

Guerre des mondes—offres de paix

Bruno Latour

*Article préparé pour un volume spécial de l'UNESCO**

(Sous la direction du professeur José Vidal Benetto)

Naguère la situation était plus simple : malgré tous leurs désaccords, leurs conflits, leurs diversités de mœurs et de langues, les humains partageaient, sans même l'avoir voulu, un monde commun, celui de la nature dont l'anthropologie physique fournissait une assez bonne approximation. L'anthropologie sociale ou culturelle se détachait donc sur un fond d'unité qui rendait justement possible la comparaison entre les cultures, un peu comme le mur blanc d'un musée permet de bien faire ressortir les différences entre les masques de toutes provenances qui y sont accrochés. Il y avait peut-être des Bantous et des Baoulés, des Finnois et des Lapons, mais ils avaient tous en commun le même fond de gènes, de neurones, de muscles, de squelettes, d'écosystèmes et d'évolution qui permettait de les ranger dans la même humanité.

Quand on dépassait le monde de l'homme pour aborder celui de la nature physique, du cosmos, la commun alité augmentait encore. Il y avait bien des désaccords possibles entre spécialistes, entre disciplines, mais enfin le monde, la nature extérieure possédait d'emblée le caractère d'unité. Il existait bien sûr des cultures avec leurs multiples arbitraires, mais du moins n'y avait-il qu'une seule nature avec ses lois nécessaires. Par conséquent, les conflits entre humains, aussi loin qu'ils pouvaient mener, restaient limitées aux représentations, aux idées, aux images, que les diverses cultures pouvaient se faire d'une nature biophysique unique.¹ S'il y avait des désaccords, des différents, des conflits violents, tout se passait à l'intérieur des cerveaux humains, dans leur cinéma cérébral, sans jamais engager le monde, sa réalité matérielle, sa cosmologie, son ontologie laquelle, par construction —non ! justement par nature— demeurait intangible.

Les différences, autrement dit, dans cette époque bénie du modernisme, n'étaient jamais bien sérieuses, elles ne creusaient pas très profond puisqu'elles ne touchaient pas le monde lui-même. L'entente était toujours en principe possible, sinon

* Un premier brouillon de ce texte a été discuté au colloque de Cerisy la Salle, « Guerre et paix des cultures », aout 2000, sous la direction de Isabelle Stengers & Tobbie Nathan. Je remercie les participants de leurs remarques.

¹ Sur ces questions de rapport nature culture voir Latour, B. (1991). Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique. Paris, La Découverte ; Descola P. et Palsson G., (sous la direction de) (1996), Nature and Society. Anthropological Perspectives, London, Routledge.

facile. On pouvait toujours espérer que les différents et même les conflits pourraient s'amenuiser ou s'atténuer si seulement l'on pouvait recourir un peu plus à la nature unifiée et un peu moins aux représentations divergentes, subjectives et contradictoires que les humains s'en faisaient. Si par éducation, par raisonnement, on parvenait à faire entrer *la* réalité physique et naturelle dans les débats, on calmerait les passions ; on passerait de la diversité passionnée à l'unité rassurante et rationnelle. Même si l'humanité divergeait dans ses religions, ses droits, ses coutumes, ses arts, elle pourrait toujours recourir à ce havre d'unité et de paix qu'offrent la science, la technique, l'économie. Nous sommes peut-être divisés par nos passions, mais la raison du moins nous réunit. Il y a bien des façons d'élever des enfants, mais il n'y a qu'une seule embryogenèse. Lorsque nous nous disputons, il suffit par conséquent d'augmenter la part d'objectivité scientifique, d'efficacité technique et de rentabilité économique, et nous aurons bientôt cessé de nous disputer —ou du moins pourrions-nous clairement faire la part des choses en distinguant le discours sur les valeurs et l'exposé portant sur les faits.

On ne se rend pas compte à quel point était commode cette solution au problème de la composition d'un monde commun —nom que l'on peut donner à la politique.² Car enfin, le travail était fait, l'unité déjà constituée, armée de pied en cap, le monde était déjà unifié, il ne restait plus qu'à en convaincre les derniers récalcitrants —et si l'on échouait, eh bien, l'on pouvait toujours ranger le résidu dans les valeurs à respecter, la diversité culturelle, la tradition, etc. bref les regrouper dans un musée ou une réserve. On les transformait alors en des formes plus ou moins collectives de subjectivité, d'où elles ne pourraient jamais revenir pour prétendre à l'objectivité et occuper une place dans le monde. On les avait à jamais banni, comme les femmes et les enfants de dynasties renversées qu'on enfermait à vie dans des couvents. A cette époque pas si lointaine, il ne pouvait pas exister de guerre des mondes. Il y avait certes des guerres, innombrables, mais il n'y avait du moins qu'un seul monde qui autorisait à parler, sans hésitation, d'une planète, d'une humanité, des droits de l'homme, de l'humain comme tel.

Bien évidemment, on se doutait un peu que ce monde, au singulier, celui de la Science, de la Technique, du Marché, de la Démocratie, de l'Humanité, des Droits de l'homme, de l'humain en somme, avait le défaut d'être quelque peu ethnocentrique, voire même impérialiste. L'unification se faisait de façon un peu biaisée, comme si l'on avait délégué (mais personne n'avait rien délégué) la tâche d'unifier le monde à l'une seulement des cultures du monde, celle qui portait le nom vague d'Occident. Malgré sa bizarrerie, la chose pourtant ne paraissait pas choquante, parce que l'Occident, en son fond, n'était pas une culture « parmi » les autres puisqu'il possédait un accès privilégié à la nature et à son unification déjà faite. Certes, il y avait bien des traits culturels qui permettaient de saisir les Européens, les Américains, les Australiens, plus tard les Japonais, comme des cultures propres, mais l'accès à la nature éliminait bien vite ces différences de surface : on pouvait disputer et rejeter « l'occidentalisation », mais la « modernisation » était, sans conteste, le patrimoine commun de l'humanité. Y céder ce n'était pas se soumettre à un impérialisme quelconque, imiter volontairement un schéma culturel, c'était se rapprocher de cette source fondamentale et indiscutable d'unification. C'était se brancher directement sur l'origine objective du monde commun et se rapprocher ainsi de l'unité. En diffusant ou en adoptant sciences,

² Latour B. (1999), Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie, Paris, La Découverte.

techniques et marchés, ni les développeurs ni les développés n'avaient le sentiment de céder à quelque *peuple* que ce soit : ils cédaient à la modernisation, laquelle n'a ni père, ni mère, mais marque simplement, à travers la déchirure faite dans le mur bariolé des représentations peintes par les cultures, l'entrée plus ou moins fracassante de la nature indiscutable et unifiante.

