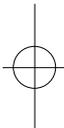
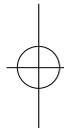


Dominique Boullier

Au-delà de la croyance: « Je sais bien mais quand même »



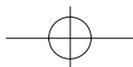
Les traditions sont loin du statut de « croyances » que leur attribuent les modernes. Dans la formule commentée ici en détail à partir de l'expérience initiatique hopi, l'accès à une double dimension des choses permet de sortir de ces clivages et de nous réconcilier avec le pluralisme de nos formes d'engagement dans le monde.



Un cas paradigmatique¹

Pour vivre en paix politique, il n'existerait, pense-t-on, que trois voies: celle de la raison (qui éclaire, émancipe et permet le débat), celle de la croyance (reliée au cosmos, partagée, héritée et indiscutable) et celle du clivage dit laïc entre raison publique et croyances privées, chacune se partageant leurs mondes respectifs. Cette dernière position est déjà une forme de repentir: dans le monde moderne le plus éclairé qui soit, on ne pourrait empêcher les croyances de survivre dans le secret de la sphère privée. Mais on n'en tire que rarement la conséquence: chacun de nous, individus engagés dans la vie publique, peut se vivre comme divisé, à la limite de la schizophrénie. Nous gagnerions politiquement à admettre qu'il existe encore une autre façon de faire la paix, celle que nous enseigne aussi la tradition de nombreuses cultures, qui sait à la fois reconnaître la raison qui les fait fabriquer leurs dieux

■ Cet article est une version condensée et adaptée d'une communication présentée au séminaire annuel de Costech et Phiteco à l'Université de Technologie de Compiègne, en janvier 2004 (www.utc.fr/costech). Les parties sur la cognition et sur le désir ont été notamment allégées.



et la puissance autonome du fétiche (et du mythe) qu'ils ont ainsi créé (cf. Latour). La République-fétiche, ou plutôt mythe, si souvent brandie ces temps-ci face au foulard devenu vraiment tout puissant, ne fonctionne pas autrement: entièrement fabriquée localement, elle peut prétendre à la transcendance, à l'universalité et à la puissance de création d'êtres nouveaux, les citoyens, parce que le mythe et les rites ont été bien fabriqués. En étudiant plus précisément l'expression forgée par Mannoni, « je sais bien mais quand même », nous comprendrons sans doute aussi que de la qualité de cette fabrication de la République dépend son pouvoir magique sur les êtres. Les ratages actuels nous renseignent alors sans doute sur certains défauts de fabrication! « Je sais bien mais quand même », devrait nous enseigner un art de la réconciliation avec nos mythes et nos fétiches les plus modernes, sans prétendre nous en tirer en attribuant les croyances aux autres.

Le texte de Octave Mannoni « Je sais bien mais quand même »², nous paraît fonder un autre paradigme de la connaissance, irréductible aux théories cognitives classiques, ou à l'herméneutique, ou encore à l'anthropologie des « croyances ». Nous pousserons sans doute plus loin que l'auteur ne l'aurait souhaité son point de départ car il se trouve que sa formulation même, par son caractère ramassé et énigmatique – qui n'est pas issue d'une transcription d'un discours indigène mais bien d'une réécriture de Mannoni lui-même – fournit quasiment un théorème

■ « Je sais bien mais quand même » a été énoncé lors d'une communication à la Société Française de Psychanalyse en novembre 1963 et publié par les Temps Modernes en janvier 1964 (n° 212). Il est aujourd'hui intégré au volume le plus connu des travaux d'Octave Mannoni: « Clefs pour l'Imaginaire ou l'Autre Scène » (Le Seuil, 1969), dont le titre dit bien le fil conducteur du traitement de la croyance choisi par Octave Mannoni.

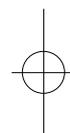
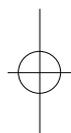
■ dont les propos ont été recueillis de 1938 à 1940 par l'ethnologue Leo W. Simmons et publiés en 1941 sous le titre « Sun Chief », et traduit en français en 1959 dans la collection Terre Humaine, préfacé par Claude Lévi-Strauss.

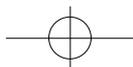
que l'on peut ensuite faire circuler voire discuter de façon extrêmement formelle. Pourtant, il reste essentiel de coller au plus près de cet énoncé dans ce qu'il touche en nous, dans notre expérience singulière, pour lui faire produire toute sa richesse.

Le contexte Hopi

Octave Mannoni, anthropologue de formation, a rapidement vu l'importance de ce document qu'est « Soleil Hopi », l'autobiographie de Don C. Talayesva, chef Hopi du clan du Soleil, né en 1890³. Citons le point essentiel du récit qui intéresse Mannoni.

« Quand les Katcinas sont entrés dans la kiva sans masques, j'ai eu un grand choc: ce n'était pas des esprits [mais des êtres humains]. Je les reconnaissais [presque] tous, et je me sentais bien malheureux puisque toute ma vie on





m'avait dit que les Katcinas étaient des dieux. J'étais surtout choqué et furieux de voir tous mes pères et oncles de clan [tous mes oncles, pères et frères de clan] danser en Katcina. Mais c'était encore pire de voir mon propre père [chaque fois qu'il me regardait, je détournais la figure]». (Entre crochets, ce que Mannoni n'a pas retenu.)

Cet événement marquant constitue un élément de l'initiation du petit Talayesva. Les Hopi constituent une tribu des indiens du Sud-Ouest américain sur le territoire actuel de l'Arizona⁴. Les Katcinas (Ka : respect, tcina : esprit) jouent un rôle central dans la vie des Hopi puisqu'il s'agit de l'esprit des choses en général, ce qui conduit à en dénombrer jusqu'à 335 dans certains « recensements ». Mais le même nom est attribué aux poupées distribuées aux enfants (et qui sont désormais vendues aux touristes), ainsi qu'aux représentations masquées créées par les danseurs lors des cérémonies. L'initiation dure quatre jours et les enfants nus sont fouettés quatre fois par les Katcinas, qui auparavant ont fait grand bruit et poussé force hurlements. Ces Katcinas peuvent venir « dévorer » les enfants, et les parents doivent les racheter en donnant de la nourriture à ces êtres, notamment du piki rouge (ces boulettes de maïs sont consommées habituellement sous forme jaune).

Premiers repères ou... pertes de repères

Que fait Mannoni de ce récit ? En réalité, ce récit intervient seulement six pages après le début du texte qu'il a déjà cadré comme « étude sur la croyance » mais avec une torsion particulière de la question puisqu'il s'intéresse à « l'adhésion ambiguë que nos contemporains peuvent donner à des superstitions », au fait que « la croyance a toujours été renvoyée à un autrefois », et surtout au traitement de la « Verleugnung » par Freud dans un article sur le fétichisme en 1927 (déli et reconnaissance de la castration féminine). Mannoni traduit cette notion par « désaveu » ou « répudiation », alors que Laplanche et Pontalis lui préfèrent « déni », bien distinct de « négation » (Verneinung). « L'enfant prenant pour la première fois connaissance de l'anatomie féminine, découvre l'absence de pénis dans la réalité – mais il désavoue ou répudie le démenti que lui inflige la réalité afin de conserver sa croyance à l'existence du phallus maternel. » (Mannoni p. 10) Mais ce qui importe pour

■ Les onze villages, comptant 3 000 personnes, sont regroupés sur trois mesa (ou plateaux), formant ainsi une réserve Hopi au sein même de la réserve Navaho, beaucoup plus vaste. Les rituels Hopi comportent trois cérémonies d'hiver (Wuwuchim, Soyal, Powamu), deux cérémonies d'été (Niman Katcina, la flute) et trois cérémonies d'automne (par les sociétés féminines : Lakon, Maramé, Owaglt). L'initiation dans deux sociétés différentes (Powamu ou Katcina) se fait tous les quatre ans de façon complète mais tous les ans une partie des enfants autour de 9 ans peuvent être initiés durant Powamu.





