

**PRA
GMA
TA**

**REVUE
D'ÉTUDES
PRAGMATISTES
2023-6**

**PRA
GMA
TA**

**REVUE
D'ÉTUDES
PRAGMATISTES
2023-6**

La revue Pragmata est éditée par :

Pragmata - Association d'études pragmatistes
54 Bd Raspail, Bureau 626
75006 Paris

Adresse électronique :

PragmataAEP@gmail.com

Site web :

<https://pragmataaep.wordpress.com>

ISSN : 2649-8588

Comité éditorial :

Alexandra Bidet (CMH-CNRS), Daniel Cefai (CEMS-EHESS), Eva Debray (Sophiapol, Paris Nanterre et Paris 1 Panthéon Sorbonne), Paola Diaz (Centre for social conflict and cohesion studies. Fondap-CONICYT-Chili), Barbara Formis (Université Paris 1), Olivier Gaudin (École de la nature et du paysage de Blois, INSA-CVL), Carole Gayet-Viaud (CESDIP, CNRS), Pierre Gégout (Institut Libre d'Éducation Physique Supérieur), Mathias Girel (ENS Ulm, directeur de rédaction), Céline Henne (Université de Toronto), Antoine Hennion (Mines Paris/PSL Université/CNRS), Stéphane Madelrieux (Université Lyon 3), Alvin Panjeta (UPEC/IAE Gustave Eiffel/IRG), Christophe Point (LISEC, Université de Lorraine et IDEA, Université Laval à Québec), Cristina Popescu (Faculté des sciences de l'éducation, Université de Bielefeld), Perrine Poupin (AAU, CNRS), Louis Quéré (CEMS-EHESS), Emmanuel Renault (Sophiapol, Paris Nanterre), Joan Stavo-Debaugue (LASUR École Polytechnique fédérale de Lausanne), Pierre Steiner (TSH-Costech Compiègne), Thibaud Trochu (Université de Lille, STL)

Secrétaire de rédaction :

Guillaume Braunstein (CEMS-EHESS)

Maquettiste :

Adrien Labbe [adrienlabbe.org/]

Comité scientifique :

Christopher Ansell (University of California at Berkeley), Mathieu Berger (UCL Louvain et Metrolab Brussels), Tanja Bogusz (Universität Kassel), Rosa Calcaterra (Università Roma 3), Diogo Corrêa (IESP-UERJ, Rio de Janeiro), Jean-François Côté (UQAM, Montréal), Didier Debaise (ULB Bruxelles), André Detienne (Purdue University, Indianapolis), Roberta Dreon (Università Ca' Foscari Venezia), Habibou Fofana (Université de Ouagadougou, Burkina Faso), Roberto Frega (CEMS-EHESS), Jussara Freire (Universidade Federal Fluminense, Campos dos Goytacazes), Claude Gautier (ENS Lyon), Philippe Gonzalez (Université de Lausanne), Daniel Huebner (University of North Carolina at Greensboro), Hans Joas (Humboldt-Universität zu Berlin et University of Chicago), Sandra Laugier (Paris 1 Panthéon-Sorbonne), Eeva Luhtakallio (Université de Tampere, Finlande), Giovanni Maddalena (Università del Molise), Alicia Marquez Murrieta (Instituto Mora, Mexico), Anna M. Nieddu (Università di Cagliari), Richard Shusterman (Florida Atlantic University), Justo Serrano Zamora (Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt), Iddo Tavory (New York University), Cédric Terzi (Université de Lille), Tullio Viola (Maastricht University), Joëlle Zask (Aix-Marseille Université), Bénédicte Zimmermann (EHESS et Wissenschaftskolleg zu Berlin)

TABLE DES MATIÈRES

PRAGMATA, 6

coordonné par Mathias Girel

Présentation	8
---------------------------	---

DOSSIER THÉMATIQUE

L'Avantage du pragmatisme

Sous la direction de Stéphane Madelrieux

STÉPHANE MADELRIEUX

Avant-propos	14
---------------------------	----

JULIE ARNAUD

La portée sociologique de la conscience subliminale chez William James

Lecture croisée avec Émile Durkheim..... 26

LOUIS QUÉRÉ

Herméneutique, pragmatisme et « épistémocentrisme scolastique »	66
--	----

OLIVIER TINLAND

Les avantages du pragmatisme environnemental	126
---	-----

LAURENT RIOU

La valeur intrinsèque à l'épreuve de l'Anthropocène

Éthiques environnementales *versus* théorie

deweyenne de la valuation..... 170

EMMANUEL PETIT

La théorie des émotions de John Dewey

Un atout en vue du dépassement de l'analyse

économique standard 208 |

SIMON FOUQUET

Les avantages du pragmatisme juridique	254
---	-----

Bruno Latour, pragmatisme et politique

Sous la direction d'Antoine Hennion

ANTOINE HENNION

Introduction	296
---------------------------	-----

I. Latour, herméneute et prophète, sociologue et philosophe ?

LOUIS QUÉRÉ

La matrice herméneutique de l'anthropologie de Bruno Latour	342
--	-----

DOMINIQUE LINHARDT

No Sociology!	383
----------------------------	-----

II. Mais Latour était-il moderne, oui ou non ?

CYRIL LEMIEUX

Portrait de Bruno Latour en moderne	394
--	-----

DIDIER DEBAISE

La terre des modernes. Le sens du pragmatisme de Bruno Latour	408
--	-----

ISABELLE STENGERS

Avec et après l'enquête : comment passer des modernes aux contemporains ?	425
--	-----

III. Penser pour faire agir : Latour politique

BRICE LAURENT

Latour et la question politique : vers une lecture constitutionnelle	444
---	-----