Et aussi dénuée de sens que désenchantée ! C'est là en effet tout le paradoxe de cette étrange période qu'on a nommé « modernité » et qui semble de plus en plus apparaître, rétrospectivement, non plus comme le moteur de l'histoire mais comme l'interprétation partielle de l'un de ses épisodes. Si la nature a l'avantage d'offrir d'emblée l'unification, elle a le grave inconvénient d'être radicalement dénuée de sens. La brutalité des faits objectifs n'offre ni odeur, ni saveur, ni aucune signification proprement humaine. Les modernes le reconnaissaient fort loyalement avec une sorte de joie mauvaise. Les grandes découvertes scientifiques, disait-on en frissonnant, ne cessent de nous arracher à notre petit village pour nous jeter dans un cosmos glacé dont nous n'occupons plus le centre et dont les espaces infinis nous effraient. Mais enfin, il n'y avait pas le choix : la modernisation exigeait qu'on fasse le deuil de toutes ces prétentions colorées, de tous ces cosmos bigarrés, de toutes ces formes de vie aux rituels si riches. « Essayons nos larmes, devenons adultes, l'humanité sort de l'enfance des mythes et rentre dans la dure réalité de la Science, de la Technique et du Marché. C'est triste mais c'est ainsi : ou bien vous restez dans vos cultures diverses mais les conflits ne cesseront pas, ou bien vous acceptez l'unité en partageant le même monde commun, mais naturellement (dans tous les sens de l'adverbe) ce monde sera vide de sens. C'est à prendre ou à laisser. » On peut d'ailleurs se demander si l'une des causes en quelque sorte métaphysiques des effroyables conflits engendrés par ce même Occident qui prétendait pourtant pacifier tous les conflits par l'appel à un seul monde commun, n'est pas à rechercher dans cet impossible *double bind* par lequel les modernisateurs se sont eux-mêmes attachés — en y entraînant les modernisés.

Toutefois, l'avancée du front de modernisation avait l'avantage de définir avec assez de précision la différence entre « eux » et « nous ». En effet, contrairement à ce que disent les anti-colonialistes, le terme d'ethnocentrisme ne peut par définition s'appliquer à l'Occident. Celui-ci occupe bien le centre, mais il n'est pas une ethnie, une nation, une culture. L'ethnocentrisme, comme le bon sens, est on le sait la chose du monde la mieux partagée. Tous les peuples, toutes les nations, en construisant leurs rapports de commerce, de domination, d'évitement se sont mis chacun au centre et les autres à la périphérie, mais il y avait entre eux, au cours des longs contacts de l'histoire, cette égalité de fond qu'ils étaient tous à tout le moins des peuples.³ Or, cela n'a jamais été le cas pour les modernes : les autres étaient des peuples, des cultures, mais « nous », les Occidentaux, les modernes, nous ne l'étions pas. L'Occident seul pouvait occuper, pour la première fois dans l'histoire, la position de centre indiscutable, sans pour autant que ce centre provienne d'une ethnie quelconque.⁴ C'était même cela qui permettait la différence entre « eux » — prisonniers des étroits confins de leurs cultures et incapables au fond d'accéder aux principes unifiant de la nature — et « nous » qui possédions certes des traits culturels plus ou moins accentués

³ Lévi-Strauss C. ([1952] 1987), *Race et histoire*, Paris, Denoël.

⁴ C'est tout le sens de la passionnante dispute sur le capitaine Cook relatée dans Sahlins M. (1995), *How "Natives" Think. About Captain Cook, for Example*, Chicago, Chicago University Press.

mais dont le ressort caché était d'avoir atteint, par le travail de sape de la Science et de la Technique le dur socle de l'universalité, la roche mère de la nature. « Naturocentrique », « ratiocentrique », peut-être, mais jamais formation politique ne fut *moins* ethnocentrique que l'Occident modernisateur. D'autant qu'avec une magnanimité vraiment admirable il permettait à tout le monde, quelque soit son ethnie d'origine, de devenir universel comme lui, en appartenant à cette patrie sans ancêtre, à cette ethnie sans rituel, à ce pays sans frontière, celui de la raison accédant à la nature unifiante par le truchement de l'objectivité savante et de la discussion raisonnée.

Mais enfin la question du sens de l'existence n'était toujours pas résolue. Au contraire, plus l'appartenance à cette patrie sans patrie s'amplifiait, moins elle offrait de signification : paradoxe étrange que celui qui obligeait à rechercher un humain générique à travers toute la planète, mais, quand on l'avait enfin trouvé, de se désespérer devant le spectacle d'une simple nature animale, biophysique, neuronale. La solution retenue pour atténuer, sinon résoudre, cette contradiction entre une nature unifiante mais absurde et des cultures gorgée de sens mais sans plus aucun titre à régner sur la réalité objective, fut justement de sacrifier la notion de « culture » : on s'est mis à chérir, conserver, respecter, voire inventer des cultures.⁵ Mais la notion de culture, on ne peut l'oublier, est par essence relationnelle : les ethnies n'existent pas dans le monde, au même titre que des choux ou des navets. La culture est l'une des modes possibles selon lequel on rentre en relation avec les autres, une perspective sur l'altérité, ce n'est pas la seule possible. Or le multiculturalisme n'est que l'envers de ce qu'on peut appeler le *mononaturalisme*.⁶ L'impression de grande ouverture d'esprit que donne le multiculturalisme, ne doit pas dissimuler le prix auquel les peuples ont dû payer leur maintien en existence sous la forme de la culture : « Vous possédez peut-être le sens, mais vous n'avez plus la réalité, sinon sous la forme symbolique, subjective, collective des représentations. Vous avez le droit de posséder une culture mais tous les autres ont également ce même droit et toutes se valent. » On reconnaît dans ce mélange de respect et de complète indifférence le relativisme culturel. Peu importe, d'ailleurs, ces jeux de cultures puisque, quelque part, la nature continue d'unifier la réalité par des lois indiscutables et nécessaires, même si elles n'ont pas le charme et le sens de ces délicieuses productions que le caprice et l'arbitraire humains ont partout engendré.

