

Isabelle Stengers

Une pratique cosmopolitique du droit est-elle possible ?

Entretien avec Laurent de Sutter¹

Laurent De Sutter : Dans les sept tomes de tes *Cosmopolitiques* (Paris, Les Empêcheurs de penser en rond/La Découverte, 1996-1997), et plus spécialement dans le dernier, *Pour en finir avec la tolérance*, tu déploies un concept de « cosmopolitiques » dont les deux composantes (« cosmos » et « politiques ») sont à lire sous le signe de la multiplicité, contrairement à ce que veut la tradition moderne du cosmopolitisme universaliste, dont Kant hier et Habermas aujourd'hui sont les plus importantes figures. Cependant, la proximité, disons lexicale, de ton concept avec celui de Kant, a causé un certain nombre de malentendus, sur lesquels tu es revenue dans une intervention récente à Cerisy-la-Salle, que tu as intitulée « La proposition cosmopolitique » et où tu dessines notamment un contraste majeur entre ton concept et le concept kantien. Veux-tu bien, pour commencer, revenir un instant sur ce contraste ?

Isabelle Stengers : Je manque peut-être quelques finesses du concept kantien, parce que je ne suis pas kantienne, mais j'ai l'impression que Kant pense le genre humain dans son unité à faire advenir, et sous le signe du droit. Et des deux côtés, que ce soit par rapport au droit ou à

¹ Au titre de recherches poursuivies dans le cadre du projet PAI phase 5 « Les loyautés du savoir. Positions et responsabilités des sciences et des scientifiques dans l'état de droit démocratique », financé par l'État belge, Service de la politique scientifique fédérale.

l'unité du genre humain, « mon » concept de cosmopolitiques, ce n'est pas qu'il dise « non », il dit « Attention ! » : les conceptions que nous avons du progrès comme unification rationnelle, et du rôle du droit dans cette unification pourraient bien faire de nous des dangers publics. C'est-à-dire des agents de ce que Bruno Latour a appelé un processus de *pacification*, qui fait de nous qui avons à la fois

inventé l'unité du genre humain et le droit au sens anonyme où il décrit les sujets de droit comme idéalement interchangeables – qui fait de nous, donc, les grands instituteurs de ce que nous avons nous-mêmes appelé le genre humain.

Or c'est peut-être parce que je suis chimiste, mais la composition pour moi n'est jamais de l'ordre d'une unification à partir de ce qui serait « en commun », mais au contraire un processus qui est toujours de composition au sens actif : comment composer avec d'autres en tant qu'ils sont hétérogènes. La notion de pacification que met en cause Bruno, qui est très proche de la notion kantienne de cosmopolitique, ne donne aucun sens à la composition ni à l'hétérogénéité. Il s'agit de convertir le reste de la terre au fait que tout doit se dissoudre dans l'homogénéité du genre humain, et une fois cette opération réalisée – opération qui fait de nous des pédagogues de tous – nous pourrions dire que nous sommes tous égaux. Cela conjugue étonnement l'inégalité la plus extrême – nous n'avons ni à apprendre ni à composer – avec le fait que nous sommes ceux qui savons l'égalité entre les hommes. D'abord le comble de l'inégalité, donc puisque c'est le pédagogue qui possède les concepts et l'idéal ; et puis la paix cosmopolitique kantienne quand tout le monde en sera venu à être d'accord avec ce pédagogue.

Laurent De Sutter : Du point de vue juridique, constitutionnel, politique, etc., on pourrait dire que le pédagogue retrouve ses propres principes à l'origine et à la fin...

Isabelle Stengers : Oui. De sorte qu'il y n'a pas la moindre perspective, la moindre idée – à part la tolérance, mais cela aussi c'est nous qui l'avons inventée –, la moindre idée de comment les autres pourraient nous mettre à l'épreuve, nous obliger à penser. Or, ma transformation du vocable chimique de « composition » en tant que « rencontre qui transforme » en vocable humain, c'est comment l'autre dans la rencontre m'oblige à penser. C'est-à-dire ne me convertit pas à lui, mais m'oblige à concevoir autrement ce que je croyais être.

Laurent De Sutter : Et cet autre, dans ton vocabulaire, qui est-il ?

Isabelle Stengers : Disons que, dans les *Cosmopolitiques*, j'ai choisi un terme dont on pourrait dire qu'il se trouve à un niveau qu'en physique on appellerait « méso », c'est-à-dire qui n'est ni les molécules, ni les gros matériaux constitués. C'est ce niveau que j'ai appelé, pour nous, le niveau des pratiques, mais qui pourrait, avec précaution, être prolongé du côté de ceux qui se rassemblent autour d'obligations que nous avons l'habitude de juger superstitieuses, par exemple les peuples pour qui

les ancêtres comptent. Ce type d'obligations n'est évidemment pas l'équivalent de celles de nos pratiques scientifiques, pratiques de physiciens des particules, pratiques de biologistes moléculaires, pratiques de biologistes de terrain, mais elles posent chaque fois l'idée que rencontrer une personne qui appartient à un tel groupe ce n'est pas rencontrer un humain en général. Ou plutôt cela peut aussi être rencontrer un être humain en général, si l'on parle de certains sujets, mais là où la rencontre importe, là où la composition peut éventuellement se faire, c'est lorsque je rencontre quelqu'un dont la pensée est obligée, est causée, par quelque chose qui ne m'oblige pas, et donc que je peux facilement insulter en disant que cela ne compte pas parce que ce sont des croyances. Si je dis que pour les physiciens prétendre que la réalité physique existe ne regarde qu'eux parce que c'est leur croyance, je les insulte parce que j'insulte ce qui les fait exister en tant que physiciens. C'est ainsi que notre tolérance peut insulter sans même que nous y pensions ceux qui appartiennent à tel ou tel peuple réuni, rassemblé, par exemple, par ce que leurs ancêtres ou leurs divinités les obligent à penser. Tout ne se vaut pas pour eux. Et donc je préfère partir de cette facilité à insulter chez nous pour éviter tout exotisme – c'est d'ailleurs par là que j'y suis arrivée –: partir de la pluralité non pas des individus, mais de ceux que l'on pourrait insulter si on ignorait ce qui les rassemble et ce qui importe pour eux.

Laurent De Sutter : En ce sens, ne pourrait-on pas dire que l'invocation humanitaire aux droits de l'homme, telle qu'elle s'opère un peu partout, et en référence, justement, au cosmopolitisme kantien (ou habermasien), serait le parfait « mauvais exemple », c'est-à-dire celui d'un écrasement sous une catégorie générale postulant une identité close, de toute possibilité de rencontre au sens où tu l'entends?

