

Quel cosmos, quelles cosmopolitiques? Commentaire sur les conditions de la Paix selon Ulrich Beck

Bruno Latour « Whose Cosmos ? Which Cosmopolitics ? A Commentary on Ulrich Beck's Peace Proposal ? » in Common Knowledge, Vo. 10 Issue 3 Fall 2004 pp.450-462. Traduction française French translation « Quel cosmos ? Quelle cosmopolitiques » in Jacques Lolive et Olivier Soubeyran (sous la direction de) L'émergence des cosmopolitiques- Colloque de Cerisy, Collection Recherches, La Découverte, Paris, 2007 pp. 69-84.

Loués soient les artisans de la Paix. Il est toujours plus agréable de lire une proposition de paix (comme celle d'Ulrich Beck) qu'un appel au jihad (à la manière de Samuel Huntington). La conception forte et réaliste que Beck propose du cosmopolitisme doit être prise en compte. Néanmoins, une proposition de paix ne fait sens que si elle prend la mesure des conflits qu'elle est supposée régler. Une compréhension partielle, et pourrions-nous dire, commode, une indifférence toute Wilsonienne à sa complexité, ne peut qu'attiser la violence des échanges entre les parties. Le problème avec la solution de Beck est que, si les guerres mondiales engagent l'universel et le particulier, la paix du monde aurait déjà dû survenir il y a bien longtemps. La limite de l'approche de Beck est que ses « cosmopolitiques » ne comportent aucun cosmos et pas plus de politique. Je suis un grand admirateur de la sociologie de Beck – dont la portée est unique en Europe – et j'en ai déjà fait l'éloge à de multiples occasions. Ce à quoi nous nous prêtons ici est un débat entre amis travaillant ensemble sur un problème qui demeure irrésolu pour beaucoup.

Dans ce texte, je n'entends pas débattre de l'utilité d'une science sociale cosmopolite qui, par delà les frontières des Etats-nations, tenterait de considérer des phénomènes globaux grâce à de nouveaux outils statistiques ou à de nouvelles méthodes d'enquête. Je reconnais moi-même que la notion de société n'a jamais été l'équivalent de celle d'Etat-nation. Et ceci pour deux raisons : la première est que le réseau scientifique, que j'ai moi-même contribué à étudier, n'a jamais été cantonné aux frontières nationales ; tout comme notre conception du globe, l'idée de globalité est en grande partie une invention de la science. La seconde raison est, comme les disciples de Gabriel Tarde le savent bien, que l'idée de société renvoie toujours à celle d'association et n'est jamais restreinte aux seuls humains. Ainsi, à l'instar d'Alphonse de Candolle, j'ai toujours apprécié parler de « phytosociologie » ou comme Alfred North Whitehead de « société stellaire »¹. De plus, il

doit être clair que je considère sans ironie l'expression de « proposition de paix ». A l'inverse, il est pour moi crucial d'envisager le rôle des sciences sociales autrement que sous les traits d'un observateur distant scrutant le monde de manière désintéressée. Beck défend l'idée d'un interventionnisme mêlant le regard du chercheur à une perspective plus normative, ce que je soutiens également en parlant du nouveau rôle diplomatique du chercheur en sciences sociales. Ce qui nous fait débattre, c'est la façon dont nous sommes disposés à prendre en compte les dissidences, sur le plan de l'identité humaine mais aussi concernant le cosmos dans lequel les hommes vivent.

Une anecdote historique, issue d'une contribution importante d'Eduardo Viveiros de Castro, illustre les limites de la proposition de paix de Beckⁱⁱ. Le principal exemple que Beck donne est la « controverse de Valladolid » ; ce fameux débat qui conduit les espagnols à décider si, oui ou non, les Indiens ont une âme et s'ils sont susceptibles d'être sauvés. Durant ce débat, les Indiens étaient confrontés à un problème non moins important, bien que mené avec des théories et des outils expérimentaux très différentsⁱⁱⁱ. Leur préoccupation, telle que Viveiros de Castro la présente, n'était pas de savoir si les espagnols avaient une âme – ce qui leur semblait évident – mais si les conquistadors avaient un corps. La théorie des Amérindiens avançait que toutes les entités partageaient par défaut la même organisation fondamentale, c'est-à-dire celle des humains. Un palmier, une pechblende, un piranha, un macchabée : chacun a une âme, un langage, et une vie de famille à l'image du modèle des villages amérindiens. Toutes les entités ont une âme et leurs âmes sont toutes semblables. Ce qui les différencie provient de la dissemblance de leurs corps, et ce sont donc les corps qui singularisent les âmes : celle du palmier, celle de la pechblende, celle du piranha, celle du macchabée. Ces entités ont toute la même culture mais elles ne partagent pas, elles ne perçoivent pas, elles ne vivent pas dans une même nature. Les controversistes de Valladolid, pour leur part, étaient loin d'imaginer qu'une approche opposée existait. Manifestement les Indiens avaient un corps comme ceux des Européens, mais avaient-ils une âme semblable ? Chacun de ces raisonnements appelait une vérification expérimentale, chacune fondée sur ses propres prémisses et ses propres protocoles : d'un côté, pour déterminer si les Indiens avaient une âme, et de l'autre côté, pour évaluer si les Européens avaient un corps. L'expérimentation des Amérindiens était autant scientifique que celle des Européens. Les conquistadors prisonniers étaient pris pour cobayes, immergés dans l'eau pour voir si, d'une part, ils se noyaient, et d'autre part, si leur chair pourrissait. Cette expérience était tout aussi cruciale que la polémique de Valladolid conduite par les Ibériques. Si les conquérants se noyaient et pourrissaient, alors la question était réglée ; ils avaient un corps. En revanche, s'ils ne se noyaient, ni ne pourrissaient, alors les conquérants n'étaient qu'une entité spirituelle, sans doute similaire aux shamans. Ainsi que Claude Lévi-Strauss résume, non sans ironie, ces deux expériences, celle des Espagnols contre celle des Amérindiens : « les blancs invoquaient les sciences sociales tandis que les indiens faisaient davantage confiance aux sciences naturelles ».