Résumons la situation quand la modernisation était à son apogée : un monde naturel commun déjà unifié quoiqu'en pense les humains prisonniers de leurs représentations symboliques ; un Occident seul à ne pas être ethnocentrique, considérant d'un œil à la fois admiratif, révolté et intéressé la multiplicité des façons d'échapper à ce monde commun ; des cultures toutes comparables entre elles et toutes aussi peu engagées dans la construction de la réalité naturelle commune ; et surtout, une proposition de paix qui ne suppose aucun conflit : les guerres ne portent jamais sur les mondes, mais seulement sur *les* représentations symboliques *du* monde ; l'unité est

⁵ Sahlin M. (2000), "Sentimental Pessimism" and Ethnographic Experience; or, Why Culture is Not a Disappearing "Object", in L. Daston (L. Daston), *Biography of Scientific Objects*, Chicago, University of Chicago Press, p. 158-201.

⁶ Viveiros de Castro E. (1998), "Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien", in E. Alliez (E. Alliez), *Gille Deleuze. Une vie philosophique*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond., p. 429-462.

déjà faite, il suffit que la dose de nature universelle augmente partout et l'accord se fera par simple conséquence ; enfin, comme cette nature universelle n'a pas de sens humain, il est indispensable de conserver les cultures pour embellir, enrichir, ajourer, par des valeurs et des passions, le dur monde des faits et de la raison —à condition bien sûr qu'aucune de ces cultures ne conserve de prétentions ontologiques. Voilà, en quelques traits trop rapides, le monde maintenant disparu que proposait l'accord du mononaturalisme avec le multiculturalisme. « A nous *le* monde, à vous *les* mondes, et si vous faites trop de bruit, que le monde vienne pacifier vos disputes. » Curieuse offre de paix, qui n'avait jamais reconnu la guerre.

Quand on jette un regard rétrospectif sur l'épisode de la modernisation — quelques brefs siècles de violents soubresauts— on ne peut qu'être frappé à quel point elle était *pacifique* malgré ces guerres déclenchées à des échelles toujours plus gigantesques. Ce n'est pas un paradoxe : oui, l'Occident était foncièrement pacifique puisque les désaccords ne pouvaient jamais aller très loin. Ils touchaient les qualités secondes, les représentations, mais jamais la substance, le tissu du monde, les qualités premières. Pour un Galilée, pour un Newton, pour un Pasteur, pour un Curie, pour un Oppenheimer, la politique apparaissait toujours comme un feu violent, qu'un peu de science objective pourrait toujours étouffer. Aussi terrifiants que soient les conflits, pensaient-ils tous, la paix se trouvera toujours à portée de main, juste derrière le mur étroit de nos passions et de nos représentations. On ne se rend déjà plus compte à quel point ce sentiment de paix intérieure pouvait être rassurant, gratifiant, équilibrant : cette certitude absolue qu'il y aurait des guerres, mais pas des guerres *de science*, qu'il y a des guerres *dans le monde* mais pas de guerres *des mondes* —sinon dans la science-fiction. Pour tous nos grands ancêtres, il n'y avait aucune source de conflit qui ne soit tarissable, ou alors, si l'on ne pouvait la tarir, il suffisait de l'intérioriser, de la renvoyer dans le for intérieur. C'est ce que l'Occident avait su faire si magistralement avec les « paix de religion » : oui, la religion divise, mais, non, elle n'engage pas le monde, seulement l'intériorité.⁷ Solution parfaite : invention d'une société de tolérance. La cohabitation n'implique aucune renégociation du monde commun déjà constitué, mais simplement l'acceptation des bizarreries des opinions et des affects —à condition toutefois qu'ils demeurent dans les frontières étroites des paysages intérieurs.

Or, la renégociation du monde commun a commencé ; nous sommes maintenant en présence de guerres de mondes ; il n'existe plus de source de paix ; les cultures ne veulent plus être seulement des cultures ; il y a des guerres des sciences ;⁸ le mononaturalisme a fait place à un monstre inimaginable il y a seulement dix ans : le *multinaturalisme* qui ajoute sa danse endiablée à celle du multiculturalisme —lequel a volé en éclat en même temps que la tolérance hypocrite qu'il supposait. Plus personne ne veut être simplement toléré. Plus personne ne supporte d'être seulement une culture « parmi d'autres ». C'est de la réalité maintenant qu'il est de nouveau question.

Le symptôme de ce changement d'époque se retrouve dans la conjonction de

⁷ Christin O. (1997), *La paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au 16^e siècle*, Paris, Le Seuil.