Isabelle Stengers : J'ai été membre de la Ligue des droits de l'homme, et je l'ai été parce que ceux qui y étaient actifs, tels que je les ai rencontrés, étaient plus préoccupés par ce à quoi les droits de l'homme les obligeaient plutôt qu'à les faire advenir comme grands instituteurs de tout ce qui existe. Je les ai par exemple rencontrés sur la question des drogues illicites, de la politique de prohibition de ces drogues : ils ont été un des premiers alliés de la contestation de la législation sur les drogues en Belgique, parce qu'ils étaient obligés par les droits de l'homme tels qu'ils les concevaient, à se rendre compte que cette législation était indigne. Et donc, dans la mesure où les droits de l'homme obligent ceux-là même qui s'y réfèrent à penser et à prendre des risques, mais ne les autorisent pas – autoriser est le contraire d'obliger

– à juger d'autres, les droits de l'homme sont une de nos inventions occidentales légitimes.

Laurent De Sutter : Et le problème, alors, est celui du voyage du concept d'une place où il oblige à une place où il autorise...

Isabelle Stengers : Oui. C'est le danger des concepts qui ont l'air tout-terrain, et qu'en tant que philosophe je connais pas mal puisque cela a à voir avec l'universel, et que la philosophie s'est souvent liée à la notion d'universel – mais à la notion d'universel comme droit. Je tente de retransformer la chose (je ne veux pas sortir de la philosophie, je veux voir ce qu'elle peut une fois transformée) en posant la question de savoir ce que cela veut dire de prendre l'universel comme obligation. C'est-à-dire comment pouvons-nous le concevoir d'une manière telle qu'il nous mette à l'épreuve et ne nous autorise pas à juger les autres. De sorte que cela met l'épreuve entièrement du côté de celui qui propose quelque chose qu'il ne peut *que* définir comme universel. Même épreuve pour la réalité physique que le physicien ne peut *que* définir comme existante. Comment dire à la fois que oui, cela existe « vraiment », c'est-à-dire ne pas insulter le physicien ; et que c'est la réalité des physiciens. Et dire les deux sans restriction, sans tolérance. En tant que producteurs d'idées (je ne parle pas de productions d'armes, etc.), je crois que le danger qui nous accompagne, c'est cette facilité avec laquelle nous passons de quelque chose d'important en tant que cela nous oblige à quelque chose qui nous autorise à juger les autres. Or, pour ma part, je ne veux pas dénoncer ce qui nous oblige, pas plus que je ne veux dénoncer les ancêtres d'autres peuples. Ce que je veux, c'est explorer les voies, les mots qui nous civilisent en tant que producteurs en série d'universels, tels que nous puissions nous présenter aux autres sur un mode qui ne soit pas celui du pacificateur qui sait mieux que l'autre ce qui est bon pour lui.

Laurent De Sutter : Mais on ne se donne jamais tout entier dans une telle rencontre. Pour qu'elle se réalise, il faut déjà que nous nous soyons « composés » pour elle. Ne pourrait-on pas dire, alors, que pour qu'il y ait rencontre, cette rencontre devrait d'abord se faire chez « nous » : que nous ne pouvons jamais « nous » présenter aux autres sans rendre compte des contradictions et des tiraillements de notre propre composition comme protagoniste d'une rencontre avec l'autre?

Isabelle Stengers : C'est une composition sous tension, et c'est pour cela que j'ai très vite associé cette position cosmopolitique avec le contraste entre guerre et paix. Quand on parle de la composition comme problème, c'est dans une situation où la solution normale c'est la guerre.

Le plus souvent la guerre qui ne se dit pas, qui s'appelle la pacification. C'est-à-dire la guerre contre l'erreur qui est une guerre sans ennemi : l'autre est simplement celui que pour son plus grand bien on doit ramener à la raison quelle que soit la raison. Donc, soit pacification, guerre sans ennemi, soit toutes ces guerres « froides » qui sont d'ailleurs la monnaie courante de l'université – guerre des physiciens envers tout le reste, guerre des psychanalystes contre les neurophysiologistes ou des neurophysiologistes contre les psychanalystes. Il y a partout des guerres larvées, qui ne se disent pas, ne se pensent pas, mais qui de temps en temps explosent, comme la fameuse « guerre des sciences » qui met en scène avant tout certains physiciens d'un côté, et les sociologues des sciences et les *Cultural Studies* de l'autre. Tout à coup cela explose, et l'on se rend compte à quel point, effectivement, les positions que chacun s'est construites ont produit un antagonisme qui a fait que la guerre était logique : les positions étaient vouées à l'antagonisme menant à la guerre ou à la pacification ou au mépris. Ou à la paix, mais c'est comme le *calculus*, c'est une création – une création qui implique non pas un abandon des obligations, mais une certaine reformulation des conséquences de ces obligations.

D'où l'*intelligence diplomatique* dont la possibilité dépend de telles créations de reformulation, qui intègrent le danger de l'ancienne formulation comme menant droit à une guerre mais ne peuvent se déduire de la nécessité de l'éviter. La paix, pour le diplomate, est sous le signe d'un « peut-être » ; éviter la guerre oblige à créer. L'intelligence diplomatique n'est pas une intelligence qui demande aux protagonistes d'abandonner leurs prétentions, mais d'accepter qu'une obligation n'a jamais une formulation définitive. C'est en cela aussi qu'elle est cause de pensée : nous ne sommes pas propriétaires de ce qui nous oblige, de ce qui cause la pensée. Nous sommes en danger de la trahir, mais aucune de nos formulations ne nous permettent de la définir, c'est-à-dire de nous l'approprier. La paix des diplomates procède d'un pari, très lié à cette notion de cause de pensée, sur le fait que cette cause ne coïncide pas avec sa formulation à tel ou tel moment. Ce n'est pas qu'elle soit sans rapport, mais je peux tenter de reformuler la réalité des physiciens sur un mode qui tout à la fois reconnaisse les hauts faits de la physique, et sépare le physicien de l'idée que tout le monde devrait reconnaître au même titre que lui la pertinence pour lui de cette réalité.

Laurent De Sutter : Mais qui sont ces diplomates, à chaque fois ?