L'intérêt de cette anecdote est évident : en aucune façon les protagonistes de la controverse de Valladolid n'ont considéré, même partiellement, que la confrontation entre les Européen Chrétiens et les Amérindiens animistes n'aient pu s'envisager autrement qu'au travers des cadres de compréhension du clergé Chrétien du seizième siècle. Tout comme les Amérindiens n'ont pas mesuré les enjeux que soulevaient leurs discussions, en aucune façon Beck ne se pose la question. Mais cette question ne constitue elle-même qu'un premier pas vers la prise en compte de la complexité du problème. Les Européens eux-mêmes parvenaient-ils à se mettre d'accord ? N'y avait-il pas (au moins) deux solutions au problème soulevé à Valladolid ? Les Indiens avaient une âme comme les Chrétiens ou bien ils n'en étaient pas dotés – chaque position avait ses partisans. Beck

suppose qu'il n'y avait que deux solutions au problème posé à Valladolid au sujet de l'âme des Indiens (ils avaient une âme, ils n'en avaient pas), et il ignore les autres problèmes survenus en Amérique du Sud au sujet des corps des conquistadors (ils avaient un corps, ils n'en avaient pas). Une négociation entre Européens et Amérindiens aurait du, au minimum, être quadripartite. Bartolomé de Las Casas, le prêtre Dominicain, avança que les Européens et les Amérindiens étaient au fond semblables, et il dénonça la cruauté des Chrétiens contre « leurs frères Indiens ». Mais, quoiqu'il ait répondu, quelque soit la portée de sa dénonciation, n'a-t-il pas été le témoin de la noyade systématique de ses confrères espagnols, pour déterminer scientifiquement la nature exacte de leur corporéité ? De quel « côté » se serait rangé Las Casas après ce type d'expérience ? Comme Viveiros de Castro l'a montré de façon convaincante, la question de « l'autre », si centrale dans de récents travaux, a été formalisée avec trop de sophistication. Il y a bien plus de façons d'aborder l'altérité que ce que le plus tolérant des esprits peu concevoir.

Comment peut-on être cosmopolite lorsqu'on mène une négociation au nom d'une ou de deux des quatre (ou plus) parties impliquées dans une controverse ? Il est risqué, et sans doute ethnocentrique, d'assumer que les ennemies s'entendent sur des principes fondamentaux (le principe, en l'occurrence, que chaque homme possède un corps)^{iv}. En ce sens, la posture de Beck apparaît ethnocentrique car son cosmopolitisme procède d'un internationalisme philosophique européen modéré. Beck tire ses notions clés et ses définitions des Stoïques et de Kant. Ces définitions (celles de Beck, de Kant et des Stoïques) sont problématiques : aucune ne développe une compréhension qui dépasse le constat de la mise en danger des cultures en conflit. Le cosmos aussi doit être mis en jeu. Comme la plupart des sociologues, Beck souffre d'une cécité anthropologique. Pour le sociologue, la nature, le monde, le cosmos, est simplement là ; et à partir du moment où les hommes partagent les mêmes caractéristiques fondamentales, leur vision du monde est, au fond, partout la même. Perversité, avidité, instincts primaires créditent le fait que nous ne pouvons avoir – et que nous ayons rarement – la paix. Lorsque Beck écrit que Las Casas condamnait la poursuite des luttes et appelait de ses vœux leur fin, il ne réalise pas que cela peut aussi illustrer sa position. Beck et Las Casas ont un bon fond, mais les bonnes intentions n'ont jamais résolu ou empêché le conflit. Je ne dis pas, bien sûr, que le cosmopolitisme de Beck est simplement une version plus large de l'humanisme Habermassien. L'accès au débat n'est pas uniquement destiné aux agents rationnels capables de mener par la raison une conversation. Beck est disposé à se confronter avec des conflits plus importants. En revanche, ce qu'il ne réalise pas, c'est que quoi que le cosmopolitisme tente, d'Alexandrie aux Etats-Unis, il ne peut être effectif que durant une période de confiance absolue dans les capacités de la raison, et plus encore de la science à déterminer, avec certitude l'unique cosmos existant au fondement d'une ville-monde, à laquelle nous aspirons tous à être citoyens. Le problème que nous affrontons maintenant, c'est précisément la disparition de ce « cosmos unique », que j'appelle mononaturalisme. Il nous est aujourd'hui impossible d'hériter de cette idée magnifique de cosmopolitisme, car il nous manque ce que nos prestigieux ancêtres possédaient : un cosmos. A partir de là, il nous faut choisir, selon moi, entre cosmopolitisme et cosmopolitiques.