Mannoni, plus que le cadrage que je qualifierai de mythique propre à la psychanalyse, c'est, dans le cadre d'une « phénoménologie freudienne » comme il la nomme, qu'« une croyance peut être abandonnée et conservée à la fois ». Il renvoie alors à sa pratique de la cure et construit cette formule, somme toute banale ou déjà entendue par chacun de nous, « je sais bien... mais quand même ». L'expression « je sais bien mais quand même » ne relève pas de la topique inconscient/conscient (« l'inconscient est trop loin » de même que Lacan disait « il n'y a pas de croyance inconsciente ») puisque l'énoncé « je sais bien » est reconnaissance explicite, même s'il s'agit d'une réalité traumatisante, de même que « mais quand même » n'est pas inconscient non plus ! Voilà qui va permettre de faire se rejoindre des phénomènes religieux (« les juifs croyaient à l'existence de Baal en qui ils n'avaient pas foi ») et des phénomènes constants dans la littérature ethnographique (« autrefois on croyait aux masques »).

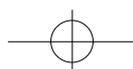
1- Les approches multiples de Mannoni

Je le savais

Le cas Hopi lui-même est élaboré au-delà du récit succinct présenté précédemment. Ainsi, Mannoni cite les premiers indices d'une déstabilisation lorsque Talayesva a vu sa mère préparer du piki rouge et que celle-ci, s'en apercevant, a su changer la règle en faisant distribuer du piki jaune par les Kacinas, ce qui a rassuré l'enfant qui évite ainsi de répudier sa croyance. Mais ce fait est pourtant important : la connaissance « révélée » lors de l'initiation est en fait une re-connaissance, ce à quoi fait écho en partie l'expression « je sais bien » qui pourrait même se dire sous la forme « je le savais », forme classique de dénégation de la surprise et du traumatisme. La réorganisation de la connaissance est cependant si rapide qu'on peut ainsi rapidement réécrire tout le passé : tout s'explique et l'on se rend compte alors à quel point on avait jusqu'ici délibérément négligé, ignoré les indices dissonants (cas des espions que l'on démasque dans les romans). Ces phénomènes nous renvoient aussitôt à tous les travaux sur la « dissonance cognitive » de Festinger et à ses différents modes de résolution : cette passerelle n'est pas exploitée par Mannoni et sans doute avec raison car la question qu'il pose est d'un autre ordre, elle doit affecter plus fortement le statut de notre connaissance.

Au-delà de la croyance

Le deuxième thème important introduit par Mannoni repose sur un autre moment du récit de Talayesva qu'il ne cite pas directement. « Mon père et mes oncles me montrèrent les masques ancestraux, en m'expliquant qu'autrefois les vrais Kacinas étaient venus réguliè-





ment à Oraibi danser sur la plaza. Ils m'expliquèrent que puisque les gens étaient devenus si méchants, puisqu'il y avait maintenant tant de Deux –Cœurs au monde, les Katcinas avaient cessé de venir en personne, mais envoyaient leurs esprits habiter les masques les jours de danse. Ils me firent voir comment on nourrissait les masques en leur mettant la nourriture dans la bouche et m'enseignèrent à les respecter et à leur adresser des prières » (*Soleil Hopi*, p. 112). Octave Mannoni note à ce propos que « les Hopi distinguent, pour les opposer, la mystification par laquelle on trompe les enfants, de la vérité mystique à laquelle on les initie. Et le Hopi peut dire de bonne foi, et d'une façon qui n'est pas tout à fait celle, on le voit, qu'on rencontre en analyse: « Je sais bien que les Katcinas ne sont pas des esprits, ce sont mes pères et oncles, mais quand même les Katcinas sont là quand mes pères et oncles dansent masqués. » (Mannoni, p.16) C'est donc un travail de déplacement qui vient confirmer la croyance mais sous un autre statut, là où était la « naïveté » de l'enfant.

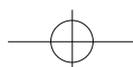
Nous reviendrons plus loin sur tout ce qui n'est pas relevé par Mannoni et qui oblige à prolonger sa réflexion.

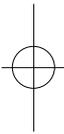
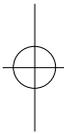
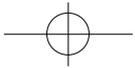
Incorporer la norme commune

Troisième thème, évoqué de façon sommaire par Mannoni, celui de la menace de sanctions violentes en cas de révélation du secret des Katcinas, ainsi retracé par Talayesva: « Quand les danses furent terminées, le Chef nous dit avec une expression sévère que nous savions maintenant ce qu'étaient les Katcinas en réalité et que si nous en parlions à des enfants non initiés, on nous donnerait une volée encore pire que celle de la veille. « il y a longtemps, nous dit-il, on a fouetté un enfant jusqu'à la mort pour avoir révélé le secret ». J'étais sûr que je ne le ferais jamais. » (*Soleil Hopi*, p. 108) Le travail d'intégration au « nous » de la croyance partagée est un véritable forçage (au sens de Legendre parlant de l'état-civil), violent, qui ne laisse aucune autre porte de sortie, car ce secret n'est pas seulement à usage des enfants, on le voit bien, c'est la nouvelle vérité mystique qu'il faut préserver.

Le tiers crédule: les enfants... et les autres

Quatrième thème essentiel et certainement le plus porteur de prolongements: Mannoni reprend le rôle clé des enfants dans tout l'édifice: « les initiés participeront à leur tour à la mystification et on peut dire que les enfants sont comme le support de la croyance des adultes. » (Mannoni, p. 18) Sur cette base, l'auteur met en scène un extrait d'une cure où il apparaît que le patient savait bien qu'il n'était pas invité par