Isabelle Stengers : Les diplomates au sens où je les prends sont issus de chaque situation. Encore faut-il que la situation puisse être pensée

comme nécessitant l'intervention de diplomates. Nous en sommes loin. Disons que cela fait partie de la pragmatique cosmopolitique – c'est toujours une pragmatique – de donner l'appétit de cette possibilité de diplomatie. Pour que la paix ait une chance, il faut que la possibilité de la diplomatie soit une éventualité pour les protagonistes, et cela transforme déjà le rapport à une question. C'est pourquoi d'ailleurs j'ai choisi des termes comme guerre, paix, diplomatie. Ce sont des termes qui, s'ils sont acceptés, délogent de la position d'instituteur, représentant anonyme d'un universel. Le diplomate est un personnage ancien, dont la pratique est insupportable à l'instituteur. Il a un rapport avec les sophistes, insupportables pour les philosophes qui se voulaient instituteurs de la Cité grecque parce qu'ils rusaient avec le langage, ne se faisaient pas gloire d'obéir à une formulation langagière mais la *travaillaient* comme pouvant porter le meilleur et le pire. Cela m'intéressait de revivifier cette lignée-là, qui est une lignée assez méprisée puisque justement notre idéal d'authenticité ne peut que la réprouver. De Leibniz, qui est le philosophe diplomate par excellence, on disait « Herr Leibniz glaubt nichts », ne croit en rien. C'est-à-dire qu'il n'est pas prêt à faire la guerre pour telle formulation de tel point religieux, mais s'y prend de telle sorte qu'on puisse continuer à l'utiliser mais que tout à coup elle a perdu son pouvoir antagoniste de condamner l'autre. Panique pour les croyants !, pour qui la vérité est ce qui *doit* armer une polémique contre l'erreur. Comment honorer une vérité sans qu'elle ait besoin du faire-valoir que constitue l'erreur, voilà un beau problème. Et je trouve que les populations dites « primitives » nous montrent assez bien l'exemple là-dessus ; ces populations pour qui ce à quoi ils se réfèrent les rassemble et fait d'eux des Bambara, ou des Yoruba, etc., mais ne les met pas en conquête pour que tout le monde devienne Yoruba, etc., cela n'aurait strictement aucun sens.

Laurent De Sutter : En t'écoutant, je me demandais dans quelle mesure la définition de l'activité politique comme une activité d'arène, par exemple parlementaire, où chacun se réclame d'une vérité (de gauche, de droite, populiste, etc.) qu'il tente de faire prévaloir sur celles des autres, n'induisait pas, dans la politique en général, une pratique hostile à cette diplomatie telle que tu la formules...

Isabelle Stengers : C'est pour cela que j'articule politique et cosmopolitique. Quelle est cette articulation ? C'est partir de l'idée que ce qu'on appelle politique est une invention occidentale, au sens où elle se fait entre humains. Cela naît dans la cité grecque quand, justement, les dieux ne se mêlent plus de politique. Ce ne sont plus les devins – les

devins accompagnent pour trouver le bon moment, faire les sacrifices au dieux, mais quand ça discute ce sont les hommes athéniens eux-mêmes qui discutent, et aucun ne dira qu'il représente les dieux ou un dieu dans cette discussion. Il y a un mouvement propre à la constitution politique qui met au centre des humains qui parlent. A cela répond la proposition d'écologie politique de Bruno Latour : que les humains ne se présentent pas comme nus, animés de leurs convictions, mais comme porte-paroles de ce qui les fait parler – toujours un non-humain, que ce soit un virus ou le réchauffement atmosphérique ou le Secret médical, ou la spirale de l'inflation. L'idée que ceux qui parlent s'expriment en tant que dotés d'opinions légitimes est une mauvaise fiction parce que cela ramène tout à la croyance, au conflit de croyances. Mais cela signifie aussi que la sphère politique s'étend à toute une série de questions que l'on avait déléguées à l'expertise.

La politique, en ce sens, a, comme la diplomatie, affaire à l'hétérogène. Tout n'est pas politique. Lorsqu'une communauté scientifique donnée conclut une controverse, décide, par exemple, c'est mon exemple favori, que les neutrinos ont bien une masse, ce n'est pas de la politique, parce que les protagonistes de la décision sont tous définis par la même préoccupation : quel est le type d'épreuves qui va nous satisfaire et faire que nous sommes désormais avec un neutrino qui a une masse, sachant que cela importe pour tous car nos hypothèses et nos mises à l'épreuve futures intégreront le fait que le neutrino a une masse. Cela, ce n'est pas de la politique, parce que ce qui réunit les physiciens autour du neutrino, c'est une préoccupation commune, qui les aligne, tandis que la politique, c'est comment aligner ceux qui ne sont pas alignés, qui n'ont aucune envie d'être alignés, parce qu'ils défendent des choses différentes.

L'écologie politique, ou la politique tout court, au sens de Latour, donne donc un sens très exigeant au terme « politique », la lie à la production publique de ce qui, peut-être, pourra mettre d'accord les protagonistes. Mais la proposition cosmopolitique complique encore la situation. Cette fois-ci il s'agit de se méfier de la bonne volonté politique, de rappeler que la référence au public est de chez nous, de ne pas en faire une catégorie universelle. Comment est-ce que les porte-paroles des ancêtres vont être accueillis dans l'arène politique ? Ils n'outillent pas des porte-paroles. La manière dont les ancêtres obligent n'est pas exactement du même type que celle par laquelle nous sommes habitués à être obligés par les non-humains. La politique, l'invention même de la politique, coïncide avec l'élimination de cette hétérogénéité là, et l'écologie politique ne suffit pas à l'intégrer. On pourrait dire qu'elle est menacée de se situer dans la descendance de la solution que nous avons

produite pour mettre fin aux guerres de religion : les Dieux sont une affaire privée. Je ne suis pas sûre d'ailleurs que ce soit une solution très intéressante, elle est plutôt confortable. Après tout, nos Dieux se portent assez mal, ce n'est pas très prometteur pour les peuples à qui nous proposons cette solution. Peut-être d'ailleurs devrait-on dire que nos Dieux n'ont rien accepté du tout, qu'ils ont tous été vaincus par un autre Dieu, celui qui a nom Progrès, par exemple, et que certains appellent Kapital. En tout état de cause, dire c'est LA solution, et essayer de l'exporter, c'est faire de la pacification.

Dès qu'on parle de ce genre de choses, cela devient brûlant, et c'est ce qui m'intéresse. Non pas parce que j'aurais une solution, mais parce que cela modifie activement notre position, cela nous oblige à bégayer. A cesser de penser que cette fois nous sommes enfin dignes d'être les instituteurs du monde. Il s'agit donc de résister à l'idée de faire de la politique la bonne catégorie enfin consensuelle. Et dans ce cas, la diplomatie, qui est déjà requise par la politique puisqu'il s'agit de composer avec de l'hétérogène, doit peut-être se déployer pleinement, c'est-à-dire avec ses ruses, son refus de chercher un accord sur les choses qui comptent, la manière dont elle évite de rassembler publiquement autour d'un problème parce que sa réussite sera toujours une articulation latérale entre divergents qui continuent à diverger, qui ne sont pas engagés politiquement à tenter de s'entendre.