Une façon d'étayer cet argument est de relever la nuance entre l'emploi, par Beck, du terme de cosmopolite et de celui, par Stengers dans les volumes de son œuvre majeure, de cosmopolitiques^v. Un Stoïcien ou un Kantien appellerait cosmopolite toute personne qui est un « citoyen du cosmos » plutôt que (ou avant de considérer si il ou elle est) un citoyen d'un Etat particulier, le disciple d'une religion particulière, le membre d'une confrérie particulière, professionnelle ou familiale. Stengers destine son emploi des cosmopolitiques à la remise en cause de ce qui « se maintient » ou « se perpétue ». Elle a

réinventé le terme en le présentant comme un composite de la signification la plus forte de cosmos et de celle de politique, précisément parce que le sens habituel du terme cosmopolite supposait une certaine théorie de la science qui est maintenant contestée^{vi}. Selon elle, la force d'un élément se vérifie par sa capacité à atténuer les autres éléments. La présence du cosmos dans les cosmopolitiques résiste à la tendance du politique à concevoir les échanges dans un cercle exclusivement humain. La présence du politique dans les cosmopolitiques résiste à la tendance du cosmos à concevoir une liste finie d'entités qui doivent être prises en compte. Le cosmos prévient le repli prématuré du politique, et le politique celui du cosmos. Pour les Stoïques, le cosmopolitisme était une preuve de tolérance ; les cosmopolitiques, telles que Stengers les définit, est un remède contre ce qu'elle appelle « la malédiction de la tolérance »^{vii}.

Le contraste entre la compréhension du cosmos par Stengers et par Beck ne peut être plus entier. Pour Beck, le monde signifie la culture, une vision globale, qui s'étend par-delà l'horizon des Etats-nations. Il assume le fait que les enjeux de la guerre et de la paix ne concernent que les humains, chacun doté d'une même psychologie, chacun doué d'une langue traduisible dans toutes les autres langues, et chacun possédant des représentations contradictoires sur ce qui existe. Selon Beck, comme pour la plupart des sociologues et des politistes, les guerres font rage parce que les hommes défendent des cultures et des visions différentes du monde. Si ces visions du monde peuvent être réconciliées ou reconnues dans leurs divergences, alors la paix devrait en être automatiquement déduite. Cette façon de comprendre le cosmos et les cosmopolitiques est réductrice, car elle limite le nombre d'entités pouvant négocier autour d'une même table. Mais si le cosmos désigne tout ce qui est, il doit alors être élargi, selon son sens littéral, à l'ensemble des entités non-humaines qui participent aux actions humaines. Le synonyme de William James pour cosmos était « plurivers », une invention redoutable par sa capacité à évoquer la multiplicité. Le fait que Beck ne se prononce pas sur ce point là apparaît comme une marque d'incohérence, même s'il pose la complexité d'un « plurivers » comme hors du politique, ou en tout cas, comme n'influant pas sur la façon de trouver ou non un accord. La paix, selon le mononaturalisme de Beck, est possible parce que nos disputes (pour emprunter le terme scholastique) n'ont que des rapports seconds avec nos qualités.

Si c'est cela la paix, je dois dire que je préfère la guerre. Par guerre j'entends un conflit pour lequel il ne peut y avoir d'arbitrage reconnu, un conflit où ce qui est en jeu est précisément constitué par le commun d'un monde commun à construire. Comme cela a déjà été bien défini par Carl Schmitt, tout conflit, du moins problématique au plus violent, supervisé par un arbitre n'est pas une guerre, mais ce qu'il appelle une « opération de police ». S'il n'existe qu'un cosmos, toujours unifié, une nature qui sert de référence pour tous les litiges, alors il ne peut y avoir, par définition, de guerre mais seulement des opérations de police. Ainsi, selon cette définition, les Occidentaux ne se sont pas perçus comme étant eux-mêmes sur un champ de bataille, face à un ennemi, et dans l'attente d'une victoire incertaine, mais simplement face à des gens irrationnels qui devaient être corrigés^{viii}. Comme je l'ai soutenu par ailleurs, les Occidentaux n'ont, jusqu'ici, pas été concernés par une pédagogie du conflit. Mais les choses ont fini par changer, et nos guerres sont aujourd'hui des guerres mondialisées, parce que c'est maintenant la constitution du cosmos qui est en jeu. Plus rien n'est en dehors des limites, plus rien n'est exclu de la table des discussions. Les Amérindiens, il est bon de le rappeler, ne se sont pas réjouis lorsque leur parti – défendu par des Européens persuadés de leur humanité – triompha à Valladolid. Toutefois, ces Indiens peu reconnaissant reçurent le don d'un esprit qui permit leur baptême en même temps que leur salut. Pourquoi cette double gratification, de paix et de vie éternelle, leur déplut-elle ? Les Européens ont

considéré que leur cosmopolitique était la plus naturelle qui soit, au sens où la nature est une façon de couper court à toute résolution politique permettant de construire une paix commune^{ix}. Les fondements que la nature offre sont posés comme extérieur au processus – ils écartèrent quatre-vingt dix neuf pourcents des enjeux, et de ce résultat ne pouvait qu’advenir une autre phase du conflit. Le politique reste douteux tant qu’il ne porte pas sur (ce que John Tresch appelle) les « cosmogrammes »^x. Il est toujours plus difficile de trancher parmi les opinions que de se différencier à partir des choses – notamment à propos du monde que nous habitons. Et il est certain que des adversaires, plutôt que d’accorder leurs opinions, vont commencer par revendiquer une façon différente d’habiter le monde.

