n’est pas capable de sauver le sujet⁷». Mais cette vérité, dont le sujet est censément capable, si elle n’est plus capable de le «sauver», de donner sens à une vie «digne d’être vécue», est en revanche, selon Toulmin, chargée de le «protéger», de fermer la porte à la monstruosité toujours prête à se déchaîner. Si l’on se souvient du

5. W. James, *Introduction à la philosophie*, trad. S. Galetic, Les Empêcheurs de penser en rond/Le Seuil, 2006, p. 203-204 (traduction modifiée par IS).

6. S. Toulmin, *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, The University of Chicago Press, 1990.

7. M. Foucault, *L’Herméneutique du sujet*, Seuil/Gallimard, 2001, p. 20.

savoir/pouvoir de Foucault, on peut penser à ce pouvoir de fermer la porte, mais on lui ajoutera alors une touche de devoir anxieux. C'est ce dont témoigne l'accusation portée contre William James. Si la valeur des idées devait être réduite à ce qu'elles rapportent, y compris une vie digne d'être vécue, tout serait permis, ce serait, osons le mot qui tue, la porte ouverte au relativisme ! Il faut que l'humain soit capable d'une vérité qui ait titre à faire taire les passions, même si elle enjoint de propager en toute bonne conscience anesthésiée des idées aux conséquences absurdes ou désespérantes.

Parmi ces conséquences absurdes, on peut citer celle qui fut au point de départ de l'aventure philosophique de Whitehead : la manière dont la pensée moderne fait bifurquer la nature entre ce qui peut lui être attribué « objectivement » et ce qui est « relatif » à notre humaine subjectivité. Néanmoins, l'absurdité disparaît si l'on considère que la bifurcation ne relève ni de l'épistémologie ni de l'ontologie, mais constitue une machine à distribuer anxieusement les responsabilités sur un mode binaire et dissymétrique. Sera dit « objectif » ce dont la responsabilité peut être attribuée à la « nature » et qui a, en tant que tel, titre à faire taire désaccords et conflits, renvoyés à la subjectivité. La bifurcation fait alors partie de l'agenda caché qui a constitué « la science » en opérateur de maintien de l'ordre public. Elle doit impérativement passer, identifier ce qui se verra attribuer le pouvoir de nous mettre d'accord, de nous défendre du relativisme. C'est pourquoi qui conteste la manière dont une science (pensons à la psychologie ou la médecine) fait bifurquer ce à quoi elle a affaire s'entendra rétorquer « mais sans cela nous ne pourrions pas obtenir de définition objective ! » (ce serait la porte ouverte à la cohorte des charlatans et des faiseurs de miracle). Et c'est ainsi que s'impose la parabole du réverbère, au pied duquel, dans la nuit, un quidam – serait-ce Descartes ? – cherche fiévreusement la clef qu'il a perdue – parce que c'est le seul endroit où c'est éclairé.

On ne s'en étonnera pas, c'est une réalité rebelle à toute bifurcation qui fait conséquence pour James, une réalité que, tant en

psychologue qu'en philosophe, il entreprendra de penser comme « se faisant », *all the way down*. Une réalité à la fabrique de laquelle nos idées participent, à laquelle elles s'ajoutent avec leurs conséquences. D'où la question devant laquelle il s'agit pour lui de penser : « Faisons-nous par nos additions que la valeur de cette réalité s'élève ou s'abaisse ? Sont-elles un gain ou une perte pour la réalité⁸ ? » Tel est le cri du pragmatisme, l'épreuve qu'il propose à nos idées.

Et, bien sûr, c'est d'abord l'épreuve de la question qui compte, qui engage, qui a des conséquences. Refuser cette question parce que nous ne pouvons mesurer la « valeur » de la réalité, parce que les conséquences de nos actions sont incertaines, cela aussi participera à la fabrique de la réalité. La question crée donc ce que James appelle une option véritable, c'est-à-dire vivante, importante et obligée⁹ – une option à laquelle on ne peut échapper car il n'y a pas de position neutre : s'abstenir, c'est donner aux demandes de certitude ou de garantie le pouvoir de faire taire la question, de se laver les mains des conséquences des vérités auxquelles nous prêtons autorité. L'option véritable de James n'est pas une option générale ou portant sur une généralité, et elle ne se présente pas non plus sur le mode d'un choix qui impliquerait une représentation de son objet. Elle est de l'ordre du « saut », quittant le sol des vérités dont nous sommes censément capables ; elle est ce saut que réprouvent les censeurs. Elle répond à ce que j'appelle l'insistance d'un possible. C'est cette insistance qui, lorsqu'elle est ressentie, fait option.