Laurent De Sutter : Mais dans cette politique, dans « notre » politique, que fais-tu de toute une série d'objets problématiques, objets concrets et abstraits, qui comptent pour beaucoup de gens, et dont l'importance à leurs yeux tient précisément de ce que, comme « la » constitution, « le » droit, « la » justice, ils seraient universels ou universalisables ? Sont-ce là aussi des non-humains qui nous obligent ? Ou faut-il au contraire les rejeter ? Et alors ne se retrouve-t-on pas dans cette position du pédagogue que tu critiquais plus haut ?

Isabelle Stengers : Tout cela dépend de la conjoncture, c'est-à-dire de ce qui rassemble. Mais je crois qu'en effet on aurait avantage à mettre du côté des non-humains non seulement les neutrons ou les virus qui obligent, et qu'il faut prendre en compte dans une question qui les concernent, mais aussi les ancêtres qui font agir et penser tel ou tel peuple, et l'ensemble des êtres qui obligent – non pas tout être, parce qu'il y a une dimension tout à fait empirique à ce que je propose, qui demande que l'on ne s'invente pas des faux problèmes. On ne peut pas composer avec ce qui ne pose de problème à personne, tenter de contre-carrer les intérêts du virus du sida par exemple, ou du parasite qui

provoque la malaria. Là je suis un peu marxiste, dans le sens dynamique et explorant du terme : l'humanité ne se pose que des problèmes non pas qu'elle peut résoudre mais qui lui importent, qui sont devenus assez importants pour trouver des porte-paroles. Mais il n'y a pas de ligne de séparation définissable *a priori* sur ce qui peut devenir cause et sur ce qui sera pour toujours indigne d'en être une. Il y a là un empirisme de la sensibilité qui n'est pas la sensibilité d'une personne, mais une sensibilité qui est capable de fabriquer un groupe, ce qui n'est pas facile, et un groupe qui créera les manières de rendre son milieu sensible au fait qu'il y a là quelque chose d'insupportable, d'intolérable, que le problème est mal posé parce qu'on oublie ceci ou cela. Et c'est coûteux d'être pris dans une cause, cela ne se fait pas pour le plaisir d'une abstraction. C'est pourquoi c'est un événement politique important.

Pour revenir à ta question, la constitution, au sens où elle peut obliger à penser les juristes, les droits de l'homme au sens où ils peuvent obliger à penser les défenseurs des droits de l'homme, ont en effet avantage à être appelés non-humains justement parce que cela rappelle que ni les juristes ni les défenseurs des droits de l'homme ne sont maîtres de la définition de ce qui les oblige. S'il s'agissait d'une idée humaine, ils auraient la « bonne définition » et leur position serait à prendre ou à laisser. Quand cela se présente comme ce qui les oblige à penser, on ne peut pas le négliger, mais cela peut rentrer dans un processus de *calculus* où ce en quoi la constitution oblige est pris dans la dynamique de pensée collective.

J'ai un peu été frappée par cela lorsque, quand j'étais au Conseil d'administration de la Ligue des droits de l'homme, on a eu affaire aux événements dits « blancs » (en Belgique). Beaucoup d'entre nous étaient impliqués, à un titre ou à un autre, mais lorsque, assez tard, nous avons commencé à discuter d'une prise de position de la Ligue en tant que telle, il a fallu constater que nous étions totalement divisés. Il y avait ceux pour qui il fallait soutenir l'institution juridique mise en cause par la population, et dont la référence était l'affaire Dreyfus : quand le peuple se mêle avec passion de ce qui ne le regarde pas, la porte est ouverte à tous les abus, etc. ; et d'autres pour qui c'était un événement bienvenu, la mise en question d'une institution bien trop satisfaite d'elle-même, qui considérait la justice comme sa propriété. Et moi j'étais plutôt du côté de ceux qui disaient qu'en comparant les événements blancs avec l'affaire Dreyfus on traitait l'opinion publique comme un monstre derrière la porte, un monstre qui, si celle-ci s'ouvrait un tout petit peu, ferait tout voler en éclat. Ceux qui disaient cela se situaient dans un monde où ils se faisaient eux-mêmes les seuls défenseurs de la justice

contre une opinion définie comme monstrueuse par essence. Dire « Ce serait la porte ouverte à... » fait une curieuse culture démocratique.

Lorsque quelqu'un dit « si je bouge un tout petit peu ma formulation ce serait la porte ouverte à... », c'est l'arrêt de la pensée. Parce que justement ce qui posait problème est traité comme un monstre qui ferait voler en éclats toutes les défenses si on lui donnait la moindre chance. Et les physiciens peuvent le dire aussi : « Si je racontais la science telle qu'elle se fait, ce serait la porte ouverte à l'irrationalité. ». Chacun se fait ses monstres. Pour moi, l'énoncé de la porte ouverte est l'antipolitique par excellence. Autant dire que le peuple est dangereux, que la vie publique est une manière de le tenir à distance respectueuse. Et cela, c'est la guerre.

Laurent De Sutter : Tout cela ne pose-t-il pas ultimement le problème du pouvoir ou de la puissance : pouvoir ou puissance d'imposer des agendas à la politique, à partir d'arguments de type « C'est la porte ouverte à... » ?

Isabelle Stengers : En effet. Or, rien n'est plus important, c'est l'événement politique par excellence, qu'un nouveau protagoniste qui se manifeste derrière la porte, qui réclame qu'on le prenne en compte dans l'agenda. Comment l'accueillir ? A quelles conditions le problème qu'il pose peut-il être bien construit ? Et aussi comment faire lorsque certains, dont on pressent qu'ils devraient frapper à la porte, n'y sont pas ? J'y ai pensé notamment quand au tout début du gouvernement Jospin il y a eu des mouvements de chômeurs. C'était une situation un peu étrange puisque Jospin était de gauche, et qu'il est censé y avoir une certaine sympathie du peuple de gauche envers les chômeurs. Mais la donne économique était telle, pour Jospin, qu'on ne pouvait pas les entendre. Donc on voyait les socialistes déchirés. Et moi je me disais que ce déchirement, cette tension, ils auraient pu la dire, c'est-à-dire de ne pas faire comme si la situation était normale et que malgré toute notre sympathie envers les chômeurs, il fallait bien qu'ils l'acceptent. Il aurait pu dire que la situation n'est PAS normale, qu'elle traduit le fait que la question des chômeurs n'a pas suscité de voix forte, que le calcul n'intègre pour le moment que la question de la reprise économique qui relancera l'emploi. Mais que tant qu'il n'y a que quelques voix dispersées, le calcul se fera comme cela. Il aurait pu dire que, en tant que Premier Ministre d'un gouvernement de gauche il ne peut que désirer une situation où la pensée de ce qui arrive aux chômeurs deviendrait un point important dans le calcul politique. Mais pour le moment on ne peut pas parce qu'ils ne sont là qu'avec quelques mouvements qui ne sont que « bien sympathiques ».