Un monde commun n’est pas quelque chose que nous pouvons reconnaître comme ce qui a toujours été là (et nous ne l’avons jusqu’ici pas compris). Un monde commun, s’il peut y en avoir un, est quelque chose que nous avons à construire, à défendre ensemble bec et ongles. L’ethnocentrisme des sociologues n’a jamais été plus patent que lorsqu’ils traitent du monde en évinçant toute menace de multiplicité grâce à un cosmopolitisme commode^{xi}. Dans le cas des articles de Beck, le symptôme révélateur provient de ses notes de bas de page, inconvenantes à propos de la religion^{xii}. Il y a bien eu des raisons historiques – comme Olivier Christin l’a montré, avec respect, sur la guerre du seizième siècle en Europe – de séquestrer la religion lorsque des propositions de paix sont émises. Mais il n’est pas certain que ce qui était juste il y a quatre siècles et demi soit une manière diplomatique et respectueuse de traiter nos guerres de religion les plus récentes. Lorsque des hommes de bonne volonté se rassemblent au Habermas Club, avec leurs cigares, pour établir un armistice pour tel ou tel conflit et qu’ils laissent leurs dieux sur les portemanteaux à l’entrée, je doute que se tienne un sommet pour la paix. Il y a des Versailles qui engendrent des Munich, lesquels appellent l’Apocalypse. Comment se fait-il que Beck pense que la religion puisse être négligée ? Encore une fois, il n’y a pas de cosmos dans son cosmopolitisme : il semble ne pas soupçonner le fait que les hommes se sont toujours considérés comme moins importants que la vaste population des divinités ou des entités plus ou moins transcendantes qui leur donnent la vie. Pour beaucoup de gens, dans beaucoup d’endroits, durant des siècles, les hommes ont des « propriétaires », pour reprendre les termes de Tobie Nathan ; et ces propriétaires prennent l’ascendant sur les hommes quelqu’en soit le coût. Beck semble croire à un koinè de l’UNESCO, un Esperanto sociologique, qui se tient caché derrière des imperfections persistantes, soit sociales soit psychologiques, dans nos représentations. Les hommes de bonne volonté, devrait-il dire, doivent reconnaître que les dieux ne sont pas autre chose que des représentations. Il serait commode d’envisager les choses ainsi ; mais, comme Tobie Nathan le donne à voir dans sa contribution à son symposium, ce ne sont pas des hommes qui sont en guerre mais des dieux. Ou tout au moins, pourrions-nous admettre la possibilité que des ennemis puissent être séparés par de considérables désaccords. Les fondements de la paix, comme Stengers le souligne, ne sont pas à chercher chez les hommes de bonne volonté, qui se dévêtissent de leurs dieux (leurs inclinations secrètes), mais du côté des hommes incurables pénétrés d’intentions supra et sub-humaines. Ces fondements, auxquels on accède avec facilité, présentent véritablement un grave danger. Stengers aurait également pu ajouter que : plus la définition d’un accord est laborieuse, meilleure est sa qualité (d’où son audace à avancer l’expression de « malédiction de la tolérance »). Même Cromwell, après tout, alors qu’il soutenait les actes les plus horribles d’iconoclasme, avait assez de scrupules pour lancer (dans une phrase que Stengers n’a encore jamais indiquée) : « Je vous en supplie, mes frères, par la compassion du Christ, songez que vous pouvez être dans l’erreur ! ». Où donc, chez Beck, peut-on trouver la

place pour un appel aussi tragique ? Ses cosmopolitiques sont trop cosmopolites pour traiter de l'horreur de notre époque.

Le problème provient du fait que Beck considère seulement la dimension la plus classique de la pacification – le va et vient entre le particulier et l'universel. Envisager la paix sous cet angle appartient à la tradition stoïcienne ; ce que montre Beck dans un récent exposé où il développe un compromis intéressant entre les formes triviales d'universalismes existantes et la multitudes des formes de relativisme et de multiculturalisme. Cependant, ces conceptions classique et stoïciennes ne rassemblent pas l'ensemble des conditions de paix : les implications qui y concourent ne sont pas essentiellement déterminés par les potentialités et les limites de ce rapport entre universalisme et particularisme. Il est possible d'explorer une autre dimension, qui s'intéresse à la dynamique créée entre la pensée naturaliste et la pensée constructiviste. S'il est vrai que le sens traditionnel des cosmopolitiques a été construit à partir d'une certaine définition de la science, il est intéressant de voir comment il a évolué lorsque cette dernière s'est transformée. Les adeptes du cosmopolitisme peuvent toujours espérer voir le jour où les citoyens du monde reconnaîtront qu'ils habitent le même monde. Cependant, le courant des cosmopolitiques s'est construit autour d'une tâche centrale : voir comment ce « même monde » peut progressivement se constituer.