La métaphysique de James, celle d'un univers se faisant, répond, comme celles de Leibniz et de Whitehead, à cette insistance sur un mode particulier. Mais dans les trois cas, il s'agit de lui donner consistance *all the way down*, contre toute bifurcation qui la renverrait au « seulement subjectif ». De plus, chacun à sa manière, Whitehead, Leibniz et James en appellent à un art du « prendre soin » : tantôt suspension qui permet d'interroger ses raisons, tantôt effort de ne pas séparer une idée

8. W. James, *Le Pragmatisme*, trad. E. Le Brun, coll. Science de l'homme, Flammarion, 1968, p. 178.

9. W. James, *La Volonté de croire*, trad. L. Moulin, Les Empêcheurs de penser en rond/Le Seuil, 2005, p. 40-41.

de ses conséquences. Plutôt que de réflexivité, il s'agit de l'art d'une attention éveillée à la question de ce qui, ici, toujours ici, est bon ou mauvais, bénéfique ou maléfique, d'un savoir sentir et d'un savoir faire attention à ce qui est senti, ou encore d'un humour qui sait ne pas se fier à tout ce qui demande engagement. Ce que j'appellerai un art du discernement.

Peut-être pouvons-nous approcher ici une nouvelle version de l'«agenda caché de la modernité», une version qui porte sur ce qu'implique l'autorité angoissée que s'arrogent les censeurs. La monstruosité à laquelle ils doivent faire barrage peut se dire vulnérabilité à toutes les séductions, à tous les fanatismes, à tous les aveuglements. L'art du discernement a disparu du paysage moderne alors qu'il importait auparavant. Paul de Tarse ne lui avait-il pas confié ce qu'il y a de plus important pour un chrétien, la tâche de distinguer entre ce qui vient de Dieu et ce qui est manœuvre du diable?

Le geste spéculatif, s'il est «réponse à l'insistance d'un possible», s'inscrit toujours dans une époque et, réciproquement, le fait même de parler de «geste spéculatif» pourrait bien caractériser cette époque, la nôtre. Invoquer l'art du discernement, ce dont la vérité moderne suppose et effectue la disqualification, n'est pas une affaire «seulement philosophique». C'est tout le paysage de nos pratiques qui est ravagé. S'il convient de parler «d'arts du discernement», c'est qu'un art s'apprend, se cultive, s'expérimente. La disqualification, ici, n'est donc pas un simple jugement, elle opère la destruction des possibilités collectives d'apprentissage, de culture, d'expérimentation – et cela dès l'école. L'insistance, ici, pourrait bien alors porter sur une régénération, un possible transversal susceptible de nous faire penser ensemble.

On ne dira donc pas que le relativisme n'est qu'un monstre de pacotille à usage externe, pour la défense de l'ordre public : l'effroi qu'il inspire, la demande d'une bifurcation à n'importe quel prix ou alors tout serait permis, nous infectent de ce que Deleuze appelait la «bêtise», la passion des faux problèmes et des jugements qui démembrent ce que nous savons-sentons. Qui n'a entendu celle qui est soupçonnée

de ne pas accepter l'«objectivité» des lois physiques se voir mise au défi par un cher collègue de sauter par la fenêtre, du quinzième étage, par exemple? Comme si, avant Galilée et Newton, les humains avaient confondu portes et fenêtres! Comme si c'était «la science» qui nous avait appris que «la réalité» peut faire payer très cher l'inattention ou l'insouciance. Comme si nous avions besoin de connaître les «lois objectives» de la combustion pour apprendre à un enfant à ne pas jouer avec le feu. Et pourtant ceux qui entendent cette mise au défi ne rient pas.