Ce n'est pas de la démagogie, parce que le processus par où les chômeurs se regrouperaient, s'engageraient n'est pas trivial, c'est un événement politique. Et cela ne veut pas dire que la majorité des concernés doit se regrouper. Quand on prend l'exemple des drogues, le fait que des mouvements aient existés sur un mode fort et produisant une parole de type nouveau un peu partout, et que cela ait essaimé, ne veut pas dire que la majorité des consommateurs de drogue sont entrés dans de tels mouvements mais que l'existence de cette possibilité pour un consommateur de drogue d'y entrer a transformé le rapport des assistants sociaux, des médecins, etc., envers tout drogué. Ils ne pouvaient plus identifier le fait de prendre des drogues illicites et d'être toxico à ce qu'ils disaient avant : suicidé de la société, faiblesse, etc. Donc le fait qu'une fraction minoritaire se soit mise en mouvement a transformé le problème de manière générale, parce que justement cela fait tomber l'ensemble des manières de définir la question de la drogue qui n'iaient cette possibilité-là. Cela a fait taire ceux dont la position l'excluaient. Donc la possibilité fait irruption.

Laurent De Sutter : Que faire du droit, dans une proposition comme ta proposition cosmopolitique ? Que faire, dès lors que le droit se présente toujours à autrui comme, précisément, « le » droit, c'est-à-dire en arborant comme propres, comme centrales, des formules qui se refusent à la singularisation – je pense notamment à la définition de la loi comme « norme générale et abstraite » s'imposant à tous ?

Isabelle Stengers : Ce à quoi me semble faire allusion les mots – que par ailleurs je n'aime pas – de « norme générale et abstraite » m'intéresse beaucoup, parce que justement ce serait ce qui oblige les juristes en tant que tels, ce qui les fait exister, le non-humain parmi eux qui les fait juristes. Ce qu'il faut éviter, c'est de penser que cette norme permet de déduire, d'aligner les cas au sens d'un pouvoir de déduction : cette norme impose. Non : cette norme, dans ma pensée de la pratique, est ce qui interviendra mais au sens de ce qui les a fait hésiter – et dans *La fabrique du droit* de Bruno Latour on trouve cette expression : « On a bien hésité ». Et un cas qui fait « bien hésiter », c'est un cas où la mise en rapport entre le cas et la formulation usuelle de la norme n'a pas été considérée comme auto-évidente. Hésiter, c'est en effet savoir que la norme est abstraite, mais pas au sens du pouvoir de l'abstraction sur les cas concrets : au sens où aucune de ses formulations particulières ne fait autorité, où elle peut toujours être dépliée un peu autrement, recevoir des formulations dont on n'aurait pas vu le sens avant le cas qui fait occasion. Donc, la norme est quelque chose dont les significations ne se

créent (pas au sens arbitraire du terme, mais au sens contraint, ici juridiquement contraint, du terme) *que* au contact du cas et si on l'a décidé – puisqu'on peut toujours soumettre un cas à une norme. Il y a des événements où ce n'est pas la norme qui recule, mais où elle s'enrichit d'une nouvelle signification parce qu'on a décidé de ne pas soumettre le cas à une déduction de la norme.

Dans tout procès un peu « hors norme », comme ceux relatifs aux OGMs par exemple, ce dont on peut rêver, c'est de tomber sur un juge qui fait ce choix qui lui appartient non pas de cesser d'être juge, de trahir les normes, mais de s'y référer en leur donnant une signification un peu inédite par rapport à ce sur quoi les pouvoirs publics comptaient. Cela ne veut pas dire qu'il choisira le désordre par rapport à l'ordre, mais qu'il aura été obligé à penser dans cette situation-là sur un mode tel qu'il crée une *relative* innovation. Ceci dit, dans le procès récent de piétineurs d'un champ d'OGMs auquel j'ai participé, on voit très bien ce qui a fait reculer la juge : si je dis que dans ce cas il n'était pas illégitime d'aller quelque peu piétiner, où vais-je mettre la limite, comment dire que ma décision ne revient pas à autoriser chacun à prendre l'initiative de faire justice soi-même. C'est ici que jouent les contraintes juridiques. Donc cela aurait demandé une bonne grosse hésitation, et on peut comprendre que l'événement juridique n'ait pas eu lieu.

Laurent De Sutter : C'est en somme toute la question de la « sécurité juridique »...

Isabelle Stengers : Qui est effectivement pour moi quelque chose de tout à fait important, parce que sinon l'événement au sens où il peut avoir sens en droit deviendrait simplement un jugement de sympathie ou d'antipathie. Alors qu'il y a une contrainte en droit qui est au moins aussi forte, aussi respectable, que le souci de la réalité pour un physicien ou un expérimentateur : je ne peux pas me permettre n'importe quoi sinon je peux louper *le* type d'invention qui ferait que là il pourrait y avoir une vraie réussite. Si j'accommode les résultats et les théories comme je peux en effet le faire, je peux supprimer l'incertitude et l'insatisfaction qui sera peut-être le lieu d'une véritable nouveauté.

Donc pour moi, cette notion de sécurité juridique dont la responsabilité repose sur les épaules des juristes, est une contrainte, mais pas une limite : elle n'empêche pas d'innover, de prendre le risque d'innover. Je trouve par exemple que dans le procès D'Orazio [syndicaliste qui s'était signalé par des actions musclées lors de la fermeture des forges de Clabecq, en Hainaut belge – ndlr], il y a eu une relative innovation, parce que le juge a reconnu – en le modalisant bien pour éviter que ce soit

généralisable – la légitimité du mouvement insurrectionnel des ouvriers. Par contre, pour ce qui est du procès du collectif contre les expulsions des sans-papiers, non: c'est l'hypocrisie la plus totale. Il y a donc vraiment un choix: il y a des moments où le juge peut se dire légitimement sourd – ceci ne rentre pas dans le registre des arguments acceptables en droit –; et il y a certaines occasions où il peut faire quelque chose qui est de l'ordre de l'acte créatif et qui le met au travail parce qu'il doit construire cette création sans déchirer la fabrique, le tissu, du droit.