Face à un « cosmogramme » donné, les stoïciens se demandent s'il exprime davantage l'émancipation ou l'asservissement (niveau d'implications aux échelles locales ou universelles). Cependant, une question plus importante et plus polémique nous est posée : « Comment différenciez-vous les façons d'habiter le monde qui émancipent de celles qui asservissent ? ». Pour les stoïciens, le détachement du monde est synonyme d'émancipation (et donc, l'attachement au monde de dépendance). Par définition, un citoyen du cosmos est libre ; un égyptien, un grec ou un juif, parce qu'ils sont attaché à leur terre et à leurs savoirs propres, sont asservis. Dans la tradition stoïcienne, être égyptien, grec ou juif est une ignominie. « L'Humanité » fut une immense et heureuse découverte, et le fut chaque fois que c'était nécessaire (notamment après la deuxième guerre mondiale). Aussi, si l'ensemble des membres des Nations Unies se satisfaisait d'appartenir « seulement à la communauté humaine », si le langage commun utilisé à l'UNESCO était suffisant pour englober tous les habitants de la planète, la paix aurait toujours régnée. Mais cette paix n'existe pas, ce qui révèle le malaise de cette définition humaniste de l'Homme affranchi, à la base de notre conception de l'entente.

D'une part, nous sommes dans à une situation où la paix ne peut être mise en œuvre si les diplomates se dévêtissent de leurs dieux, de leurs mœurs et des contradictions propres à leurs cosmos. D'autre part, confronter une pléiade de dieux et de traditions ne facilite pas la mise en place d'une entente^{xiii}. Aussi, la co-présence de toutes ces identités et de ces cultures (avec leurs propres contradictions) ne permet pas l'intégration de nouveaux membres dans ces processus diplomatiques. Les communautés en place ont raison de croire qu'elles représentent au mieux leurs intérêts, et ne peuvent pas comprendre pourquoi d'autres refusent de se joindre à elles. D'où la nécessité, dans un processus de paix, de ne pas se séparer de ce qui nous fonde (par exemple, nos croyances). Cette dimension requiert un autre protocole, d'autres investigations, pour répondre à une autre question : Quels éléments rendent possible la distinction entre les attaches qui émancipent et celles qui asservissent ? Faire ce travail nécessite, en premier lieu, de dépasser la pensée naturaliste, au fondement de la croyance d'un monde naturel unique. Une pensée issue de la Science, ou plutôt d'une définition erronée des sciences naturelles occidentales qui nie l'idée de pluriverse. Le rayonnement universel du naturalisme a été, pour les modernes, la voix royale qui menait à la paix. Néanmoins, la pensée naturaliste a été aussi la base sur laquelle l'occident a pratiqué sa « guerre

psychologique ». L'occident moderne admoneste le reste du monde : nous tous vivons selon les mêmes lois biologiques et physiques et avons la même constitution biologique, sociale et psychologique. Cela vous ne l'avez pas compris parce que vous êtes prisonniers de vos paradigmes culturels que nous avons dépassés grâce à la science. Mais la science n'est pas notre propriété, elle appartient à toute l'humanité ! Prenez part à cette expérience, et ensemble, nous ne serons qu'un. Le problème avec cette « diplomatie » n'est pas, je vous le soumetts, le plaidoyer lui-même^{xiv}. Les arguments sont justes, mais ils mettent la charrue avant les bœufs ; ils commencent où ils devraient éventuellement finir. Il est possible – d'un point de vue occidental (plus précisément bourguignon) – que dans un futur lointain, nous vivions dans un monde commun comme le suggère la pensée naturaliste. Mais se comporter comme si ce monde existait déjà, et qu'aucune négociation ne serait nécessaire pour le réaliser, est le plus sûr moyen de créer des conflits.

Il a été démontré récemment par Philippe Descola - et ce dans toutes leurs dimensions – que les hypothèses des naturalistes ne conviennent pas au plus grand nombre^{xv}. Aussi, et malgré sa réputation d'idéologie postmoderniste, le constructivisme apparaît plus approprié dès lors que l'on distingue ce qui relève de l'émancipation et de l'asservissement. Parler de pensée constructiviste est assez délicat^{xvi}. Mais, nous pouvons édicter certains principes qui regroupent les différents courants de cette idéologie :

Les réalités auxquelles s'attachent les êtres humains dépendent d'une série de médiations.

Elles sont composées d'éléments hétérogènes et construisent leur propre histoire.

La signification de ces éléments et du nombre de médiations nécessaires à leur construction fondent la valeur de ces réalités (plus il y a de médiations, plus le réel est perceptible).

Nos réalités correspondent à des interprétations très diverses qui doivent être considérées avec précaution.

Si une réalité prend de l'importance (dans l'espace et dans le temps), l'ensemble des médiations qui la porte doit être actualisée.

Les réalités sont faillibles et nécessitent alors d'être vues et revisitées en permanence.

Le travail scientifique est ce qui illustre par excellence, comme j'ai pu le montrer à de nombreuses reprises, le constructivisme^{xvii}. Dans les sciences, le degré d'objectivité et de certitude est directement proportionnel à la connaissance de l'artifice, de la stratification, de l'hétérogénéité, de la multiplicité et de la complexité des processus de médiations. Cette idée peut sembler radicale mais elle n'en est pas moins évidente : dans un laboratoire, accéder à la vérité toute nue n'est pas pensable. Est-ce qu'un microbe est visible sans la médiation du microscope ? Trouve-t-on des microscopes dans la nature, ne sont-ils pas des productions humaines ? Quand un scientifique questionne un autre scientifique, ce n'est pas pour savoir si de nouvelles données (de nouveaux faits) ont été produites ou non. La question est « comment avez-vous démontré que X est ainsi ? » - et l'accent est mis sur le « comment », ce par quoi est révélé le processus de médiation. Au cours de ces échanges, les divergences apparaissent non pas sur le fait et la production, mais sur la véracité des faits. Les choses sont différentes quand les scientifiques font face au vulgum pecus : ils reprennent alors les raisonnements des épistémologues et rejoignent les philosophes sur les stratégies pédagogiques à adopter, champ de réflexion sur lequel les relativistes Rouge doivent combattre les couteaux Blancs du réalisme.