Le pouvoir de la question

Le pouvoir conféré aux abstractions qui nous rendent bêtes traduit donc d'abord une mutilation. Ce que d'autres peuples savent cultiver, ce qui fait l'intelligence du sens commun, les modernes l'ont ridiculisé, massacré, banni, et s'en sont remis à ce qui demande soumission et sacrifice (la vérité qui blesse). C'est pourquoi il importe de résister à la tentation d'une lecture méditative du destin humain ou d'une forme de retour à une «vérité dont nous serions incapables, mais qui serait capable de nous sauver». Démissionner, tourner simplement le dos à la vérité chargée de mission, chargée de faire barrage à la monstrueuse irrationalité, ne nous libérera pas non plus de la bêtise – il n'est que de voir la manière dont a été quasi automatiquement identifiée à une libération toute possibilité de «déconstruire» ce que d'autres «croient». De fait, par les temps qui courent, la déconstruction n'a d'ailleurs plus besoin de nous – d'autres s'en chargent, qui ricanent à la simple proposition que nos pratiques puissent, sur un mode ou sur un autre, être aux prises avec la question de la vérité. Il pourrait bien alors s'agir d'accepter cette question de la vérité, malgré le cynisme et les ricanelements. D'accepter l'insistance d'un possible qui nous concerne, nous qui avons été infectés par une vérité qui nous a chargés de mission. Là où règnent l'autocensure et la bifurcation entre ce que nous serions autorisés à affirmer et ce qui serait simple opinion subjective, pouvons-nous renouer avec les arts du discernement?

Et c'est ici que peut être précieux l'apport du plus hautain, insupportable, désuet et intrépide, du plus autochtone, pourrait-on dire, des philosophes français du xx^e siècle, Etienne Souriau. C'est sans doute parce que Souriau avait une trop haute idée de la tradition dont il se voulait l'héritier qu'il ne s'est pas arrêté au triste rôle assigné à la vérité moderne – faire barrage à l'irrationalité qui toujours menace. Ce qui l'occupait était plutôt la manière dont ceux qu'il reconnaissait pour ses pairs maltraitaient leur propre rapport à la vérité, démembraient ce rapport en cherchant à le fonder. Et c'est ce qui occupe aussi Bruno Latour dans son *Enquête sur les différents modes d'existence* où il opte pour le concept d'instauration, dû à Souriau. Pendant des années, Latour a tenté de délivrer le concept de construction de son couplage infernal avec le «ce n'est qu'une construction, cela peut donc être déconstruit» – ou même cela doit l'être, par principe, au nom d'une vérité peut-être inaccessible, mais qui commande néanmoins que l'on détruise les idoles, fétiches et autres imposteurs qui prétendent en tenir lieu. Il s'est heurté à la bêtise. La différence qu'il voulait faire compter, entre le «bien» et le «mal» construit, ne pouvait satisfaire ceux qui exigent qu'une telle différence ait le pouvoir de mettre d'accord (foin des opérations de discernement!). Mais Souriau court-circuite cette exigence qui signale le devoir anxieux de protéger ceux qui seraient incapables de discerner l'imposture, qu'il faudrait défendre contre les faiseurs d'idoles et les promoteurs de fétiches. Il ne s'arrête pas un instant à ce type de considération. Il ne s'adresse qu'à ceux qui, même s'ils n'en font pas état, savent que, pour leur propre compte, ils ont le devoir de discerner entre le «réussi» et le «raté». C'est à ce devoir là, non au devoir de protection, qu'il s'agit de donner ses concepts.

Pour Etienne Souriau, le sujet moderne, si fier de se savoir seul au monde, capable d'une vérité incapable de le sauver, est une péripétie somme toute insignifiante. Ce qui lui importe est de dramatiser, de déployer dans toutes ses dimensions, l'expérience d'être «mis à l'œuvre», d'«être obligé» par un trajet où se conquerra ou se perdra la vérité propre à une œuvre. Aucune des dimensions de ce trajet ne sera

renvoyée au «comme si» ou à une valeur «purement subjective». Le refus de la bifurcation ne concerne donc plus, ici, la nature, mais bien la mise à l'existence de l'œuvre, son «instauration». Celle-ci ne répond ni à un projet (inspiration subjective) ni à des conditions de possibilité («objectives», matière à analyse sociologique). Elle est réponse à ce qui demande réalisation, réponse à ce que Souriau appelle une «situation questionnante», une situation toujours concrète, toujours engagée dans ce qui va être mis à l'œuvre par le trajet. Et le trajet d'instauration devra, afin de gagner sa consistance propre, prendre en charge le plein déploiement de la situation mise sous tension par la question, devra défaire toute fausse assurance, tout argument d'autorité, toute limite imposée par le tri a priori des conséquences – en d'autres termes, toutes les abstractions qui font ornière.