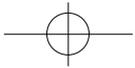
son psychanalyste pour prendre l'apéritif « mais quand même », il en était rudement content, ajoutant presque aussitôt, « surtout que ma femme, elle, elle y croit ». C'est la figure du crédule qui est de cette manière construite peu à peu ainsi que son caractère fondamental pour le statut même de la croyance. Le texte de Mannoni se prolonge par un récit tiré des Mémoires de Casanova, où le séducteur monte une imposture pour séduire une jeune paysanne, la crédule de service (on notera bien sûr la distribution des rôles qui nous orientera vers le statut profondément moderne de la croyance: les crédules sont des enfants, des femmes, des paysans ou des primitifs, toutes les figures classiques de personnes non reconnues à part entière dans la société). Mais Casanova se retrouve pris à son propre dispositif puisqu'un orage véritable s'abat sur lui, le terrifie et lui fait croire à une protection surnaturelle de cette fille, ce qui entraîne sa débandade complète. « Je savais bien que cet orage était fort naturel, je n'avais pas la moindre raison d'en être surpris. Mais malgré cela, un commencement de frayeur me faisait désirer d'être dans ma chambre. (...) Dans l'épouvante qui m'accablait, je me suis persuadé que si les foudres que je voyais ne venaient pas m'écraser, c'était parce qu'elles ne pouvaient pas entrer dans le cercle. Sans cette fausse croyance, je n'y serais pas resté une minute ». Commentaire de Mannoni: « Il faut surtout souligner ce qui se passe dès que le crédule fait défaut et que la crédulité retombe sur Casanova ou que Casanova tombe à la place laissée vide par le terme défaillant. À ce moment l'orage joue le rôle de l'Autre (avec un grand A pour utiliser la notation de Lacan). » Le crédule est donc essentiel au montage du « quand même » qui est pourtant porté aussi par celui qui « sait bien »: il nous faudra revenir en détail sur cette double procédure de sortie de soi de la crédulité, de support de l'autre indispensable au déni. Le protocole du déni n'est donc jamais celui d'un sujet face au monde, mais bien celui d'un sujet encastré dans des rôles réciproques qui peut cliver ses croyances selon différentes procédures.

Le fétichisme

Cinquième thème qui constitue le final du texte de Mannoni, le fétichisme, au sens clinique du terme, qui nous permettra de faire contraste avec la définition anthropologique qu'on peut lui donner.

Une mise en équation

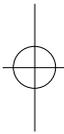
Ce que Octave Mannoni peut tirer de cette mise en équation (« je sais bien mais quand même ») de situations si diverses, est déjà extrêmement riche mais il est conscient que « ces exemples ont été choisis pour représenter différents types de structures qu'il faudrait pouvoir énoncer



de façon cohérente » : cet appel à une prolongation suppose selon nous un déplacement. En effet, la formule est une construction qui met bien en évidence les enjeux cognitifs et les enjeux désirants. Mais elle manque sans doute une bonne partie de son potentiel sociopolitique, même si nous l'avons vu, Mannoni a réintégré aussitôt la question du tiers et du crédule. Elle manque surtout nettement la dimension du faire, de la fabrication, au sens technique, si présente pourtant dans tous les cas évoqués (Hopi ou Casanova). Plus largement, la formule manque la dimension de l'engagement dans l'action et par là du statut de la connaissance toujours prise dans ces schémas d'action. Sur ces quatre points nous présenterons les connexions multiples possibles avec d'autres champs théoriques, non pour minorer le travail de Mannoni mais au contraire pour en étendre la portée.

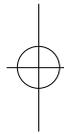
2- L'enjeu cognitif

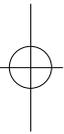
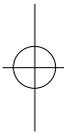
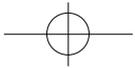
Limites et nécessité des constructivismes



On peut concevoir un usage possible de la formule « je sais bien mais quand même » pour prendre en compte des façons imprévues de traiter la contradiction entre latent et manifeste, implicite et explicite, qui fait le cœur de toute méthode en sciences humaines et par extension dans toute activité critique ordinaire. L'approche constructiviste est fondée sur une opération de dévoilement, qui se décline de plusieurs façons, structurale, déterministe, génétique, ou plus contextuelle. Mais dans tous les cas, elle suppose qu'il est possible de dire quelque chose de plus que le sujet ne sait pas. Dès lors, la formule « je sais bien mais quand même » fournit un cadre de justification pour gérer les contradictions internes à la production des connaissances scientifiques ou à la mobilisation de ces connaissances par les acteurs. Et cela de façon réversible : « je sais bien que c'est ma position dans la structure des classes qui explique mon comportement mais quand même, je reste différent des autres » ou inversement, « je sais bien que je suis libre de faire ce que je veux mais quand même, je suis pris dans mon destin de classe ». Nous verrons que ce retournement du discours est strictement dépendant de la communauté d'interprétation à qui il est adressé ou au sein de laquelle il est émis.

La position est plus radicale dans la version critique du constructivisme qui veut à tout prix dévoiler des structures, des forces, des intérêts, des histoires insues des acteurs en prétendant parfois que certains de ces acteurs les voilent délibérément. Toutes les théories de l'idéologie reposent sur cette idée de la distance à sa conscience et tendent d'ailleurs vers la « prise de conscience ». Or, dans une posture rigoureuse de ce type, on ne peut jamais en sortir, ce que Bourdieu mettait bien en évidence, puisque, en dehors du





sociologue, aucun discours, aucun comportement, aucun acteur ne peut accéder à la vérité de son existence, à la conscience, et du coup, nous le verrons, à l'action. Le constructivisme peut cependant comporter des versions plus proches des « acteurs eux-mêmes » sans pour autant permettre à ces acteurs d'assumer le fait construit comme tel. C'est le cas par exemple de ce qu'on appelle la posture *queer* dans les *gender studies* contemporaines, qui montre à l'infini comment toutes les distinctions d'identité sexuelle sont socialement construites et ne tiennent que par une forme d'assujettissement au regard de l'autre. Mais ce mouvement *queer* échoue à admettre qu'il n'existe pas de sortie de cette tension entre conscience de la construction sociale et réalité vécue dans un groupe : ce relativisme conduit à trouver toujours plus critique et constructiviste que soi, dans un jeu de dénonciation sans fin des assignations de place (Boullier, 2003). Cette version du constructivisme n'admet qu'une facette de la construction (les faits sociaux sont construits) sans reconnaître que, s'ils sont bien construits, ils en deviennent de ce fait naturels, évidents, et les traces de la construction disparaissent, ce qui est la condition même d'une socialisation réussie. Nous verrons pourtant qu'il n'est même pas utile de faire appel à cette apparente disparition ou méconnaissance pour que les faits tiennent d'eux-mêmes. L'opérateur « je sais bien mais quand même » permet précisément de rendre compte du maintien simultané et non conflictuel de la « conscience de la construction » et du « naturel du construit ».

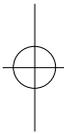
3- L'enjeu désirant

Octave Mannoni est heureusement riche d'illustrations sur la dimension désirante de sa formule. Rappelons que le premier élément de réaction de Talayesva est une forme de colère, de rage, qu'on pourrait caractériser comme du dépit ou de la déception (« J'étais surtout choqué et furieux de voir tous mes pères et oncles de clan [tous mes oncles, pères et frères de clan] danser en Katcina »). Paradoxalement, l'accès au mythe des Katcinas se traduit par une perte de la version naïve de la croyance (par exemple celle du progrès infini, celle de la toute-puissance de la technique ou de la maîtrise du monde, pour prendre des thèmes collectifs contemporains) et cette perte a un coût. Toute « apocalypse » (révéler ce qui était caché) crée une « frayeur » (au sens de Tobie Nathan). Cette frayeur n'est qu'un moment mais, dans l'initiation, elle constitue le creuset d'une expérience fondamentale de toute la vie : les choses ne sont pas ce qu'on croit qu'elles sont, et surtout elles ne sont pas ce que l'on veut qu'elles soient et l'on est définitivement coupé de cette immédiateté qui constitue la naïveté. On peut alors en sortir dans un état de désespérance, plus ou moins socialisée (tout n'est qu'illusion), ou de nostalgie. Mais on peut aussi adopter



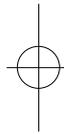
totallement le nouveau réel en assumant le « je sais bien », nouvel être éclairé sorti de l'enfance ou de la caverne, sur lequel se montera toute la pulsion moderne de la connaissance. On n'accède surtout pas alors au « mais quand même » et la situation est mûre pour toutes les campagnes éducatives, prosélytes, de tous les prophètes, aussi raisonnables soient-ils, tous ces nouveaux convertis d'une supposée raison, celle de leur groupe d'appartenance du moment. On peut aussi accéder au « mais quand même », mais il y faut pour cela des conditions culturelles particulières.