L'exemple des sciences nous éclaire sur le fait que le construit et le réel ne sont pas des termes opposés ; la véritable question est de faire la distinction entre une bonne et une mauvaise construction. Si ces deux termes sont valables pour les sciences, auxquelles les épistémologues ont données un rôle tellement particulier et transcendantal, alors ils peuvent sûrement s'appliquer aux réalités équivoques des cosmopolitiques. D'autant plus qu'une telle distinction n'a jamais pu être fondée indépendamment des passions d'une époque. Ce constat joue un rôle dans la recherche de la paix. Si un constructiviste espagnol avait débarqué à l'embouchure de l'Amazone (où, rappelons le, les Amérindiens noyaient les espagnols pour voir s'ils avaient un corps), il aurait pu avoir une conversation inattendue avec les ecclésiastiques de Valladolid : « Ah, c'est ainsi que vous construisez vos problématiques ? Quelle horreur. Laissez moi vous montrer une autre manière de formuler vos questions et de les vérifier ». Bien sûr, cette rencontre pacifique est fictive, mais pour d'autres raisons que celles envisagées par un naturaliste. Cette rencontre ne peut pas avoir eu lieu comme je l'ai décrite du fait des positions fondamentalistes des parties impliquées.

Le fondamentalisme est bien loin de notre conception du constructivisme. Un fondamentaliste – que ce soit en science, en politique ou en religion – réviserait la liste que j'ai donné ci avant en réagissant avec indignation sur chaque point :

Les réalités auxquelles s'attachent les êtres humains ne sont pas médiatisées.

Elles sont une (et non composées d'éléments hétérogènes) et n'appartiennent qu'à une histoire.

La signification de ces éléments et du nombre de médiations doit être minimisée au profit d'une réalité entière (moins il y a de médiations, plus le réel est compréhensible).

Nos réalités ne se composent pas d'interprétations

Elles sont par nature universelles (dans l'espace et dans le temps) et il est absurde de penser qu'elles nécessitent un substrat propre.

Les réalités sont des constructions fiables, et ne demandent pas à être révisées.

Ces réactions sont autant présentes dans les pages du Wall Street Journal qu'évoquées au fond des caves du Pakistan ou dans le discours des activistes des Droits de l'Homme. Toute personne dont le discours reprend ces a priori essentialistes tend vers le fondamentalisme. L'expérience commune aux sciences, aux arts, à l'amour et au religion nous enseigne que « plus une idée est construite avec attention, plus elle sera proche du réel et durable ». Mais la crainte permanente d'idolâtrer nos productions humaines ne nous a pas permis de tirer cette conclusion. Adopter une posture constructiviste nécessite de réexaminer l'ensemble de l'histoire des iconoclastes et des critiques^{xviii}.

Ironie de l'histoire, les fondamentalismes produits par – nous – occidentaux sont jusqu'à présent ce que nous avons le mieux diffusé. Comme Peter Sloterdijk le remarque, les occidentaux ont soutenu la mondialisation pour autant que les autres accusaient un retard. Ainsi, les écologistes fondamentalistes occidentaux, qui se revendiquent d'une Nature sauvage non négociable, sont aujourd'hui confrontés aux mêmes types d'argumentaires fondamentalistes soutenant le Koran et la Shari'a. Quand des fondamentalistes confrontent leurs idées, aucune négociation n'est possible parce que rien ne peut se prêter à discussion : ces guerres psychologiques agitent le monde à toutes les échelles. Néanmoins (et selon les propos du président Bush), le processus actuel de confrontation d'une culture moderne avec une culture dite archaïque ne s'inscrit pas dans cette mouvance. Les ennemis supposés de la mondialisation sont eux-mêmes modernes à

l'extrême, au sens où ils utilisent les outils conceptuels nourris des idées fondamentalistes occidentales^{xix}. Dans ce cas, ma contestation vise le fait que Beck ne mette pas sa proposition de paix en perspective avec les contextes d'émergence des courants fondamentalistes occidentaux. Notre idéologie naturaliste a failli : c'était un projet de guerre maquillé en projet de paix, et ceux contre qui il était dirigé ne s'y sont pas laissé piégé. Le naturalisme, comme toute idéologie fondamentaliste, se réduit à être préjudiciable à tout processus de construction. Bien qu'elle ait souvent été rattachée à ce corpus d'idéologies, la pensée constructiviste ne peut – voire même s'oppose à – déconstruire de la sorte. Le constructivisme est l'attitude de ceux qui agissent tout en étant capables de parler des bons et mauvais processus de construction. Il leur permet de comparer leurs acquis à ceux des autres afin d'améliorer les processus à venir. Cependant, un tel échange diplomatique est inhérent à un état de guerre préalable. Et quand cette guerre est déclarée, nous avons à chercher des bases solides pour reconstruire la paix : où le naturalisme faillit, pourquoi ne pas essayer avec le constructivisme ?