Souriau caractérise ce trajet comme un drame à trois personnages, aux rôles distincts, et il distribue la question de la responsabilité sur un mode qui entrave toute bifurcation. Celui que Souriau nomme l'agent de l'instauration est bel et bien responsable, mais au sens où il peut se rendre sourd à la question ou rater la réponse. La responsabilité signifie alors la capacité à se laisser affecter par la question, c'est-à-dire à se transformer soi-même en ressource pour la réponse à donner. «Doit-on dire, écrit Souriau, que Dante a utilisé dans la Divine Comédie les expériences de son exil, ou que c'est la Divine Comédie qui avait besoin de l'exil de Dante¹⁰?» Dante a su se faire proie pour son œuvre. Il a su ne pas démembrer l'agencement qui l'a mis en situation de responsabilité, en situation d'avoir à répondre. Il a su discerner ce qui, dans son expérience, était susceptible de faire réponse.

Discernement et réponse à la demande : ce qui demande à venir au monde, ce dont l'insistance oblige l'agent, le fait hésiter, l'empêche de dormir, ne dit pas ce qui est «à faire», «à réaliser». Son mode d'existence est celui d'un impératif que l'on dira énigmatique et surtout pas mystérieux : il ne s'agit pas, en effet, d'enrober de mystère une situation qui nous concerne, qui concerne toutes celles, tous ceux qui ont senti

10. E. Souriau, *Des Différents modes d'existence*, réédition 2009, PUF, p. 211.

la morsure de la question «Que vas-tu faire?». C'est pourquoi Souriau nomme le deuxième personnage de l'agencement, ce dont l'insistance énigmatique engage le trajet, «l'Ange de l'œuvre» – cette œuvre, non la chimère d'«une œuvre».

Quant au troisième personnage, c'est l'être en trajet d'accomplissement de lui-même, dès lors qu'il a gagné assez de consistance pour que, à chaque étape, ses contraintes se fassent sentir, pour que la différence entre bien faire et mal faire se risque et s'explore : la question est désormais «Que vas-tu faire de moi?». On peut bien ici parler de discernement car tant qu'elle est en trajet, écrit Souriau, l'œuvre est en péril, peut rater ou avorter si l'agent s'est trompé, ou pire, s'il s'est rendu sourd à ce péril. Le ratage est un verdict, un dire-vrai qui ne ratera pas celui qui refuse de reconnaître le péril sous prétexte que ses attendus ne sont pas explicités. Ce que Souriau caractérise est un drame existentiel, pourrait-on dire, mais jouant sur un registre qui est toujours double. Ce n'est pas impunément que l'on tourne le dos à ce qui demande à exister, qu'on lui refuse sa consistance propre, sa propre manière de tenir par soi-même ou de recruter ce dont il dépend. «Devine ou tu seras dévoré.»

Ferveur et lucidité?

On l'a dit et répété, savoir discerner n'a rien de général – *dicur hic*, disait Leibniz et on pourrait aussi, malgré Kant, reprendre le fameux *sapere aude*: ose goûter, contre toute bifurcation qui renvoie le goût au relatif. Mais Souriau dramatise, quant à lui, le discernement dans sa relation avec une situation à laquelle doit être reconnu le pouvoir d'exiger la mise à bas de tout critère méthodologique ou justificatif. C'est l'expérience de cette exigence qu'il s'agirait alors de cultiver. Et aussi de défendre contre toute mise en abîme, contre toute aporie, car la réponse à donner ne met pas en scène une responsabilité infinie mais une responsabilité de situation, ou d'agencement, et ce sont les agencements qu'il s'agit de protéger contre toute bifurcation qui les démembrer.

Répondre à l'insistance d'un possible qui demande réalisation exige, selon Souriau, ferveur et lucidité. C'est la tension entre ces termes, dont Souriau fit son blason spirituel¹¹, qui, malgré leur caractère un peu emphatique, ou suranné, les rend intéressants. Ferveur de l'acceptation d'être mis à l'œuvre, exploité par l'œuvre se faisant. Lucidité exigée à chaque pas du trajet instauratif, à chaque choix qui demande de discerner ce dont la réalisation exige le sacrifice, c'est-à-dire aussi ce qui situe l'être instauré, le type de partialité (terme de Whitehead) qui s'affirme avec lui. Cette tension entre ferveur et lucidité pourrait bien nouer l'art du discernement avec l'humour mais aussi avec la prudence. Whitehead a écrit que la «ruse» du mal est l'insistance d'un «fait nouveau» demandant à naître à la mauvaise saison¹². S'il n'y a pas, bien sûr, de critère général quant au contraste bon et mauvais (pas plus que de la manière dont nos idées élèvent ou abaissent la valeur jamesienne de la réalité), il peut y avoir une culture de la non-innocence contre les abstractions qui impliquent légitimité, droit ou devoir.