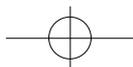
Le prix de la perte



Cette dimension de la perte est essentielle à conserver en mémoire car elle est coûteuse et justifierait d'une analyse économique, discipline qui devrait être la plus proche de la psychanalyse. On peut concevoir que le prix à payer étant trop élevé, certains persistent dans le maintien de la croyance naïve et Festinger a longuement évoqué les cas de sectes annonçant la fin du monde mais persistant malgré le démenti. L'engagement dans une procédure de révision des croyances demande un réel effort et ne se fait souvent que sous le choc émotionnel (Livet). Cette évaluation du coût n'a guère à voir dès lors avec le calcul d'un agent rationnel, même si les économistes sont friands des cas de viol des règles dites de « profits et pertes », qui nous font continuer à manger un repas mauvais au restaurant, ou regarder un mauvais film au cinéma : admettre qu'on s'est trompé et entrer en conflit avec l'offre demande sans doute un calcul, indépendamment de l'émotion, en dehors de tout choc. Ce qui rejoint les réflexions de F. Roustang sur la liberté : « la sortie de l'infantile pour l'humanité comporte la tolérance d'une perte. (...) Les gens qui ne choisissent pas... ont peur de tout perdre s'ils perdent quelque chose. La décision suppose donc de la générosité, laquelle suppose la conviction que la dépense n'épuisera pas les forces, la certitude que la perte est le grand moyen de gagner. Seul le passage par le point de neutralité peut donner cette conviction et cette certitude ». (FR, 2000, p.177, paru en 1989).

Ce n'est pas un hasard si la sortie de l'enfance, dans ce passage comme chez Talayesva, constitue le point-clé, non pas seulement comme période de la vie mais comme matrice de la confrontation avec le réel. Car cette perte est un trait constitutif de notre « commune humanité ». Nous verrons que cet arrachement à l'enfance constitue même le modèle de la civilisation pour les modernes. Mais c'est aussi le cas pour les Hopi. Il est bien dit dans *Soleil Hopi* que les enfants perdent leurs illusions sur les Katsinas de la même façon que les adultes ont perdu leurs liens et leur proximité avec ces Katsinas, qui, avant, venaient au milieu des humains. C'est toute l'humanité qui a été ainsi punie, et toute la violence





émotionnelle de cette perte est encore présente et rejouée. La coupure enfants/adultes redouble la coupure humains/dieux. Cette immédiateté de la coprésence avec les dieux a été perdue, par la faute des hommes d'ailleurs. Un temps fut où le clivage n'existait pas, un temps fusionnel avec les dieux, à jamais disparu, mais cette perte ne débouche pas sur le détachement absolu, sur la fin des liens, la mort de Dieu, dirait-on chez les modernes: elle ouvre la porte à un rituel et à un mythe qui permet de reconstituer la double face des choses, sans pour autant récupérer la croyance naïve qui est celle des enfants et qui fait écho à l'état fusionnel entre dieux et humains des origines.

Ce n'est pas ça

Tout se passe ici comme si l'on avait une autre forme de « l'algorithme du désir » (!): Oui, l'enfant initié « sait » que « ce n'est pas ça », comme pour tout objet du désir. Mais le « quand même » permet de récupérer le risque de l'engagement, permet de relancer la dynamique vers un autre mythe, celui-là sans fin. C'est bien au fond ce que le désir en nous peut faire: « ce n'est jamais ça », « dans le fond », puisqu'il n'y a jamais adéquation, mais seulement substitut. Mais « quand même » ces substituts « valent pour », tiennent lieu de, cet objet, inaccessible et surtout insu, et ont l'immense avantage de relancer encore la dynamique, d'assurer que l'on est toujours vivant, et que le désir nous traverse encore. Le « ce n'est pas ça » est ainsi relié à l'expérience du « je sais bien mais quand même » comme saut dans une sorte de double face de l'objet du désir: « ce n'est pas ça mais quand même » pourrait-on aussi écrire.

Les non-dupes

La phrase classique de Lacan ne manque pas faire écho à ce schéma: « les non-dupes errent ». Je ne dirai rien du jeu de mots, qui renvoie au montage théorique lacanien, et je collerai délibérément à ce texte, en regardant le doigt plutôt que la lune pour veiller à parcourir tout le chemin. Ce que j'en entends serait de cet ordre: nul ne peut se constituer comme sujet sans accepter d'être dupe, c'est à dire de « n'en savoir rien » au bout du compte. Comme le dit J.-D. Nasio, « comme sujet, je me réalise là où je ne sais pas ». Et partant, le sujet ne peut occuper une position hors des illusions, celle de l'observateur que nous verrons plus loin, ou celle du savant constructiviste déjà évoqué: le prix à payer serait alors celui de l'errance, à la place des ombres ou des zombies, dont parle Tobie Nathan, celle des morts-vivants. La condition de l'engagement repose sur ce risque du « comme si », qui fonde toutes nos institutions, dont celle de l'état-civil, insiste Legendre.



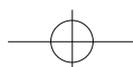


4- L'enjeu sociopolitique

Une phrase étrange du type « c'est une catastrophe, mais c'est bien » peut aussi bien être entendue dans un contexte amoureux que dans un débat politique. Rappelons que certains projets politiques émancipateurs ont toujours supposé que l'oppression ou la misère devaient générer la révolte. Cela nous fait entrer dans une sorte de grammaire des mondes sociaux, telle que l'ont montée notamment Boltanski et Thévenot. Dans le cas amoureux, je sais bien, selon le principe de jugement domestique de la tradition (des convenances) que « c'est une catastrophe », mais selon le monde de l'inspiration (des émotions, de l'expérience intime), « c'est bien » (c'est grand diraient les auteurs). Plus généralement, ces clivages des perceptions voire des jugements font partie du travail constant de compromis entre mondes. Je sais bien que pour mon travail, (monde industriel de l'efficacité), c'est une catastrophe, mais selon un jugement fondé sur le principe de l'inspiration (voire même domestique, de la vie privée), « c'est bien ». Aussi banale soit cette présentation, elle nous incite à considérer deux traits majeurs du « je sais bien mais quand même » : les réalités sociales sont constituées dans plusieurs mondes plus ou moins convergents mais aussi parallèles et ces réalités sont constituées par des collectifs d'appartenance qui énoncent les principes qui vont justifier les conséquences (production d'une doxa).