Pour finir, l'incompréhension que je nourris par rapport à l'analyse de Beck peut résulter des différentes interprétations que nous avons du passif de la situation actuelle. La « first modernization », pour utiliser son expression préférée, est venue avec une certaine définition du cosmopolitisme, qui s'attache à l'idée que le monde entier peut être pensé au travers de ce que Peter Sloterdijk a appelé « metaphysical Globe » (imaginé par Mercator, Galilée, Descartes, Leibniz, et bien évidemment Hegel)^{xx}. Le problème vient du fait que cette conception a émergé au moment où le monde commençait tout juste à devenir global. Le Globe auquel Hegel a pu rattacher tous les événements sociétaux était purement conceptuel ; d'où sa perfection. Seulement, la planète se dirige aujourd'hui inéluctablement vers un processus de globalisation ; lequel n'a pourtant rien de « global », ni du « metaphysical Globe » où chaque peuple peut trouver sa place et sa fonction. Ainsi, ces deux philosophies du cosmopolitisme sont défailtantes. Au moment où nous avons besoin du Global, elles s'effondrent au cœur de l'Atlantique, sans pouvoir s'en relever. Ainsi, selon mon analyse, une autre définition des cosmopolitiques peut être retenue : celle qui ne se rattache à l'idéal d'une Sphère commune issue de la « first modernity ». Ce serait une erreur tragique de continuer à travailler pour la paix sur la base de cette conception inopérante du cosmopolitisme. Et si Ulrich Beck se refuse à être le Hegel de Munich, c'est parce qu'il sait combien le parlement dans lequel un monde commun pouvait être créé a du se constituer sur nombre de déviances.

ⁱ Le premier livre qui tente de décrire les réseaux scientifiques de manière qualitative a été écrit par un phytosociologue qui adopte le point de vue du cosmopolitisme (notamment en termes méthodologiques). Voir Alphonse de Candolle, *Histoire des sciences et des savants depuis deux siècles d'après l'opinion des principales académies ou sociétés scientifiques* (1873; Paris: Fayard, Corpus des Oeuvres de Philosophie, 1987).

ⁱⁱ Eduardo Viveiros de Castro "Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien," dans Eric Alliez, ed., Gilles Deleuze. *Une vie philosophique* (Paris: Les Empêcheurs de penser en rond, 1998), 429–62 (voire aussi sa contribution à cette ouvrage).

ⁱⁱⁱ Comme a pu le souligner Beck, il n'est pas évident que les deux personnages principaux de la controverse se rencontrent toujours. Voir Anthony Pagden, *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982). Il existe un ouvrage de bas étage où les deux protagonistes se rencontrent néanmoins (et le film en est tout aussi mauvais): Jean Claude Carrière, *La Controverse de Valladolid* (Paris: Belfont, 1992). Le litige dont il est question oppose des espagnols. Ce récit

se base sur l'analyse de Claude Lévi-Strauss, qui évoque un épisode de l'histoire d'Oviedo (supposé avoir eu lieu la première fois à Porto Rico). Le passage célèbre de *Tristes Tropiques* révèle : "Au même moment d'ailleurs, et dans une île voisine (Porto Rico, selon le témoignage d'Oviedo) les Indiens s'employaient à capturer les blancs et à les faire périr par immersion, puis montaient pendant des semaines la garde autour des noyés afin de savoir s'ils étaient ou non soumis à la putréfaction. De cette comparaison entre les enquêtes se dégagent deux conclusions: les blancs invoquaient les sciences sociales alors que les Indiens avaient plutôt confiance dans les sciences naturelles; et, tandis que les blancs proclamaient que les Indiens étaient des bêtes, les seconds se contentaient de soupçonner les premiers d'être des dieux. A ignorance égale, le dernier procédé était certes plus digne d'hommes." Cependant, comme Viveiros de Castro l'a montré en poussant l'interprétation de Lévi-Strauss, l'idée n'était pas de savoir si les conquérants étaient des dieux mais simplement de savoir s'ils avaient des corps.

^{iv} Il y a bien sûr une réelle différence entre un projet cosmopolite monté par une société civile internationale et ce à quoi je fais référence ici. Comme il a été dit au cours de la rencontre à la London School of Economics en février 2004 organisée par Ulrich Beck, la différence réside dans le poids donné au terme de cosmos. Les « citoyens du monde » sont cosmopolites, il est vrai ; cela ne veut pas dire cependant qu'ils ont intégrés toutes les problématiques d'une politique faisant référence à ce cosmos. Voir notamment Étienne Tassin, *Un monde commun: Pour une cosmo-politique des conflits* (Paris: Le Seuil, 2004), et Daniele Archibugi, ed., *Debating Cosmopolitics* (New Left Review Debates) (New York:Verso, 2003). Je remercie d'ailleurs les participants de ce débat pour leur perspicacité face à cet énorme corpus réflexif.

^v Isabelle Stengers, *Cosmopolitiques—Tome 1: La Guerre des sciences* (Paris: La découverte-Les Empêcheurs de penser en rond, 1996).

^{vi} Pour Stengers comme pour moi, imaginer un ordre politique est toujours lié à une certaine définition de la science. L'étude des sciences apporte en effet sa part d'analyse. Voir le travail largement reconnu de Steven Shapin and Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life* (Princeton: Princeton University Press, 1985). L'erreur principale des formes de cosmopolitisme, attenantes du légal et de l'humanitaire, est de négliger totalement la théorie de la science pourtant nécessaire à la création pacifique d'un cosmos.