Ferveur et lucidité pourraient-elles caractériser le possible que Bruno Latour tente de faire insister lorsqu'il en appelle à des praticiens modernes susceptibles de «bien» décrire ce à quoi ils tiennent et ce qui les tient, de ne pas confondre ce qui leur importe et ce qui devrait importer à tous, de ne pas tenir toute insoumission à leurs raisons pour une monstrueuse irrationalité – bref, des praticiens «civilisés», capables de participer à une tâche de composition progressive du monde avec ces autres peuples qu'ils ont jusqu'ici définis comme «à civiliser»?

Une telle question appartient à notre époque que certains nomment «anthropocène», un nom bien étrange alors que ce qui est par là désigné est la situation questionnante par excellence, la possibilité même d'un avenir. Selon l'image de Bruno Latour, ledit Anthropos, c'est-à-dire le moderne, n'a jamais pensé l'avenir : ce qu'il a appelé progrès était une fuite à reculons, sous l'impératif d'échapper à la

11. Ces termes surgissent dans la conclusion du premier livre d'Etienne Souriau, *Pensée vivante et perfection formelle* (PUF, 1925) et reviendront sans cesse dans son œuvre.

12. A. N. Whitehead, *Procès et réalité*, trad. D. Charles, M. Elie, M. Fuchs, J.-L. Gautero, D. Janicaud, R. Sasso et A. Villani, Gallimard, 1995, p. 359.

menace monstrueuse d'un passé toujours prêt à l'engloutir. Mais aujourd'hui la menace vient de ce futur vers lequel il se précipitait en lui tournant le dos. La tâche de composition dont Latour fait insister la possibilité demande que cette menace soit instaurée comme question : «Que vas-tu faire de moi», contre la probabilité d'une mobilisation panique exigeant l'union sacrée, la soumission de tous à la nécessité, la chasse aux insoumis et aux déserteurs et la confiance aveugle dans les promesses irresponsables de la géo-ingénierie.

Instaurer, avec ferveur et lucidité, la question menaçante qui, de fait, pèse sur tous les habitants de la terre comme situation questionnante, c'est se souvenir qu'il n'est pas de question sans destinataire et sans mise en jeu des ressources qui sont celles des destinataires. Ce sont nos ressources dont – geste spéculatif – Latour parie qu'elles pourraient être «civilisées», qu'elles pourraient résister à tous les «nous devons» et aux «mais nous ne pouvons tout de même pas» qui campent un «nous» chargé de mission, un représentant, foncièrement anonyme, de l'humanité. Ce qui importe n'est pas alors la menace «en elle-même» mais la manière de lui répondre. Pourrons-nous dire au sujet de cette réponse ce que Souriau disait de la mort : quand bien même nous ne lui échapperions pas, il nous appartient d'en faire une injustice ? Pourrons-nous affirmer qu'a été fait ce qui pouvait l'être ?

Cependant, un signal d'alerte s'allume. La tâche, ou l'œuvre, de composition, comme aussi la ferveur et la lucidité qu'elle demande, pourrait bien exiger un «humour au bord du gouffre», qui manque peut-être à la formule de Souriau. Cette formule fait vibrer un mode de dramatisation qui pourrait créer un nouveau «nous», attendant de tous les autres la même ferveur, la même lucidité. Que tous les peuples du monde puissent dire, chacun dans son idiome, qu'a été fait ce qui pouvait l'être. Grossissant le trait, j'évoquerai ici l'homme de loi décrit par la célèbre nouvelle de Melville. Il «faut» que son clerc Bartleby accepte de «faire quelque chose», et une forme de panique face au «je préférerais ne pas» qui lui est opposé le mènera jusqu'à la vilénie – on s'en souvient, il finit par déménager, se doutant bien que les nouveaux

occupants feront jeter en prison celui qui a préféré ne pas quitter les locaux. Il ne s'agit pas de faire de Bartleby un modèle de quoi que ce soit – et surtout pas d'une pureté qui refuse médiation et composition –, de lui donner raison ou tort, de tenter de comprendre les raisons qu'il préfère ne pas donner. Il s'agit de penser devant le désarroi de l'homme de loi, prêt à tout pour que Bartleby accepte la possibilité de jouer un rôle, de l'homme de loi pour qui est insupportable le «manque de possible» dont son clerc fait preuve. Et il s'agit d'envisager notre propre désarroi éventuel si des peuples avec qui «il devrait être possible» de composer, «préfèrent ne pas» se sentir engagés, voire même concernés par l'insistance de ce possible.