De manière plus historique, si on pense à la création du droit du travail, il y a eu véritablement, de la part du corps législatif, une création, c'est-à-dire la prise en compte du fait que le contrat de travail est un contrat inégal, et la fabrication d'un droit spécial dont le sens est d'aménager cette inégalité. Mais dès qu'on oublie que le sens du droit du travail était d'intervenir dans une situation définie par une inégalité, dès qu'on le fait rentrer dans les rangs du droit général, le droit du travail meurt – ce qui est en train de se produire en Belgique, il y a là-dessus une belle thèse en préparation de Marion Jacot-Descombes, qui a vécu cela pendant sa carrière: non juriste, employée au syndicat, elle représentait les travailleurs au tribunal. Elle montre ce que les syndicats n'ont pas compris: que pour maintenir une telle innovation il ne faut pas se fier à l'acquis, cela demande une lutte continue pour nourrir, se souvenir et prolonger en mémoire active le sens qu'il y avait de créer un droit du travail. Mais c'était une vraie création, et c'est une création qui est juridique et politique, puisque c'est une décision politique que de formuler que dans le cas du travail, le droit doit prendre activement en compte le caractère inégal de la relation, ce n'est pas un contrat comme un autre. Il y a un « nous » qui s'est constitué au niveau du Parlement, au niveau du vote, qui a rendu possible la constitution du droit du travail.

Laurent De Sutter: Mais ne faut-il pas distinguer plus soigneusement politique et droit? Est-ce que la décision politique dont tu parles n'entraîne pas, en aval, quelque chose comme une instrumentalisation des pratiques juridiques par la politique, et donc un écrasement de leurs propres virtualités au nom d'une action politique déterminée?

Isabelle Stengers: Le fait qu'un juriste puisse le sentir comme cela peut expliquer pourquoi le droit du travail devait vraiment être protégé. Mauvaise habitude professionnelle, où l'on s'identifie comme propriétaire des virtualités de sa pratique. C'est comme les scientifiques qui, pour préserver leur autonomie, ont accepté un mode de fonctionnement qui les instrumentalise de fait, mais « hors politique ». Parce que, pour reprendre le cas du procès contre les piétineurs d'OGMs, mais aussi

celui fait à l'encontre du collectif contre les expulsions des sans-papiers, là il y a bel et bien instrumentalisation. On fait passer en justice pénale des personnes pour des actes qui sont *évidemment* politiques, puisque aucun des prévenus n'avait le moindre intérêt personnel, médiat ou immédiat, à commettre le délit pour lequel il y a poursuite: ce n'était ni de la vengeance, ni de l'acquisition illicite, ni du vol, ni quoi que ce soit qui entre dans les motifs usuels des délits. Cela veut déjà dire que la catégorie « délits politiques » a été vidée de son sens, que la justice pénale a été instrumentalisée pour gérer des situations qui ne la regardent pas. C'est-à-dire qu'on ne veut rien savoir de ce qui vous a fait agir: vous êtes rentrés dans une propriété, donc c'est autant. D'autre part, le point commun entre ces deux procès, c'est que, comme il s'agit tout de même d'un délit politique, la charge de la preuve est réduite au minimum: si vous étiez c'est que vous participiez. L'établissement des faits se fait sans la moindre procédure contradictoire, le dossier vient tout droit de la police sans souci des preuves, et d'instruction à charge et à décharge, puisque de toute façon ceux qui sont poursuivis reconnaissent leur participation.. Lorsque moi-même je me suis retrouvée dans le procès des piétineurs d'OGMs – il se fait que je savais très bien ce que je n'avais pas fait, puisque je n'y étais pas – j'avais pris soin de faire des « aveux » assez précis. Et jusqu'au bout, je n'ai cessé de souligner que j'étais poursuivie pour avoir dévasté deux champs, alors que j'avais avoué pour un, j'avais dit avoir marché, et sans doute quelque peu écrasé de jeunes pousses, pas d'avoir arraché des plantes à haute tige. Mais cela ne faisait rien: l'intention d'ensemble y était. Ce qui n'est pas du tout le cas dans un procès pénal classique, où on n'accusera jamais, par exemple, la personne qui faisait le guet ou celle qui attendait dans la voiture d'avoir perpétré une infraction domiciliaire. Non: son rôle était d'être dans la voiture.

Et c'est pour cela que le juge pourrait dire: ça suffit, on me met dans une position indigne en tant que juge en me demandant de me prononcer sur ces gens qui n'ont rien à faire ici, dans une cour pénale, parce que ce qu'ils ont fait ne ressemble en rien à ce que je suis outillé pour juger, et puisque la charge de la preuve n'a pas été produite dans les règles des procédures pénales. La situation est bel et bien chargée de « virtualités », mais qui n'appartiennent pas au champ juridique, qui appartiennent à sa rencontre concrète avec un monde qui n'est pas juridique. Lorsque le juge juge là où on lui dit de juger, la situation est malsaine. Un juge pourrait dire non pas qu'il est contre les OGM ou les expulsions, et donc qu'il acquitte, mais qu'on le met en tant que juge dans une situation malsaine du point de vue du droit, du point de vue

de son rôle. A ce moment-là, le juge ferait l'événement dans le registre du droit – un événement qui pose le problème du rôle des procédures pénales en matière de conflit politique. Procédures qui sont complètement arbitraires puisque lorsque des paysans furieux saccagent tout on ne les poursuit pas en général. Cela ne se fait que lorsque ce sont des minoritaires beaucoup plus isolables, des mouvements politiques qui commencent et non pas qui ont pignon sur rue. C'est fait spécifiquement pour éviter de reconnaître la dimension politique d'un conflit., pour garder une différence statique entre les causes légitimes qui ont leurs protagonistes reconnus (syndicats, paysans, etc.), et toute cette mouvance « inquiétante » qui fabrique des causes là où on n'avait pas l'habitude de faire de la politique.

Laurent De Sutter : Est-ce qu'il ne faudrait pas, dès lors, faire la part des choses entre la possibilité d'une pratique du droit « cosmopolitique » et une pratique qui ne le serait pas – parce qu'elle ne jouerait pas le jeu de composition de collectifs obligés par les objets nouveaux qui les rassemblent ?

Isabelle Stengers : Je crois qu'on peut dire exactement la même chose de la pratique des physiciens: il s'agit d'une pratique qu'il faut apprendre à respecter, mais aussi à civiliser, au sens où cela demande une modification des habitudes, de l'ethos des physiciens dans leurs rapports aux autres. Si j'ai un certain optimisme quant à la possibilité, pas la probabilité, d'une telle modification, malgré l'attitude de la majorité des juristes ou des physiciens aujourd'hui, c'est dans la mesure où ils sont encore « obligés », pas complètement instrumentalisés, dans la mesure où l'on peut s'adresser à eux au sens où il sont obligés, c'est-à-dire de manière digne, au sens d'un devenir possible. Lorsque je dis : la juge pourrait résister à la pénalisation de délits politiques, c'est que je fais le pari qu'elle peut être sensible à des effets qui sont malsains du point de vue même de la pratique de la justice (la charge de la preuve qui tend vers zéro) – c'est parce que je considère que les juges ne sont pas (tous) purement instrumentalisés, purement cyniques, mais peuvent être obligés à penser par la qualité d'une situation juridique. S'ils étaient totalement cyniques et démoralisés, plus obligés par rien, alors je ne peux plus m'adresser à personne : la capacité à devenir a été tuée. La pratique a été détruite. Les juristes subsistent mais la pratique, au sens où elle oblige, est morte.