Le pluralisme des mondes

Le « je sais bien » s'exprime dès lors toujours dans un certain monde, dans un certain ordre de jugement. Nous ne savons que relativement à ce cadre : « je sais bien que scientifiquement... », « mais quand même à partir de mon vécu quotidien... » !! Le « mais quand même » permet de gérer le pluralisme des mondes dans lesquels nous sommes engagés. Notre vie quotidienne, professionnelle, politique, est pleine de ces occasions d'acceptation difficile de verdicts, d'épreuves avec tous les travestissements imaginables (« j'ai beaucoup aimé votre papier » !!!). Il est aussi important de voir que tout cela garde un lien étroit avec ce qui a été vécu par Talayesva : l'épreuve de l'initiation, pour être réussie, doit être bien montée, bien fabriquée, sinon il faut même tout refaire. Et cette épreuve fait passer d'un état dans un autre mais en même temps dans un monde de réalités plurielles là où n'existait qu'un seul monde, celui de l'enfant situé dans celui de ses parents. C'est en fait l'entrée dans ce pluralisme qui va permettre les compromis entre points de vue, ou encore la critique, avec comme prérequis que les faits sociaux ne sont pas donnés, que les hommes les construisent selon des principes différents, et qu'ils le savent, de plus (et de ce fait peuvent en débattre, bref, en faire des questions politiques) !

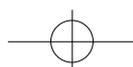




En cela, cette entrée dans le pluralisme des mondes (et des jugements de vérité), dépasse les enjeux de justification entre principes déjà stabilisés, sur la base d'entités aisément descriptibles. Le « mais quand même » comme initiation permet d'entrer précisément dans cette incertitude sur la qualification même de tout être. La double face que nous évoquions précédemment est au principe même du mythe : les choses sont à la fois humaines et divines, réelles et virtuelles. Par conséquent, « on ne sait plus si bien que cela ». Cette entrée dans le mythe était certes une perte, mais ici elle se révèle être plutôt un rattachement, comme une récupération de la pluralité des dimensions des êtres, et par là de la « prudence » avec laquelle il convient d'agir. On retrouve alors ce qui constitue un clivage important avec le mythe moderne.

Je sais bien est un nous : le sens commun

Mais avant de traiter ce point, soulignons ce que nous avons laissé filer sans le nommer : le supposé « je » qui savait bien n'est en fait qu'un « nous ». C'est un point sur lequel sans doute Mannoni n'insiste pas assez. Ce sujet supposé capable de dire « je sais bien » n'a aucune réalité. Il manifeste par ce « je sais bien » une adhésion entière au sens commun du groupe auquel il appartient. Il ne dit rien d'autre que ce que les autres membres de son collectif, ensemble, disent qu'ils savent bien. Si ce « je sais bien » possède tant de force, à laquelle le « mais quand même » a parfois du mal à résister, c'est qu'il est appuyé sur l'évidence du sens commun, sur des démonstrations ressassées, et dans le cas de Talayesva, sur une asymétrie forte entre les adultes et les enfants : les adultes leur montrent (plus qu'ils ne leur disent) que les Kacinas sont en fait des humains, et, eux, adultes, « le savaient bien ». Être initié, c'est d'abord pouvoir dire, que « moi aussi, comme vous, je sais bien », réaffirmant ainsi la rupture avec le monde de la crédulité. C'est d'ailleurs un engagement à reproduire la convention ainsi révélée vis-à-vis des enfants qui est scellé dans le même temps. Le montage normatif est avant tout collage à un collectif mais plus précisément à un énoncé, « je sais bien », à condition cependant que les autres ne sachent pas, ce qui constitue la force de reproduction des asymétries. C'est bien un « rite d'institution » qui se déroule là, et le premier temps en est la séparation avec les enfants et leur naïveté im-médiate pour intégrer le groupe des adultes, de ceux qui savent bien mais qui ne diront rien. Mais l'initiation ne s'arrête pas là car ce serait alors se limiter à l'intronisation dans une société secrète et valoriser aussi toutes les logiques du silence, de l'omerta comme fondation des rapports sociaux. Or, l'énoncé complet du mythe permet de récupérer le « mais



quand même » qui va au-delà du détachement formel créé par la révélation : les Katcinas sont quand même présents quand les humains dansent mais ils sont dans les masques.

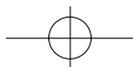
L'impossible pensée de la croyance

Toute la force de la formule de Mannoni apparaît ici car elle rend compte exactement de cette double face des choses et des êtres, sans obliger à choisir, à hiérarchiser, à trancher. On note souvent cependant cette tendance chez Mannoni, comme chez Freud, à considérer que la croyance fait retour à travers ce déni ou qu'elle est préservée. Latour⁵ sur ce point est plus net et assume entièrement l'enseignement de Talayesva. « Oui, les fétiches sont construits et oui, ils sont des esprits », peuvent dire les adeptes du condombé ou les africains que rencontraient les explorateurs et les missionnaires portugais. Et c'est seulement par le regard des modernes que se construit la croyance comme telle, adressée seulement aux « mentalités primitives », à celles qui ne pourraient détacher les objets et les esprits, qui ne pourraient accéder à cette dimension absolue de la transcendance. Or, les Portugais auraient tout aussi bien pu se voir retourner leurs propres constructions, celle du « corps du Christ » présent dans l'hostie lors de la communion n'étant pas la moins osée de toutes. La critique des anabaptistes au temps de la guerre des paysans et de la Réforme était d'ailleurs fondée sur ce constat : quand on demande aux enfants qui est Jésus, ils répondent « la statue ». Il était donc stupide, selon eux, de baptiser les enfants, il faut même rebaptiser les adultes (voir le roman *L'œil de Carafa* pour une mise en scène époustouflante de cette période). La critique des croyances des uns a inauguré la période moderne en construisant l'idée que le dogme papal pouvait être critiqué comme croyance au même titre que les autres idoles des primitifs que l'on venait de découvrir dans le Nouveau Monde.

La production de crédules

C'est ici que se construit le rapport spécifiquement moderne à la croyance, en créant de toutes pièces la croyance elle-même. Comme le dit Latour dans une phrase qui a pour moi tout autant valeur de formule-clé que celle de Mannoni : « Est moderne celui qui croit que les autres croient ». Non pas pour dire que tout cela n'est qu'affaire de point de vue et faire du relativisme culturel massif ! Mais pour indiquer que le modernisme s'est construit sur cet arrachement présumé nécessaire à cette double nature des choses, à ces « ontologies à géométrie variable » (Latour) qui constituent la

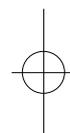
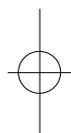
⁵ LATOUR, Bruno, Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 1996.