⁸ Expression récente utilisée lors de la défunte affaire Sokal, voir Jurdant B., (Jurdant B.) (1998), *Impostures intellectuelles. Les malentendus de l'affaire Sokal*, Paris, La Découverte.

deux termes, répétés *ad nauseam* : « globalisation » et « fragmentation ». On aurait tort, toutefois, de ne pas les prendre très au sérieux, car ils signalent l'un la crise de l'unité, l'autre la crise de la multiplicité. Contrairement à l'impression erronée que pourrait donner les discours actuels sur la globalisation, notre époque est beaucoup *moins* globale qu'elle ne l'était en 1790, 1848, 1918, 1945, 1968 ou 1989 pour prendre quelques repères simples et qui parlent aux Français. A ces dates oui, on pouvait parler d'humanité, d'humain, d'unité mondiale, de planète terre, de progrès, de citoyens du monde, puisqu'on avait l'impression d'avoir branché l'histoire sur la seule source rationnelle, savante, objective, d'unité et de paix dont le modèle était donné par les sciences de la nature. La victoire était au coin de la rue. On allait sortir du tunnel. La modernisation allait triompher. « Nous » allions tous partager le même monde. Bizarrement, jamais « le » monde au singulier n'a paru plus global, total, en voie de complétude, qu'avant la période où le mot de globalisation s'est mis à seriner dans nos oreilles.

Paradoxe, là encore ? Non, parce que si l'on parle maintenant de globalisation c'est comme d'un *danger fatal*, d'une nécessité écrasante, d'une tragédie, d'une ardente obligation, d'un défi à relever. Quelles que soient les versions positives ou négatives, on parle du global ou du mondial comme d'une mobilisation guerrière, comme d'un front, comme d'une bataille qui peut être perdue : le global, le mondial sont devenus des *problèmes* graves à résoudre et non plus, comme avant, comme du temps de la modernisation, la *solution* évidente à tous les conflits. Même les Français, pourtant adepte de l'universalité républicaine, se mobilisent « contre la mondialisation » et se mettent à revendiquer bien haut, chose impensable il y a dix ans, « l'exception culturelle » ! Pour la première fois, la totalité devient visiblement, publiquement, médiatiquement, l'enjeu d'une guerre impitoyable et non plus l'invisible unité à laquelle tout le monde avait recours en douce. On dresse aujourd'hui des barricades contre la globalisation et les périls de la mondialisation : qui aurait eu naguère la folie d'en dresser contre l'universalité ? Contre la nature ?

Les choses ne vont pas mieux de l'autre côté, celui de la multiplicité. Pendant que la globalisation rend l'unification problématique, voici que la fragmentation rend la tolérance également problématique, et même dangereuse. A-t-on assez noté ce qu'il y a d'étrange à se plaindre à la fois, sous le nom de postmodernisme, de la fragmentation qui empêcherait toute unité, tout sens commun, et de la globalisation qui unifierait trop vite et sans négociation ? Car enfin, on devrait se réjouir : si la globalisation est un danger, alors vive la fragmentation qui brise son hégémonie ; mais si la fragmentation dite postmoderne est si terrifiante, ne devrait-on pas accueillir à bras ouvert une globalisation qui procure enfin de l'unité et du sens commun ? Mais en se plaignant si injustement contre les deux, on signale avec précision la transformation profonde qui nous a fait sortir du modernisme et de la solution si commode qu'il offrait au problème et de l'unité et de la multiplicité. La fragmentation brise le mononaturalisme ; la globalisation détruit le multiculturalisme. Des deux côtés, qu'il s'agisse de faire du multiple ou de faire de l'un, on voit enfin des forces en jeu, des opposants, des fronts, des contradictions violentes. Nous pouvons mesurer la rapidité stupéfiante des transformations à ce trait : « globalisé » ne sonne plus du tout comme « naturel », et « fragmenté » plus du tout comme « culturellement respectable ». On en a bien fini avec la tolérance,⁹ avec l'hypocrite respect de l'anthropologie comparée,

⁹ Expression provocante de Stengers I. (1997), *Cosmopolitiques - Tome 7: pour en finir avec la tolérance*, Paris, La Découverte-Les Empêcheurs de penser en rond.

avec les déclarations lénifiantes sur l'humanité, les droits humains et le fait que nous sommes tous semblables, habitants du même monde. Il y a maintenant une guerre des mondes. La paix, l'hypocrite paix de la modernité, est bel et bien terminée.

Pour dire les choses de façon moins martiale : on est passé en quelques années d'une situation de *guerre totale* menée par des *pacifistes absolus*, à une situation de *guerre ouverte* qui offre des *perspectives de paix* véritable.

Les modernes, en effet, ne faisaient jamais vraiment la guerre puisqu'il ne reconnaissaient pas l'existence de conflits possibles, sinon sur les représentations superficielles, lesquelles ne pouvaient engager le monde connu rationnellement. Chose vraiment stupéfiante : les modernes ont mis la planète à feu et à sang, sans jamais entrer en conflit, sans aucune déclaration de guerre ! Ils n'ont fait, au contraire, que répandre, par les armes, la paix profonde, la civilisation indiscutable, le progrès sans phrase. Jamais ils n'ont eu d'adversaire, d'ennemi au sens propre du terme, mais seulement de mauvais élèves. Oui, leurs guerres, leurs conquêtes, leurs massacres même étaient pédagogiques ! Relisons Jules Verne : on se bat partout et tout le temps mais pour le bien des gens. S'il n'y a d'ennemi avec lequel on est obligé de faire la guerre, comme le dit Carl Schmitt, qu'à partir du moment où il n'y a *pas de médiateur commun* auquel on puisse se rapporter pour obtenir un arbitrage,¹⁰ alors oui, on peut dire que l'histoire moderne n'a pas connu de guerre et que *les civilisateurs n'ont jamais eu d'ennemis* : ils s'en sont toujours remis à un arbitre indiscutable, à un médiateur supérieur de loin à toute forme de conflit possible, la nature et ses lois, la Science et son monde unifiée. Dès que l'on est mandaté par un médiateur qui surplombe la situation de conflit, on ne fait plus la guerre, on ne fait que s'engager dans des opérations de police. Les modernes ont donc policé le monde, ils n'ont jamais, pourraient-ils dire fièrement, fait la guerre. Et du coup bien sûr, ils ne peuvent même pas comprendre les exigences de la paix, les nécessités de la diplomatie, les aléas de la négociation. « Quelle négociation ? Quelle diplomatie ? Quels pourparlers de paix ? Mais il n'y a pas de guerre. Nous remettons un peu d'ordre, voilà tout ; nous exprimons dans la réalité l'ordonnancement qui s'y trouve déjà et que les représentations collectives avaient quelque peu perturbé. » Les modernes n'ont mené à tous les autres peuples que des guerres wilsonniennes.