L'humour, ici, pour ceux à qui s'adressent tant Souriau que Latour, pourrait bien impliquer de reconnaître leur appartenance à un peuple très particulier, animé par une passion très particulière, susceptible de dévorer ceux qui n'ont pas appris à la cultiver. C'est ce qu'avait compris Whitehead qui, après avoir célébré *Le Banquet* où Platon lie les notions d'âme et d'Idée, la jouissance de l'Idée étant ce qui met l'âme en mouvement, ce qui la fait sentir et penser, conclut : «Il est clair qu'il aurait dû écrire un dialogue parallèle que l'on aurait pu appeler “Les Furies”¹³.» Ce dialogue aurait traité des horreurs tapies au sein de toute «réalisation imparfaite» de ce que nous avons appelé «Idée».

Nous appartenons à un peuple redoutable, susceptible de la passion furieuse, panique, dont l'homme de loi de Melville donne un exemple. On peut le nommer «peuple de l'Idée», mais au risque de s'entendre rétorquer que «tout le monde a des idées». Donna Haraway, ouvrant le *Manifeste Cyborg*, a annoncé qu'il s'agissait pour elle de construire un mythe qui ait l'humour et le sérieux du blasphème – on ne peut énoncer de blasphème que par rapport à ce à quoi on tient et qui, en retour, nous tient. Je voudrais tenter une épreuve blasphématoire qui accentue notre particularité au risque de scandaliser. Et si ce que Platon a baptisé Idée faisait de nous un peuple d'entrepreneurs ?

13. A. N. Whitehead, *Aventures d'Idées*, trad. J.-M. Breuvert et A. Parmentier, Cerf, 1993, p. 201.

Qu'on ne voie ici aucune volonté de scandaliser, de dévoiler un sale petit secret, de déconstruire, ou, plus ridicule, de donner raison à ceux qui définissent chacun comme ayant à devenir le petit entrepreneur de lui-même. L'entrepreneur n'est autre que celui qui répond à l'insistance d'un possible exigeant réalisation, dans la tension entre ferveur et lucidité, mais est aussi celui qui est engagé par un «il devrait être possible» au risque de la furie panique, comme l'homme de loi de Melville, comme ceux qui exigent de la vérité qu'elle nous protège contre l'effroyable relativisme. Platon, après tout, au lieu d'écrire *Les Furies*, n'a-t-il pas fait de l'Idée ce grâce à quoi il «devrait être possible» de vaincre les sophistes? Faire de lui un entrepreneur, ce n'est pas le charger d'une tare, comme s'il aurait dû s'abîmer dans la contemplation innocente de l'Idée. C'est plutôt le caractère redoutable de l'Idée qu'il s'agit de penser, à propos de laquelle, au-delà du bien et du mal, il s'agit de cultiver du discernement.

Les peuples, qui ont appris à honorer les êtres qui font d'eux ce qu'ils sont, ont appris également que le rapport à ces êtres demande prudence et discernement. Ce dont Etienne Souriau fit un blason, il s'agirait alors de le porter à la manière d'un talisman protecteur, qui nous rappellerait ce que savent ces peuples, la nécessité d'entretenir un rapport foncièrement non innocent à ce qui, pouvant animer, donner âme, peut aussi la dévorer. Et c'est peut-être l'apport de Whitehead, Leibniz et James que d'avoir, chacun à leur manière, envisagé le soin que nous devons à nos idées, à ce qui nous fait entreprendre, à ce qui peut nous capturer ou nous posséder. La question ne serait donc pas de démissionner, de nous couper de ce qui nous attache, des ressources qui sont les nôtres et que nous réputerions indignes et coupables, mais de cultiver l'humour d'une dé-mission qui sache discerner et apprivoiser la passion furieuse tapie au sein de ce qui nous fait sentir et penser.