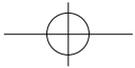


cosmopolitique des sociétés traditionnelles. Les cas étudiés chez les Hopi ou dans d'autres situations montraient, comme y insiste Mannoni, que le crédule est nécessaire à tout le montage, et que sans doute la croyance est surtout affaire et méthode de « production de crédules ». Ce que, partant d'un autre questionnement, Lacan énonçait sous la forme : « la croyance suppose le support de l'autre ». Le paradigme moderne étend, lui, ce principe pour en faire son modèle de détachement généralisé, d'arrachement de la nature comme de la tradition pour maîtriser le monde.

La technique qui nous dépasse

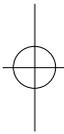
Or, et c'est là que Latour rejoint encore un peu plus le théorème de Mannoni, les modernes ont toujours tenu ce discours du détachement, celui du dévoilement, de l'*Aufklärung* et de l'émancipation, certes, mais ils ont toujours fait autrement, nous dit-il (« nous n'avons jamais été modernes »)! Et non seulement dans leurs pratiques religieuses maintenues comme nous le disions à l'instant, mais dans toutes les pratiques scientifiques et techniques. Le formidable développement de la science n'aurait pas tenu un instant sans la délégation de pouvoir aux instruments du laboratoire, sans la confiance faite à leurs protocoles capables de séparer, d'analyser, ce qui est, ailleurs, dans la nature, toujours uni et non détachable. En prétendant nous détacher de la nature, nous avons en fait créé toujours plus d'attachements aux objets et aux techniques qui nous permettaient d'agir sur elle et de la connaître. Certes les faits scientifiques apparaissent comme donnés, alors qu'ils sont toujours obtenus. Certes le monde extérieur des modernes apparaît comme présent et disponible alors qu'il ne se manifeste et qu'il parle uniquement à travers des machines longuement et patiemment construites. Et tous ceux qui sont mêlés de près à la « science en train de se faire » le savent : les faits sont construits, c'est même tout leur travail de scientifiques, mais ils savent aussi que lorsqu'ils sont bien construits, ils finissent par les dépasser, par exister sans eux. Et c'est là où les modernes sont finalement plus proches des Hopi qu'ils ne veulent l'admettre : ce qu'ils ont fabriqué, les masques ou les barrages hydroélectriques, finit par les dépasser, en dieux ou en électricité et en prospérité pour certains d'abord puis parfois en assèchement de vallées entières soumises à des érosions destructrices. Ce dépassement, les Hopi le savent, peut aussi se retourner contre les humains qui n'auraient pas respecté les protocoles ou plutôt les rites dans toute leur précision. Pourquoi alors dirions-nous que les Hopi « croient » alors que les modernes eux « savent » ? Pourtant les modernes aussi pratiquent cette double forme de la connaissance et reconnaissent qu'ils sont attachés à tous les objets, à tous les êtres obscurs et invisibles qu'ils prétendent faire



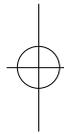


parler. Plus les modernes ont accumulé de techniques et de savoirs, plus ils se sont retrouvés attachés, au point de devoir faire une politique du climat, de l'eau, toutes choses si naturelles, données comme faits et extérieures à l'humanité, pensait-on.

Se faire avoir

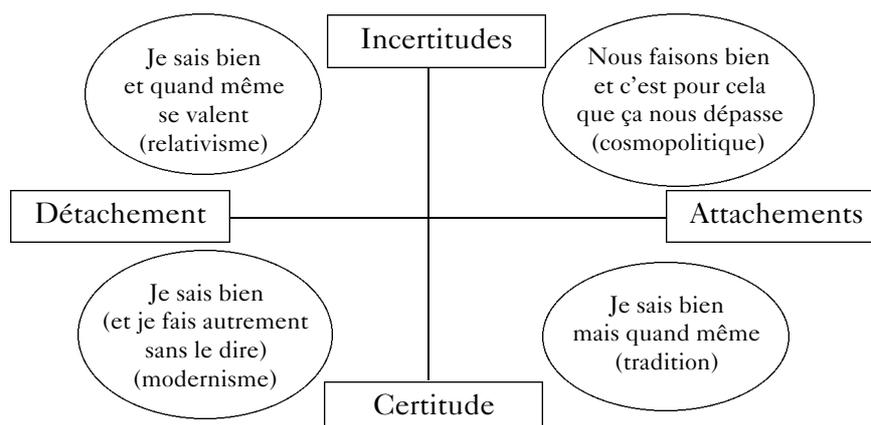


Cette méthode moderne pour vivre avec la double nature des faits n'est donc plus si éloignée de celles des Hopis pour vivre avec la double nature des Kacinas. Mais seul le « je sais bien » demeure audible : le « quand même » est distribué chez les autres, chez ceux que l'on affuble de croyances, alors qu'ils ignorent même l'idée qu'on pourrait contester la réalité double de ces phénomènes et qu'il faudrait absolument trancher entre les deux faces. Les colonisés ont donc en charge le maintien du « quand même » pendant que les modernes font comme si eux pouvaient s'en passer. Mais, comme les Hopis avec les enfants, il convient d'entretenir ce clivage entre les crédules et les autres pour que le mythe fonctionne comme normativité. Mais la grande peur demeure de « se faire avoir ». En passant par ce terme de la langue quotidienne, on peut rattacher l'enjeu de l'initiation à ce thème constant dans les récits de sorcellerie et montrer que la rage de Talayesva tient en grande partie au fait qu'il « s'est fait avoir », au sens « d'avoir été trompé » mais aussi d'avoir été pris dans la manœuvre de l'autre et d'y avoir adhéré. Et les modernes, champions de l'émancipation, ne veulent plus « se faire avoir », ils veulent briser les idoles qui les tiennent en esclavage et ne plus être dupes. Être dupes, c'est être pris par l'artifice de l'autre, c'est perdre la maîtrise. La coupure est réaffirmée par les modernes d'autant plus fort qu'ils se savent fort bien toujours prêts à être repris par les croyances qu'ils veulent éloigner à jamais. Car ces idoles semblent finalement plus fortes qu'on ne le pensait et ce siècle débute par une fièvre religieuse que l'on croyait (précisément !) historiquement datée et donc dépassée dans la vision linéaire du progrès. La méthode Hopi a l'avantage de dépasser la rage générée par « se faire avoir » pour reprendre contact avec l'autre dimension des faits : « mais quand même les Kacinas sont présents dans les masques ». C'est en accédant à cette vérité de niveau 2 que l'on peut se réconcilier avec sa propre enfance, avec son collectif, et admettre qu'il n'y a pas si grand danger à se faire avoir. Car c'est ainsi qu'on reconstruit son appartenance assignée comme appartenance assumée, ce qui est le propre de toute socialisation, et la base même pour pouvoir éventuellement la contester par ailleurs. On ne lutte plus en effet contre soi-même en pensant s'arracher à ses illusions mais on travaille à modifier la norme commune.



La boussole quand même

C'est pourquoi le modernisme ne peut pas être dépassé en éjectant la croyance chez les autres (puisque c'est précisément ce qui le constitue et qui nous rend incapables de construire un monde commun), ni en mettant toutes ces illusions sur le compte de points de vue qui seraient tous équivalents, comme autant de simulacres, dont Baudrillard s'est fait la spécialité, ni encore en se contentant de revenir à la formule « je sais bien mais quand même » des Hopi interprétée par Mannoni. Car, comme on l'a vu, ces derniers repères de la tradition nécessitent pour être opératoires l'exercice d'une violence et le contrôle strict sur tous les éléments du mythe et du rite et sur leur profonde insertion dans la société. Il me semble que c'est précisément la proposition de Latour qui nous met sur la voie d'une sortie de ces trois fausses pistes dans notre acceptation du double statut du monde. Je la présente ici sous forme de boussole (méthode longuement expliquée ailleurs comme cadre conceptuel et pragmatique pour l'action politique⁶).