On comprend que de telles guerres larvées, qui jamais ne reconnaissent à l'ennemi sa qualité même d'ennemi, qui se considèrent seulement comme de simples opérations de police menés sous l'arbitrage d'un indiscutable médiateur, deviennent aussi inexpiables qu'indéfinies. Comment pourraient-elles finir puisqu'elles n'ont jamais commencées ? Comment ouvrir des pourparlers de paix puisqu'il n'y a jamais eu de déclaration de guerre ? Comment prendre langue d'un bord à l'autre d'un fossé infranchissable, puisqu'il n'y a pas de fossé, mais un monde commun déjà là dont certains esprits irrationnels s'obstinent à ne pas reconnaître les lois nécessaires ? Avec qui négocier, puisqu'il n'y a pas *deux* parties au conflit —et d'ailleurs il n'y a pas vraiment de conflit, pas de conflit réel, pas de conflit sur la réalité, mais seulement une mésentente sur les représentations symboliques, lesquelles peuvent aisément coexister à condition qu'elles ne prétendent plus mordre sur la réalité. Dans la marche de la civilisation, les Blancs n'ont jamais rencontré que le spectre de l'irrationnel et de

¹⁰ Schmitt C. (1972[1963]), *La notion de politique suivi de Théorie du partisan*, Paris, Calmann-Lévy.

l'archaïque. Ils ne se sont jamais trouvés face à face avec des ennemis, comment pourraient-ils penser à la paix ?

Et pourtant c'est de paix qu'il s'agit. Mais voilà, à l'inverse de l'histoire modernisatrice, il faut pour faire la paix, *reconnaître* qu'il y a bien guerre, accepter d'avoir eu des ennemis, prendre au sérieux la diversité des mondes, refuser la simple tolérance, rouvrir les deux chantiers du global et du local. Toutefois, pour que cette opération commence, il faut subir le plus douloureux des deuils : le monde commun est à *composer* progressivement, il n'est pas *déjà* constitué. Il ne se trouve pas derrière nous et déjà fait, comme la nature, mais devant nous, comme une tâche immense qu'il va nous falloir accomplir peu à peu. Il n'est pas au-dessus de nous, comme le médiateur qui pourrait arbitrer les conflits, mais l'enjeu même de ces conflits, ce qui pourrait devenir, en cas de négociation, l'objet d'un *compromis*. Oui, le monde commun « is up for grabs ».

Pour les Occidentaux, il y a quelque chose de désespérant, il faut le reconnaître, dans cette brutale transformation : ils vivaient en paix, les voilà en guerre. Ils n'avaient pas d'ennemis, ils aimaient tout le monde, se sentaient citoyens de la planète, prêts à accepter tous les autres, ils tombaient d'accord pour tolérer les plus extravagantes diversités, et brusquement, en quelques années, les voilà qui doivent se battre à nouveau, comme les autres (lesquels ont cessé d'être des autres à l'ancienne, à la moderne !) pour définir ce que peut bien vouloir dire le global, quel sens donner à la multiplicité. Ils avaient une solution infaillible, ils tenaient l'unité de la nature et la diversité des cultures, et voilà, patatras, tout est à refaire. Négocier la souveraineté de Jérusalem peut apparaître comme le plus difficile des casses tête diplomatiques, mais négocier le statut et la souveraineté de la nature ?

Ce qui succède à la modernisation a l'avantage de la clarté : il y a bien guerre des mondes, et ni l'unité, ni la multiplicité ne peuvent s'obtenir sans composition progressive, sans négociation délicate, effectuée par des diplomates, sous pression continue des forces en conflit. Nul ne peut composer l'unité du monde à la place des autres, en faisant comme naguère (du temps du modernisme puis du postmodernisme), c'est-à-dire en offrant généreusement une place aux autres mais à condition qu'ils laissent à la porte tout ce qui leur tenait à cœur, leurs dieux, leurs âmes, leurs objets, leur temps, leurs espaces, bref leur ontologie. La métaphysique ne vient plus après la physique, mais *avant*, on doit se lancer dans la *protophysique* — horreur sans nom pour les modernisateurs, seul espoir pour ceux qui luttent à la fois contre la globalisation et contre la fragmentation. À côté du léger frisson que pouvait procurer le « relativisme culturel », ce capharnaüm, ce bazar, ce pandémonium ne peuvent que susciter la répulsion et l'effroi.¹¹ C'est justement pour l'éviter qu'on avait inventé le modernisme. C'était pour ne pas avoir à avaler tant de mondes, tant d'ontologies contradictoires, tant de métaphysiques conflictuelles, qu'on avait eu la sagesse de les placer toutes comme cultures différentes (indifférentes) sur fond de nature indiscutable (et dénuée de sens).