^{vii} Isabelle Stengers *Cosmopolitiques—Tome 7: Pour en finir avec la tolérance* (Paris: La Découverte-Les Empêcheurs de penser en rond, 1997).

^{viii} Ce point est développé notamment dans Bruno Latour, *War of the Worlds: What about Peace?* (Chicago: Prickly Press Pamphlet [University of Chicago Press], 2002). La position de Beck dans l'article que je discute est d'autant plus étrange depuis qu'il ne se lasse pas de montrer pourquoi les sciences et la technologie ne peuvent pas être un appui durable à une raison politique intègre. Pour des raisons inconnues, il semble avoir oublié ses propres leçons.

^{ix} Bruno Latour, *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*, trans. Catherine Porter (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004).

^x John Tresch, *Mechanical Romanticism: Engineers of the Artificial Paradise*, Ph.D. dissertation, Department of History and Philosophy of Science (Cambridge: University of Cambridge, 2001).

^{xi} Pour s'opposer à l'ethnocentrisme, Viveiros de Castro a lancé le terme monstrueux de multinaturalisme. La différence entre ce mot et le multiculturalisme réside dans le fait que la vérité et la réalité sont toujours conçues sur la base du passé et jamais sur l'avenir.

^{xii} Olivier Christin, *La Paix de religion : L'autonomisation de la raison politique au 16^e siècle* (Paris: Le Seuil, 1997).

^{xiii} Selon Philippe Descola et Viveiros de Castro, cette attitude se rattache à l'ensemble des animistes – contrairement aux totémistes, naturalistes et analogistes. (J'utilise ici le vocabulaire développé par Descola dans son essai "Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practice," dans Descola et Gisli Palsson, eds., *Nature and Society: Anthropological Perspectives* [London: Routledge, 1996], 82–102.). Selon Viveiros de Castro, les indiens d'Amazonie font aussi partie du processus de globalisation en ce sens où ils « nous » ont intégré dans « leurs » cosmologies. Seulement dans leurs systèmes cosmopolitiques, nous n'avons pas la place que « nous » pensons avoir ; cette conception diffère ainsi de l'idée qui admet que « nous » agissons dans le « global » et eux dans le « local ».

^{xiv} Il existe une grande différence entre « les sciences » comprises comme la prolifération d'entités qui régissent la collectivité et les « Sciences » comme moyen d'éliminer des qualités secondes au profit de qualités premières. Chacune de ces conceptions nécessite des processus politiques différents. Pour aller plus loin, se référer à mon essai Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999). Contrairement à ce que en quoi les naturalistes croient, dans les sciences peu de choses autorisent les scientifiques à être éliminativistes. Ce point est bien développé par Stengers dans son brillant ouvrage Penser avec Whitehead : Une libre et sauvage création de concepts (Paris: Gallimard, 2002).

^{xv} Voir Philippe Descola, La Nature domestique: Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar (Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1986).

^{xvi} Cette thématique est largement développée dans Bruno Latour "The Promises of Constructivism," in Don Ihde and Evan Selinger, eds., Chasing Technoscience: Matrix for Materiality (Bloomington: Indiana University Press, 2003), 27-46.

^{xvii} Dans Common Knowledge, j'ai défendu les variations de cette thèse sur la base de 4 articles et 2 dialogues. "On Technical Mediation—Philosophy, Sociology, Genealogy" in 3:2 (fall 1994): 29-64; "The 'Pédofil' of Boa Vista: A Photo-Philosophical Montage" in 4:1 (spring 1995): 144-87; "Do Scientific Objects Have a History?: Pasteur and Whitehead in a Bath of Lactic Acid" in 5:1 (spring 1996): 76-91; "Trains of Thought: Piaget, Formalism, and the Fifth Dimension" in 6:3 (winter 1997): 170-91; "Two Writers Face One Turing Test: A Dialogue in Honor of HAL" (with Richard Powers) in 7:1 (spring 1998): 177-91; and "The Science Wars—A Dialogue" in 8:1 (winter 2002): 71-79.

^{xviii} Voir Bruno Latour and Peter Weibel, eds., Iconoclasm: Beyond the Image Wars in Science, Religion, and Art (Cambridge, MA: MIT Press, 2002).

^{xix} Mon hypothèse que le fondamentalisme islamique est une forme de la modernité fait écho à d'autres travaux comme, par exemple, Khaled Abou El Fadl, Speaking in God's Name (Oxford: Oneworld Publications, 2001), et Emmanuel Todd, Après l'Empire, essai sur la décomposition du système américain (Paris: Gallimard, 2002).

^{xx} Il existe un lien direct entre les travaux de Beck sur le cosmopolitisme et ceux du grand philosophe allemand Peter Sloterdijk. Mais dans cette « spherologie » tardive, la réflexion de Beck diffère de celle du philosophe sur la compréhension des termes "air conditioning" et "life support." Dans ses trois volumes qui questionnent les fondements des sphères, Sloterdijk montre comment et pourquoi le Global a existé dans le passé, mais ne peut plus aujourd'hui se produire en tant que telle. Pour une vision panoramique de ses travaux, voir Peter Sloterdijk, Ni le soleil ni la mort. Jeu de piste sous forme de dialogues avec Hans-Jürgen Heinrichs (Paris: Pauvert, 2003)