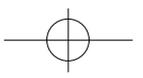


Des collectifs qui agissent

Ce qui change avec la quatrième posture, c'est qu'elle assume les deux points qui sont les plus sous-estimés par Mannoni:

Le « je » est un « nous » et ce « nous » n'est plus nécessairement clairement défini et stable comme dans la tradition, ce qui nous empêche d'espérer y revenir. Les modernes que nous sommes ne deviendront pas Hopi même s'ils en avaient la nostalgie (mais ils ne reviendront pas non plus à la III^{ème} République ou aux Trente Glorieuses, selon les âges d'or que l'on

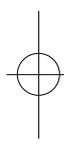
⁶ BOULLIER, Dominique, *Déboussolés de tous les pays! Une boussole écodémocrate pour rénover la gauche et l'écologie politique*, Paris: Éditions Cosmopolitiques, 2003.



veut se créer!). La prise en compte du pluralisme des mondes est étendue à la nature des collectifs qui vont produire la normativité. C'est en cela que nous sommes dans un impératif « dialogique » (au sens de Callon) là où semblaient n'exister que des questions logiques, formelles ou triviales, savantes ou primitives. Mais c'est seulement dans cette constitution collective de la connaissance que peuvent se comprendre certains décalages. Notamment ceux avancés par Jean-Pierre Dupuy sous la forme de « nous ne croyons pas ce que nous savons », à propos des catastrophes écologiques annoncées. Cochet et Sinai dans leur récent ouvrage « Sauver la terre » (voir la note de lecture dans ce numéro) s'appuient sur Vullierme pour montrer que c'est dans les interactions cognitives spéculaires que se forment des savoirs partagés: tant que nous pouvons supposer que les autres ne partagent pas une conscience de la crise, nous ne pouvons en faire une base pour notre action. On ne peut avoir raison qu'à travers une « interaction spéculaire », nous disent-ils. Ce n'est donc que dans la mise en place des procédures dialogiques que peut se reconstruire le « nous » qui n'est plus si établi que chez les Hopi et que l'on pourra à la fois savoir et admettre le « quand même ».



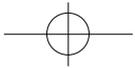
Le dire et le savoir ne tiennent et n'opèrent que par un faire: nous ne savons rien si nous ne le faisons, pourrions nous dire, c'est à dire si nous ne fabriquons pas ce monde commun avec toutes les ressources techniques dont nous disposons pour qu'il soit disponible pour les autres et qu'il devienne partageable. Cela, les Hopi le faisaient déjà et l'assumaient. Les modernes ont voulu oublier toutes ces médiations et en faire une question de pure connaissance détachée de l'action et de son équipement, alors même qu'ils étaient ceux qui peuplaient le monde à foison. C'est l'objet de notre dernière partie.



5- L'enjeu du faire. Les régimes d'action

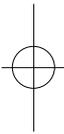
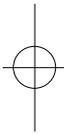
Au-delà de la logique: connaître et faire

Il est assez étonnant de voir qu'une étude d'anthropologie, seule discipline des sciences humaines à s'être sérieusement intéressée à la technique, se retrouve traduite, même par Mannoni, en formule logique, certes paradoxale, mais jamais rattachée aux rites qui ont pourtant constitué le récit de cette initiation. Or, ces rites s'appuient sur des fabrications très élaborées. Les états de connaissance ainsi construits ne sont jamais détachés des expériences vécues du monde par la médiation de masques, de cérémonies, de costumes, de danses, etc. Pour montrer que les masques sont à la fois fabriqués et aussi habités par les dieux, on indique au jeune Talayesva la bonne façon de les nourrir avec



du piki. C'est en contribuant à l'action collective, en fabricant le fétiche ou en l'utilisant, que l'initié « sait » : il n'a pas besoin de la catégorie « savoir » ni de celle de « croire » : il fait, et les dieux aussi font, ils ont des effets, et c'est comme cela que l'on sait qu'ils sont là. Cette dissociation de la connaissance par rapport à son équipement pour l'action est typiquement moderne puisque le laboratoire scientifique est lui-même une opération de purification du monde qui doit permettre de produire des énoncés tellement vrais qu'on oubliera leurs conditions de production : mais il s'agit alors de la science faite, car le chercheur passera pourtant son temps à vérifier son protocole, ses instruments, à rendre commensurables ses manipulations avec celles d'autres équipes, et cela c'est la science en train de se faire. Mais tout se passe comme si on ne pouvait tenir à la fois la fabrication et le fabriqué ou encore l'énoncé et l'outil qui permet l'énoncé. C'est le trou noir de la technoscience.

Le savoir fait : le temps et l'initiation



Il est vrai que l'on peut aisément trouver matière à dissocier les deux faces des phénomènes en les ramenant à deux phases : « la science en train de se faire » devient ensuite « la science faite » (Latour) et la fabrication théorique et empirique de H₂O disparaît pour devenir un fait puis quasiment une évidence partagée au-delà de la communauté scientifique. Mais on notera pourtant que l'on continue à vivre aussi avec la dimension « eau » non analysée, ordinaire, tout en ayant appris qu'il s'agit de H₂O. L'initiation elle-même dans le récit de Talayesva est dissociée en deux temps, nettement séparés : le choc de la révélation et plus tard la reformulation permettant d'expliquer la force agissante des Kacinas qui sont là quand même. Dès lors, on peut très bien évacuer le temps de la fabrication et ne retenir que le construit, que le fabriqué et ne plus avoir à mentionner tout le travail nécessaire pour faire tenir des évidences im-médiates, alors qu'elles sont peuplées de médiations diverses. Le « je sais bien » est donc plutôt du côté de ce qui est fait, car il rend compte de cette phase de stabilisation des processus de construction sociale qui finit par faire partager des évidences, par naturaliser des montages sociaux et techniques. Nous retrouvons ici la question du constructivisme et sa difficulté à prendre en compte ces faits construits devenus naturels lorsqu'il prétend toujours effectuer la critique et le dévoilement de ce processus. Mais les humains, eux, sont capables de tenir les deux en même temps et n'hésitent pas à dire que le fétiche est puissant en même temps qu'ils admettent l'avoir fabriqué. Le décalage dans le temps des deux états de l'objet ne remet pas en cause sa double nature simultanément perçue.