Et pourtant c'est bien cette complète métamorphose qui est exigée des ci-devant modernisateurs : qu'ils regardent à nouveau droit dans les yeux cette face de Gorgone

¹¹ Comme on l'a bien vu lors de la « guerre des sciences » ; voir Latour B. (1999), *Pandora's Hope. Essays on the reality of science studies.*, Cambridge, Mass, Harvard University Press.

dont ils avaient voulu se cacher. Oui, aussi étrange que cela puisse paraître à première vue, les modernes, les Occidentaux, les Blancs (peu importe le sobriquet dont on souhaite les affubler) doivent faire comme s'ils renouaient à nouveau *les premiers contacts*, comme si, par une seconde chance inouïe que leur donnait l'histoire, ils se retrouvaient de nouveau au 17^e, au 18^e, au 19^e, au 20^e siècle et qu'on leur permettait, au 21^e, de se *présenter bien*, eux qui s'étaient, lors des siècles précédents, si mal présentés.¹² Qu'ils acceptent enfin d'avoir des ennemis, et donc qu'ils puissent faire des offres de paix. Ce n'est pas la même chose, ce n'est pas la même mission, la même tension, que de débarquer chez les autres peuples en mettant tout à feu et à sang pour les pacifier au nom d'une paix fondamentale déjà constituée, et de venir, peut-être avec la même violence, le même feu et le même sang, se battre pour décider sur le front de bataille quel est le monde commun qu'il faut progressivement composer. Il ne s'agit pas de remplacer les conquistadors intolérants par des spécialistes du dialogue interculturel. Qui a parlé de dialogue ? Qui demande la tolérance ? Non, il s'agit de remplacer les conquérants par des ennemis capables de reconnaître qu'ils ont en face d'eux des ennemis, que l'issue de la bataille *est incertaine* et que, par conséquent, il faudra peut-être négocier, et durement. Les modernes savaient de source sûre que la bataille était gagnée d'avance, car il n'y avait pas de bataille, seulement l'irréversible montée du progrès — même si le retour inexplicable (et comment l'auraient-ils expliqué ?) de l'archaïsme et la montée incompréhensible de l'irrationnel (comment pouvaient-ils la comprendre ?) les désespérait souvent.

On passe du modernisme à son successeur par ce seul petit trait : il y a bataille sur la composition du monde commun, et l'issue est incertaine. C'est tout. Cela suffit pour changer de monde. Tous ceux qui dressent des barricades contre la globalisation, ceux qui luttent contre la fragmentation et l'émiettement, comprennent ce que veut dire une guerre qu'on *risque de perdre*. Deux exemples feront comprendre ce passage aussi rapide qu'insensible. L'irruption soudaine, dans tout l'Occident, du thème du « risque » ne signifie aucunement que la vie soit plus dangereuse (quel confort au contraire pour les plus chanceux), mais que chacun, dans son existence quotidienne, a de nouveau l'impression que « ça peut rater ». Le ciel, ce ciel dont nos ancêtres avaient si peur qu'ils leur tombent sur la tête, peut retomber sur nos têtes et sur celles de nos enfants. Retour à la case départ. Reprise des premiers contacts. Quoi ? il faudrait à nouveau être soigneux et précautionneux, comme les autres, comme les prémodernes, comme les peureux que les civilisateurs avaient eu pour ambition de remplacer dans la conduite sans risque de la planète ? Oui, exactement, et d'ailleurs aucun thème n'est aujourd'hui plus répandu que celui du principe *de précaution*, lequel n'a rien à voir bien sûr avec une suspension de l'action, mais marque le simple retour de procédures anxieuses et vigilantes dans des sujets, à contenu scientifique et technique, marqués jusqu'ici par la certitude absolue. « Mondialisation », « globalisation », « émiettement », « risque », « précaution », voilà quelques uns des termes populaires, médiatiques, méprisés souvent, qui marquent au contraire le formidable changement de monde, le jusant du modernisme.

.
.

Malgré l'horreur qu'il peut d'abord susciter, aussi bien chez eux que chez les autres, que d'avantages pour les anciens modernes dans ce changement de

¹² Sur cette notion de présentation voir Stengers I. (1996), *Cosmopolitiques - Tome 1: la guerre des sciences*, Paris, La découverte & Les Empêcheurs de penser en rond.

conjoncture ! En ayant à nouveau l'occasion de se présenter bien, de se battre, en risquant à nouveau de perdre, ils peuvent aussi gagner ! Et cette fois-ci pour de bon. Rien n'indique en effet que les Occidentaux vont se trouver démunis dans la composition du monde commun à venir. Passer de l'arrogance modernisatrice et civilisatrice, à la dérélition, au sentiment éperdu de la culpabilité pour les crimes commis, ne les avanceraient à rien et ne les feraient pas pardonner pour autant. Encore une fois, il ne s'agit ni de dialogue, ni de tolérance, ni de culpabilité, ni de pardon, mais de guerre, de négociation, de diplomatie et de composition. Se flageller, en portant sur ses épaules « le fardeau écrasant de l'homme blanc », c'est toujours définir *par soi seul* et au nom de tous, sans que les autres aient rien délégué, la tâche impossible de définir le monde commun. Pas plus qu'on ne demandait aux modernes de se prendre pour les pacificateurs universels, on ne leur demande aujourd'hui de se prendre pour les coupables universels. On n'exige d'eux qu'une chose : qu'ils cessent de prendre l'universalité pour leur territoire propre et qu'ils acceptent de le négocier *après* que la bataille ait eu lieu. Qu'ils soient enfin dignes de l'initiative prodigieuse — et peu importe maintenant les raisons — qu'ils ont prise d'entrer en contact, par la violence, le commerce, la conquête, l'évangélisation, la connaissance et l'administration, avec tous les autres. Tous les peuples se trouvent maintenant engagés dans cette autre guerre mondiale, fondamentale, métaphysique, sur la composition du monde, eh bien maintenant qu'on se trouve à pied d'œuvre, ce n'est plus le moment de se couvrir d'un sac de toile et de gratter ses furoncles sur un tas de fumier. Debout les modernes ! A vous de défendre votre place au soleil. Certes, vous ne bénéficiez plus de la martingale absolue qui vous assurait de gagner à tous coups, mais il n'y a pas de raison non plus que vous *perdiez* à tous coups. Après tout, la raison n'est pas si faible qu'elle ne puisse gagner. Il y a simplement un peu trop longtemps qu'elle ne s'est pas battue faute de véritable ennemi reconnu comme tels... Elle a pris de l'embonpoint, elle s'est habituée aux délices de Capoue du naturalisme et de ses facilités — disons de ses luxures.