C'est pourquoi je fais une différence entre moderne et « moderniste ». J'appelle « modernistes » ceux à qui je ne sais pas comment m'adresser – comme certains types de sociologues – parce que ce qu'ils font me

semble parfaitement coller avec la manière moderne de se présenter, par le rejet de l'opinion du côté de la croyance, de la soumission, de ce qui ne peut compter. Quand un scientifique s'arme de la méthode pour définir a priori comment il faut interroger quelque chose et se présente dans les termes de la différence entre l'énoncé méthodique scientifiquement valide et recevable, et l'opinion qui n'est qu'illusion, et dont les protestations éventuelles sont fondées sur des illusions, je n'ai pas d'interlocuteur possible, il n'y a pas de ressource de devenir possible, parce qu'il n'est pas obligé, parce que sa position dépend de la différence à maintenir entre science et opinion. C'est pour cela que des sociologues qui quittent la question de la « perception des risques par le public » pour la question des situations où des questions importantes peuvent se formuler sont si importants : ils tournent le dos à une sociologie « moderniste ».

Donc ce qu'est le droit en tant que tel peut être aussi insatisfaisant qu'on veut, si je le décris comme purement instrumentalisé, ma description va contribuer à ce qui est pour moi le plus grand péril, c'est-à-dire qu'il se trouve effectivement instrumentalisé; qu'il ne s'agisse plus de praticiens, mais de rouages d'une machine qui a conquis le pouvoir de leur faire abdiquer toute possibilité non pas de penser personnellement, mais d'être obligés pas le fait qu'ils sont juristes.

Laurent De Sutter : Cela signifie-t-il que la pire chose qu'un juriste puisse répondre lorsqu'on s'intéresse à lui, ce serait un dogme comme : « La loi est dure, mais c'est la loi », ou bien encore : « Le droit est le gardien de l'ordre social » ?

Isabelle Stengers : Disons qu'à ce moment-là je me retire discrètement. Mais il n'est pas impossible que ce même juriste (ou ce même physicien dans le cas de la physique) avec lequel aucun rapport n'a été envisageable, on le retrouve sur un cas peut-être moins frontal où ce serait son intelligence de juriste qui serait au travail et non pas sa façade a priori. Rien n'est jamais sûr. Oui, empiriquement, le droit est décevant, mais on ne peut pas aller au secours de la victoire si cette victoire est une catastrophe. Ce n'est pas un optimisme délirant, c'est un optimisme technique parce qu'il s'agit de résister à une espèce de cynisme post-moderne, qui se fait une gloire de ne plus croire à rien. De toute façon, ce peut aussi être la manière dont je l'ai abordé qui est en cause, il a peut-être voulu me rappeler les contraintes, a entendu que je lui proposais de faire n'importe quoi. Or je respecte les contraintes pratiques, parce que ce sont justement ces contraintes qui écartent le praticien du registre de la pensée comme bonne volonté, le font appartenir au registre de la pensée comme création.

Laurent De Sutter : Quid alors du fait que les juristes se trouvent dans la situation où leurs contraintes (celles du droit) s'avèrent en fin de compte aussi les contraintes de tout le monde : tout le monde, juristes inclus, ne s'avère-t-il pas sujet de droit ?

Isabelle Stengers : Non, la contrainte de sécurité juridique ne concerne pas de la même manière ce que tu appelles les sujets de droit et les juristes. De toute façon, je ne suis pas un sujet de droit, c'est le nom que me donne les juristes, mais il ne me préoccupe que du point de vue de conséquences éventuelles dans telle ou telle situation. Dans *La fabrique du droit*, Bruno Latour montre qu'un scientifique, s'il peut innover, le fera, même si ce qu'il propose crée des problèmes à d'autres. C'est sa « grandeur » comme dirait Boltanski, alors que la grandeur du juriste est dans le souci des conséquences pour le tissu sans trou du droit. C'est cela qui les oblige à penser et c'est cela qui les rend intéressants. C'est lorsqu'on voit le praticien aux prises avec ses obligations qu'il devient intéressant. C'est l'endroit où il est le plus dissemblable d'un autre parce qu'il a d'autres obligations et qu'on n'est pas tenté de dire qu'il est comme tout le monde : c'est en tant qu'il est différent qu'il intéresse. Et là c'est mon optimisme plus que technique, mais anthropologique, qui parle. Je suis persuadée que « l'intérêt intéresse », et que s'il y a possibilité de paix, ou d'accord, ou de composition, cela demande que les gens se présentent comme intéressants, c'est-à-dire comme obligés, c'est là qu'ils deviennent intelligents et respectables pour d'autres qui ne partagent pas du tout les mêmes obligations. La composition est possible parce que ce n'est plus de la contradiction, c'est de la divergence. Et comme Deleuze a dit : « Seuls les divergents communiquent. » Si je vois un alpiniste en tant qu'il est obligé par sa paroi et le fait de grimper, je n'aimerais pas devenir alpiniste, mais je suis intéressée par ce qu'il dit – alors que je suis tout sauf une alpiniste.

Laurent De Sutter : Que fais-tu alors de l'embarrassante question du « projet » ? Comme tu le sais, de nombreux juristes, de nombreux théoriciens du droit, de nombreux philosophes du droit ou de la politique, dessinent une généalogie directe qui va du projet politique des Lumières (le Contrat Social, l'Etat de droit, le constitutionnalisme, etc.) aux développements contemporains du droit positif. D'une certaine manière, pour eux, cet état contemporain du droit serait la meilleure expression de ce projet, et donc aussi la meilleure défense de la promesse d'émancipation que celui-ci contient. Mais un tel projet, d'un tel poids, d'une telle force d'intimidation, ne crée-t-il pas plus de problèmes qu'il n'en résout – ou du moins qu'il n'en explique ?