Engagement et réflexivité

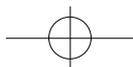
C'est en effet une tentative impossible que de vouloir sans cesse faire sortir le sujet de sa propre activité tout en lui demandant de continuer à être engagé dans le monde sans arrière-pensée, comme le voudraient toutes les démarches critiques. La connaissance-action est ici plus qu'un écart théorique, elle rend compte d'un engagement dans le monde qui produit une autre réflexivité. Cette réflexivité permise par le « quand même » admet que l'on n'est pas tout entier dans ses actes contrairement au « je sais bien » tout court qui est en fait un engagement total. Cette double entrée dans le monde a surtout l'avantage d'être partagée et donc de ne pas remettre en cause l'adhésion au collectif mais au contraire de la renforcer dans le cas des Hopi. Elle autorise des débrayages, des bascules du « je sais bien » au « quand même », selon les situations et les communautés dans lesquelles on est engagé, sans avoir à se renier, ou à se cliver.

Le risque du désengagement

Cette réflexivité du « je sais bien mais quand même » n'introduit donc pas une telle distance à l'action qu'elle produirait cet effet d'observateur de soi-même que l'on peut parfois éprouver (j'observe ma propre vie). Cette sorte de « restriction mentale » d'un méta-niveau (je ne suis pas pris dans ce que je fais ou dans ce que je dis et je peux en produire un autre compte-rendu à un autre niveau pour un autre collectif supposé) n'est précisément possible que si on coupe l'engagement dans l'action et si l'on suppose un sujet connaissant sans action. On peut en retrouver trace dans la posture dandy, formule esthétique et morale de ce que nous avons appelé le relativisme dans notre boussole : le dandy n'a pas à croire ou à ne pas croire, il n'adhère ni au « je sais bien » ni au

■ Bibliographie

- Boltanski, Luc, et Theveno, Laurent, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 485 p., 1991.
- Boullier, Dominique, « La posture queer est une nécessité, un relativisme et une impasse politique », in *Cosmopolitiques*, n°5 (Ce sexe qui nous dépasse), Éditions de l'Aube, 2003.
- Boullier, Dominique, *Déboussolés de tous les pays ! Une boussole écodémocrate pour rénover la gauche et l'écologie politique*, Paris, Éditions Cosmopolitiques, 2003.
- Boullier, Dominique, « Objets communicants, avez-vous donc une âme ? Enjeux anthropologiques », in *Les Cahiers du Numérique*, n° 3, vol. 4, 2002.
- Callon, Michel, Lascoumes, Pierre et Barthe, Yannick, *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*, Paris, Le Seuil, 2001.
- Cochet, Yves et Sinai, Agnès, *Sauver la terre*, Paris, Fayard, 2003.
- Dupuy, Jean-Pierre, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Paris, Le Seuil, 2002.
- Festinger, Léon, *A theory of cognitive dissonance*, Stanford University Press, Stanford (États-Unis), 300 pages env.
- Gagnepain, Jean, « Leçons d'introduction à la théorie de la médiation », *Anthropologiques* n° 5, Coll. BCILL, Peeters, Louvain-la-Neuve, 1994.
- Lacan, Jacques, *Le séminaire, Livres II et XI*, Paris, Le Seuil. ■■■



■■■ Latour, Bruno, « Une sociologie sans objet ? Remarques sur l'interobjectivité », in *Sociologie du travail*, n° 4, pp. 587-607, 1994.

Latour, Bruno, *La science en action*, Paris, La Découverte, 1990.

Latour, Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La découverte, 1992.

Latour, Bruno, *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 1996.

Legendre, Pierre, *L'inestimable objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident*, Paris, Fayard, 1985.

Livet, P., *Émotion et rationalité morale*, Paris, PUF, 2002.

Mannoni, Octave, *Clefs pour l'Imaginaire ou l'Autre Scène*, Paris, Le Seuil, 1969.

Nasio, Juan-David, *Cinq leçons sur la théorie de Jacques Lacan*, Paris, Rivages, 1992.

Nathan, Tobie, *L'influence qui guérit*, Paris, Odile Jacob, 1994.

Quentel, Jean-Claude, *L'enfant*, Bruxelles, Peeters, 1995.

Roustang, François, *Comment faire rire un paranoïaque ?*, Paris, Odile Jacob, 2000.

Talayesva, Don C., *Soleil Hopi*, Paris, Plon, 1959 (*Terre humaine poche*, 1982).

« quand même », mais il peut pourtant jouer les deux à volonté, dans un méta-jeu qui permet de n'être jamais pris, de ne jamais se faire avoir (si ce n'est au bout du compte à son propre jeu en abyme, désespérant de supposée lucidité). Dans tous les cas, le dandy joue mais n'est pas engagé. Et s'il fascine et se fascine lui-même, c'est encore une fois dans cette jouissance de sa propre disparition, de son absence de pertinence dans le monde vécu.

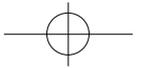
Le « je sais bien mais quand même » permet au contraire d'agir en admettant la double face du monde, sans avoir à s'en détacher.

Conclusion

Au-delà de la croyance : je sais bien que c'est (bien) construit et c'est pour ça que ça marche (que je peux agir).

Le déplacement vers l'action n'est pas anodin car il permet de sortir des argumentations logiques non situées dans des collectifs et non équipées. C'est aussi ce qu'on retrouve dans la plupart des approches centrées sur les difficultés logiques à faire admettre des situations critiques. Les approches par les croyances (comme chez les économistes) ou par la logique argumentative manquent ces traits fondamentaux que sont le pluralisme des appartenances (et donc des mondes et des arguments), l'action dans laquelle est prise toute nouvelle connaissance, et l'équipement technique nécessaire pour faire exister ces connaissances. Si l'on prend en compte ces paramètres, on possède alors les points d'appui pour penser une politique et une





ces objets, à l'avion, à la statue de Jésus ou à la parole de Staline, parce qu'ils ont été bien faits, et qu'ils y ont gagné une force autonome. C'est cette confiance dans la capacité créatrice du couple humain/objets qui est qualifiée de croyance par les modernes. Sortir de la posture critique ou de dévoilement qui sait bien là où les autres croient (mais seulement les autres !) est un pré-requis pour pouvoir faire des cosmopolitiques, qui permettent à la fois la réconciliation avec tous nos attachements, avec nos contradictions et qui autorisent l'ouverture du débat politique. Plus personne ne peut être *a priori* disqualifié comme « croyant » ou « crédule » et cela oblige notamment l'écologie politique à sortir de sa croyance dans la toute-puissance de son argumentation scientifique. Oui, il faut débattre et faire de la politique et pour cela, le « quand même » permet encore à la vie de circuler et à l'acteur d'agir, contre les enfermements dans les catégories *a priori* ou dans le doute absolu. Condamnés à parier, et donc à se mettre en danger, pourrait être une méthode pour s'engager malgré les peurs, tout en évitant les certitudes. Mais ce pari demande un travail, une fabrication même, attentionnée à chaque instant, à l'aide de tous nos objets. Nous pouvons sans doute savoir si nous l'avons « bien fait » et dès lors reconnaître que, pour cette raison, ça marche au-delà de ce que nous y avons mis. C'est tout l'art de l'entretien des motocyclettes, de l'amour et la politique : nous continuons à dire d'ailleurs qu'il faut y croire pour que ça marche, alors que c'est uniquement parce que nous nous engageons complètement dans la fabrication attentionnée de notre monde commun, parce que nous faisons les choses bien, que nous finissons aussi par y croire.