La formulation d'offres de paix par les anciens modernes pourrait reposer sur la distinction entre *jus naturalisme* et *constructivisme*. Bien que le terme de loi naturelle soit usité surtout en théorie du droit, il convient à merveille pour définir l'ensemble de la solution moderniste pourvu qu'on étende la notion de règle pour y inclure les lois physiques : il existe une nature dont les lois nécessaires permettent de juger la diversité des arbitraires culturels. Or, le jus naturalisme n'est pas la seule tradition des modernes : ils en ont une autre qui est presque l'inverse et qu'on peut appeler constructiviste. La différence entre les deux, pour l'issue de la négociation reprise sur de nouvelles bases, tient en ceci que, contrairement aux croyances acceptés jusqu'ici par les modernisateurs, *la nature n'est pas généralisable*, alors que le constructivisme pourrait être partagé. Par définition, on ne peut pas s'entendre sur la nature laquelle est faite pour *empêcher* l'accord progressif sur la composition du monde commun. En revanche, que les dieux, les personnes, les objets, les mondes soient « construits », c'est-à-dire qu'ils puissent rater (la notion de construction ne dit rien d'autre), voilà peut-être un moyen de rouvrir les pourparlers de paix.

Pourtant, le terme de construction paraît, à première vue peu engageant parce qu'il souffre en modernisme d'un défaut majeur : on l'associe à construction *sociale* et au vocabulaire critique. Si l'on dit que la nature « est construite », que Dieu doit être « produit », que la personne doit être « fabriquée », on suppose aussitôt que l'on vient attaquer, miner, dénigrer, critiquer leur supposée solidité : « Donc, » s'écrie-t-on indigné, « ni la nature, ni les divinités, ni les personnes n'existent 'vraiment' ; ce sont

de 'pures' fabrications, de 'simples' constructions sociales ? ». Or, on peut faire l'hypothèse que les anciens modernes sont justement les seuls à faire cette opposition : pour les autres (les anciens « autres ») construction rime avec production, vérification, qualification.¹³ Alors que le jus naturalisme impose un contraire : artificiel, humain, subjectif, positif, fabriqué, le constructivisme, si on acceptait de l'entendre dans ce sens négocié, n'aurait *pas* de contraire. Alors que le concept de nature implique des antonymes, la notion de construction pourrait donc servir de *lingua franca* pour commencer à s'entendre : « Au moins nous sommes sûrs d'une chose, pourrait-on se dire des deux côtés de la table (si c'est de table qu'il s'agit), c'est que vos dieux comme les nôtres, vos mondes comme les nôtres, vos sciences comme les nôtres, vos sujets comme les nôtres, sont construits ». La question suivante devenant seule intéressante : « *Comment* les fabriquez-vous ? » et surtout « Comment vérifiez-vous qu'ils sont *bien construits* ? ». La bonne construction : voilà sur quoi l'on pourrait commencer à pourparler.

C'est à ce tournant de la négociation que les ci-devant modernes pourraient faire appel à leurs ressources propres, oubliées ou dissimulées par le modernisme et ses prétentions. Par définition, en effet, les modernes se sentent mal à l'aise dans le manteau d'emprunt de la modernisation. Si celle-ci ne peut rendre compte des autres, puisqu'elle les oblige à une altérité beaucoup trop forte, comment pourrait-elle rendre compte des Occidentaux ? Les Blancs n'ont jamais été modernes, *non plus*. S'il est injuste de peindre les civilisés comme des irrationnels ou des archaïques en chemin vers un seul monde, il est plus injuste encore de peindre les civilisateurs comme rationnels et modernes. Plus précisément, il s'agirait là d'une forme d'*exotisme* retourné.¹⁴ Il faut dès lors entendre « modernisme » au sens du mot « orientalisme » : un équivalent, pour le regard porté sur les Européens ou les Américains, de celui qu'ils portent, à coup de palmiers tropicaux, de harems orientaux, de sauvages peinturlurés, sur les autres cultures. Autrement dit, tant qu'on prend les modernes pour ce qu'ils disent qu'ils sont, on pratique à leur encontre le même exotisme de pacotille que l'on trouve odieux dans les brochures touristiques quand il s'applique aux autres peuples. Pas de négociation de paix possible, sans un abandon, *des deux côtés*, de l'exotisme et de sa complaisance perverse pour les fausses différences. Pas de diplomatie d'ailleurs sans la suspension de ce qui constitue ou non un différent.

Or, les anciens modernes, à ce titre, sont peut-être meilleurs qu'ils le pensent eux-mêmes et peuvent fournir plus de réponses aux questions portant sur la bonne construction qu'ils ne le croyaient du temps où ils paraient habillés en civilisateur. Essayons de les faire revenir à la table de négociation, mais cette fois-ci, poliment, en offrant aux autres leur face constructiviste.

Prenons l'exemple de l'activité savante. C'est une chose de se présenter au monde entier sous le couvert de la Science universelle, et une autre de se présenter comme producteur et fabricant de sciences locales et risquées. Dans le premier cas, il ne reste à ceux qui reçoivent votre offre qu'à plier bagage dans l'irrationnel ou à passer chez vous, humblement, pour se mettre à votre école. Mais dans le second, l'issue est plus incertaine : si les sciences ajoutent des propositions pour allonger la liste des êtres avec lesquels il faut composer le monde commun, d'autres propositions peuvent être

¹³ Latour B. (1996), Petite réflexion sur le culte moderne des dieux Faitiches, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond.

¹⁴ Said E. W. (1979), Orientalism, New York, Vintage Book.

faites pour allonger encore cette liste et pour compliquer la perplexité savante. Une Science universelle ne se négocie pas ; des sciences qui aspirent à l'universalisation progressive, si. Or, les modernes produisent les deux à la fois : une Science qu'ils lancent en avant d'eux comme un projet politique d'unification sans négociation ; mais aussi des sciences multiples, attachantes et complexes, qui peuvent ou non participer à des projets multiples d'unification ou de localisation, selon l'issue des conflits. Dès lors, la question de diplomatie devient la suivante : peut-on sauver les modernes d'eux-mêmes pour leur laisser partager les sciences et laisser au dehors la Science, qu'ils croyaient jusqu'ici non-négociables —comme le statut de Jérusalem la ville trois fois sainte ?