Isabelle Stengers : Même tentation que pour tout le monde : les obligations divergent mais les tentations sont communes. Il est facile pour la pratique des juristes, comme pour celle de physiciens, des chimistes, etc., de se donner une espèce d'identité, un projet qui ramènerait l'histoire à son déploiement progressif, et un projet qui est toujours aussi de conquête de destruction, d'annexion, de suppression de ce qui lui fait obstacle, etc. Et c'est vrai que la manière dont les praticiens sont éduqués les mène droit à cela. On lisse l'histoire, on fait comme si le sujet de droit se découvrait lui-même, on en fait le sujet de l'histoire. Mais je pense qu'il ne s'agit pas de dénoncer, car cela ne laisse aucune chance à ceux que l'on décrit. On leur dit : « vous êtes... » Et ils n'ont le choix qu'entre désespérer ou se braquer. Donc on ne leur laisse que des choix catastrophiques, ce qui n'est pas une position diplomatiquement intéressante ; c'est une position justicière, au nom du vrai. Tandis que tenter que penser en termes de pratique comme je le fais, c'est dire que la vérité d'une situation est moins intéressante que les possibilités de devenir que l'on supprime ou sur lesquels on mise (que cela réussisse ou pas) et que permet cette situation. A ce moment-là, la question change un peu. Ce qui fait qu'on peut apparemment parler de projet implique toujours activement le milieu d'une pratique : est-ce que le milieu de cette pratique autorise, ou même favorise, le praticien qui « s'autorise de... ». Ce qu'on observe, c'est que le milieu les laisse faire, et même anticipe cela, compte dessus. Et donc c'est un milieu malsain. C'est un milieu où plus une attitude est arrogante et aveugle, plus elle confond obligation et norme déductive qui autorise, plus le praticien a du pouvoir. De sorte que pour moi parler des pratiques, c'est immédiatement parler de l'écologie des pratiques, c'est-à-dire du fait qu'il n'y a pas de projet qui ne soit ce que le milieu laisse faire voire même favorise. Et donc c'est dire que nous ne savons pas – c'est Spinoza – ce que peut une pratique parce que dans un autre milieu qui obligerait à penser, qui obligerait à se présenter comme cultivant ses obligations, on éduquerait autrement les praticiens. Par exemple, si jamais les conférences de citoyens se développaient en quelque chose d'intéressant, l'éducation scientifique devrait changer, parce qu'un expert scientifique qui s'y présenterait au nom du progrès, de la rationalité, de l'esprit scientifique serait coulé. Les scientifiques seraient contraints à apprendre la lucidité de ce qui fait d'eux des porte-parole qu'il faut entendre parce que cela compte, cela devrait compter. Il y aurait un tri entre ce qui compte et l'ensemble de ce qui est arrogance naïve. Dans un milieu où il y aurait culture des pratiques, et non pas laisser-faire, laisser-aller des arrogances naïves, les praticiens seraient différents.

Donc, il faut faire attention à tous les modes de description qui ratifieraient la situation actuelle dans ce qu'elle a d'exécration : on ne peut pas attribuer à une pratique en tant que telle ce à quoi son milieu l'autorise, voire encourage. Une pratique implique toujours la question de son milieu, parce que son identité au sens palpable, au sens empiriquement rencontrable, est toujours l'identité à laquelle l'autorise son milieu, entendu comme ce dont la pratique dépend, ce sur quoi elle vit, ce qui lui confère sa légitimité, ce sur quoi elle agit.

Laurent De Sutter : Peut-on dire, alors, que lorsque le juriste répond à la plainte qui lui est adressée (« C'est trop injuste ! »), par un « Peut-être mais c'est la loi », il manque cette possibilité de problématiser son propre milieu ?

Isabelle Stengers : Tous les « c'est trop injuste » ne se valent évidemment pas. Le juriste peut avoir parfaitement raison d'entendre parfois cela comme un cri individuel, qu'il ne peut pas entendre parce qu'il n'est pas un justicier. Ou bien ce « c'est trop injuste » se met à résonner avec d'autres situations, et crée un problème qui peut être l'occasion de dire que le plaignant dit quelque chose qui compte, qu'il y aurait eu ou qu'il devrait y avoir moyen de faire autrement. Donc c'est chaque fois une situation où le vrai danger est de ne pas hésiter. Mais hésiter ne veut pas dire entendre tous les « c'est trop injuste », parce qu'on ne vit pas dans un monde angélique où tout devrait toujours être bien pour tout le monde. Par contre le fait de se carapaçonner au nom du droit contre le « c'est trop injuste », cela c'est dangereux, parce que c'est là que le rapport cultivé au milieu se transforme en forteresse au sein de laquelle le dehors ne peut faire qu'intrusion illégitime. Hésiter est un savoir, cela s'apprend. Le problème est qu'aujourd'hui cela ne s'apprend pas, c'est-à-dire que cela apparaît comme une qualité individuelle, quelque chose que la personne doit à sa propre histoire. On en revient à des problèmes d'éducation et de transmission, et à la rationalisation de l'histoire comme progrès où le sujet de droit découvrirait qu'il est ceci et puis cela et qu'il s'enrichirait à lui tout seul – alors que derrière toutes ces modifications il y a le milieu qui a joué, il y a des événements. Faire raisonner les juristes en formation sur le contraste entre ce qu'était un raisonnement juridique avant et après telle inflexion, et rendre présents et importants les événements politiques, culturels, etc., qui ont suscité ces inflexions, ce serait les ouvrir sur la possibilité de nouvelles inflexions. Tandis que quand on leur donne une histoire rationnelle dans laquelle c'est le sujet de droit qui découvre par lui-même qu'il est ceci, puis cela, on les détourne activement, délibérément, de ce sens

que ce qui est habituel du point de vue du droit pourrait tout à coup se révéler intolérable et changer. Et s'ils n'apprennent pas à hésiter, ils pourraient être de ceux dont on dirait, dans dix ou vingt ans, « comment pouvaient-ils penser cela ? »

Laurent De Sutter : Le « milieu » n'est donc pas du tout le « contexte » au sens brutal où la pratique serait écrasée par des déterminations qui lui sont extérieures...

Isabelle Stengers : Tant qu'une pratique est une pratique, n'est pas détruite par son instrumentalisation, il n'y a jamais de « détermination extérieure » directe. Un événement juridique n'est pas la traduction d'un contexte politique nouveau, ou plutôt c'est sa traduction au sens fort, par ré-invention de ce que c'est que la parole juridique dans ce nouveau milieu où l'ancienne parole était devenue intolérable. Il n'y a donc pas de contradiction entre l'historicité et la créativité du droit. Il s'agit de sortir, comme le souligne toujours Bruno Latour, de l'alternative entre autonomie ou pur effet de détermination. Le droit se réinvente lui-même dans un nouveau milieu qui lui demande autre chose, et il se réinvente avec sa propre force, ses propres moyens, ses propres contraintes. Donc, l'événement de mutation – cela peut être comment l'entreprise est devenue un sujet de droit, c'était impossible avant, qu'est-ce qui a rendu possible ce montage ? – est susceptible non de démoraliser les étudiants mais de les faire vibrer aux passions de leur pratique. On en revient toujours au problème de la reproduction de la pratique, c'est-à-dire aussi de la manière dont on propose aux praticiens de se présenter – mais quand je dis se présenter, ce n'est pas seulement se présenter à l'extérieur, mais se présenter à lui-même. Parce que la carapace que l'on produit vers l'extérieur est aussi une carapace qui nous arme contre nous-mêmes.