Prenons le cas de la religion, laquelle a plus à voir encore que la Science dans les anciens projets d'unification prématurée de la planète. Peut-on partager à son propos un constructivisme positif ? Peut-on oser dire du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, au cours de la négociation de paix, qu'il est bien ou mal construit selon les objets, les rituels, les prières, les assemblages à fabriquer, ce qui permettrait de le comparer avec les manières de produire les autres divinités ? Une telle offre n'est-elle pas odieuse, scandaleuse, blasphématoire ? N'est-ce pas revenir à tout l'horrible archaïsme contre lequel les grandes religions du livre se sont dressés ? Et pourtant, la comparaison avec la nature est éclairante. Si la nature unifiait trop vite et sans composition, ne peut-on pas dire la même chose de l'unicité de Dieu ? De même que les sciences diffèrent profondément de la Science, le diplomate ne peut-il pas découvrir dans les pratiques religieuses toutes les marques du constructivisme ?¹⁵ Que savons-nous des religions des anciens modernes ? Le discours de la fabrication, de l'invention, de l'affabulation en matière de religion, a surtout jusqu'ici servi à la dénonciation critique : pourquoi ne pas s'en servir positivement et reposer ainsi, en compagnie des autres, la question de la bonne construction des bonnes divinités ? Ne serait-ce pas là, au lieu d'un hypothétique « dialogue inter religieux », un échange de bons *procédés* ?¹⁶ D'ailleurs, l'attachement presque fanatique au caractère non construit de l'unicité de Dieu, ne tient-il pas largement au rôle unificateur de la nature, que les négociations ont accepté de réduire ? Si l'un devient négociable, l'autre ne le devient-il pas aussi ?

Prenons encore le cas de la fabrication des personnes. C'est une chose de prétendre avoir inventé l'individu libre et porteur de droit en affirmant qu'il faut le généraliser au monde entier qui doit devenir une assemblée d'humains ; c'en est une autre d'ajouter à la stupéfiante histoire de l'élaboration des personnes, l'étrange composition de l'individualisme moderne. Dans le premier cas, on part de l'évidence indiscutable qu'il y a des individus et qu'ils sont tous libres et humains ; dans l'autre on apporte à la table des négociations la figure particulièrement chargée, équipée, bariolée de cette particularité : l'individu occidental. Le moins qu'on puisse dire en sa faveur c'est qu'elle ne dépareille pas dans la procession des masques. En tous cas elle ne vient pas y mettre de l'ordre, ni définir le visage unique caché sous toutes les variations : *elle s'ajoute à la série*. Si dans un cas, la psychologie forme la base indiscutable de toute l'humanité, dans l'autre, les composants de la psyché apparaissent comme une

¹⁵ Piette A. (1999), *La religion de près. L'activité religieuse en train de se faire*, Paris, Métailié.

¹⁶ C'est tout le sens du travail de l'ethnopsychiatrie, Nathan T. (1994), *L'influence qui guérit*, Paris, Editions Odile Jacob ; Nathan T. et Lewertowski C. (1998), *Soigner. Le virus et le fétiche*, Paris, Odile Jacob.

élaboration si locale, si provinciale, si coûteuse, si équipée qu'elle ne peut sûrement pas se généraliser d'emblée, sans coup férir. Puisque la plupart des autres élaborations ne reconnaissent pas qu'il y a des humains, des sujets, des individus, des porteurs de droit mais qu'elles s'intéressent plutôt aux formes d'attachement qui produisent des offres de subjectivité, de subjectivation, elles ne pourraient être qu'horifiés par l'individu occidental, mais si on regarde cet individu par ce qui le produit et qui l'attache, par ce que Tobie Nathan appelle ses « propriétaires », ne peut-il pas redevenir intéressant à leurs yeux ?

Prenons enfin l'exemple de la politique. Là encore, là comme toujours, les anciens modernes envoient deux messages contradictoires, le premier qui est un cri de guerre (tout en déniait qu'il s'agisse de guerre) : l'humanité sera démocratique ou ne sera pas ; le second qui marque une incertitude profonde sur la nature du politique : s'agit-il de représentation, de cohésion, de solidarité, de monde commun, de libertés, de durabilité, d'obéissance, de civilité ? Dans le premier cas, le reste de l'humanité n'a pas d'autre choix que de prouver qu'elle peut être aussi une démocratie représentative —même si la caricature se fait souvent voir sous l'effort d'imitation—, dans le second c'est la question de définir le mot politique qui se trouve réouverte, et l'issue, là encore, là comme toujours, redevient incertaine.

On le voit, les anciens modernes, qu'il s'agisse de science, de religion, de psychologie ou de politique, ont plus d'un tour dans leur sac. S'ils sont apparus si maladroits, jusqu'ici, dans les offres de paix, c'est qu'ils ne pensaient pas qu'il y avait du tout de guerre et que la modernisation leur paraissait une évidence qui n'était susceptible d'aucun compromis. Ensuite, quand ils se sont mis à douter d'elle et qu'ils sont devenus postmodernes, leur maladresse s'est encore accrue car alors ils ont remplacé l'arrogance par la culpabilité, sans d'ailleurs négocier plus qu'auparavant. Il convient maintenant de les aider, de les amener avec tact à la table des négociations, en faisant en sorte qu'ils reconnaissent qu'il y a bien guerre des mondes et en détachant avec doigté ce pour quoi ils sont prêts à mourir —l'universalité— de ce à quoi ils tiennent vraiment—la *construction* de l'universalité. Comme toujours, les parties aux conflits ne savent pas exactement pourquoi ils combattent. C'est la tâche du diplomate que de les y aider —et son offre de médiation peut échouer.