NOORTJE MARRES

Comment renverser la politique : sur les choses, la terre, l'écologie	480
--	-----

IV. « Latour et la *Dingpolitik* »

BRUNO LATOUR

De la <i>Realpolitik</i> à la <i>Dingpolitik</i> ou comment rendre les choses publiques	510
--	-----

BRUNO LATOUR

Extraits de Latour (2008), <i>What is the Style of Matters of Concern?</i>	576
---	-----

DANIEL CEFÁI

Le public selon Bruno Latour	583
---	-----

VARIA

- CHLOÉ MONDÉMÉ
Pragmatisme et cognition animale700
- EMMANUEL RENAULT
Événement, processus historique et politique chez John Dewey744

RECENSIONS

- ALEXANDRA BIDET
Emmanuel Bonnet, Diego Landivar & Alexandre Monnin, 2021, Héritage et fermeture. Une écologie du démantèlement
Paris, Divergence
Romain Laufer, 2020, Tocqueville au pays du management. Crise dans la démocratie
Caen, Éditions EMS772
- CAMILLE FERÉY
Justo Serrano Zamora. 2021, Democratization and Struggles Against Injustice: A Pragmatist Approach to the Epistemic Practices of Social Movements
Londres/New York, Rowman & Littlefield786
- OLIVIER GAUDIN
Roberta Dreon, 2022, Human Landscapes: Contributions to a Pragmatist Anthropology
Albany, State University of New York Press806

RÉSUMÉS ET LISTE DES AUTEURS

- Résumés**830
- Liste des auteurs**852

PRÉSENTATION

C'est encore un riche numéro de *Pragmata* que nous avons le plaisir de vous proposer. Il présente la singularité de comporter deux dossiers, tout aussi fondamentaux l'un que l'autre.

Le dossier coordonné par Stéphane Madelrieux « Les avantages du pragmatisme » est, pour des raisons expliquées dans son introduction, en même temps qu'un robuste dossier de fond, un hommage à Joseph Margolis. Disparu en 2021, « Joe » fut un collègue apprécié, en même temps qu'un ami pour certains d'entre nous. Il nous donnait l'impression, qui n'est sans doute pas qu'une illusion, que la vie était proprement inépuisable, comme ses articles et livres le confirmaient. Sa vie aussi. Stéphane Madelrieux rappelle quelques grands traits de sa biographie, à commencer par sa participation à la libération de l'Europe, matérialisée par le « *dog tag* », la plaque d'identité militaire, qu'il porta jusqu'à la fin. Un peu comme Dewey, Margolis était un siècle traversé et ausculté, avec, le concernant plus proprement, une ironie tranquille qui n'était en rien opposée à des engagements puissants. Du point de vue du style, il avait un flair infailible pour détecter et mettre en évidence les failles des systèmes qu'il examinait, et ce flair était armé d'une plume extrêmement incisive, comme on peut s'en convaincre en relisant « Farewell to Danto and Goodman » (*The British Journal of Aesthetics*, 38 (4), 1998, p. 353-353). On se rappelle aussi l'âpreté avec laquelle, dans les années 2010, il critiquait le « pragmatisme de Pittsburgh ». Il était pour nous une présence généreuse, attentive et critique, dans les nombreux colloques où nous le croisions, se déplaçant vivement, malgré l'âge, de salle en salle pour ne pas manquer un point de vue qui lui semblait nouveau. Le voyait-on en dehors des colloques, comme ce fut le cas

pour l'auteur de ces lignes lors d'une visite inoubliable en sa compagnie du Musée de Philadelphie, en 2015, il avait immanquablement avec lui, dans ces épaisses enveloppes en Kraft qu'utilisent les universités américaines, des essais de ses étudiants ou son cours à venir. Il ne s'agit pas là d'une simple anecdote : Margolis fut jusqu'à la fin un professeur scrupuleux et dévoué, immensément curieux de ce que des plus jeunes pouvaient écrire. « Il faudrait un siècle pour lire tout ce que l'on devrait lire, et à nouveau un siècle pour enseigner ce que l'on a compris à cette occasion », relevait-il souvent, dans la conversation. La vie est inépuisable, mais une vie, même longue et riche, ne suffit pas à cette tâche, qui doit être reprise par d'autres... Or, jusque dans ses derniers et récents écrits, Margolis était convaincu d'un « avantage » du pragmatisme, par rapport à la philosophie analytique classique et aux diverses formes de philosophie continentale. Le pragmatisme, comme le savent les lecteurs de cette revue, n'est pas qu'un répertoire de textes qui entrent, ou reviennent, lentement dans le « canon », il propose, convenablement réactualisé, une solide prise sur le contemporain. C'est à ce défi que s'attelle le dossier, qui traite de sujets aussi fondamentaux que l'activité philosophique, le droit, l'économie, les émotions et l'environnement.

Plus près de nous, et cet événement a contribué à modifier profondément la table des matières du présent numéro, Bruno Latour est décédé à la fin de l'an dernier, à un moment où nous nous apprêtions à mettre ce volume sous presse. Nous étions un certain nombre à vouloir aborder la question de son rapport au pragmatisme, qu'il s'agisse de ses mentions des *Essais d'empirisme radical* de James ou de son travail sur *Le Public et ses problèmes* de John Dewey, et cet événement a fait se cristalliser ce projet, qui a rencontré l'intérêt de ceux qui l'ont lu et connu et ont bien voulu contribuer à cette réflexion commune. Antoine Hennion, ami de Latour et grand connaisseur de son œuvre, a coordonné ce dossier thématique spécial, « Bruno Latour, pragmatisme et politique », que l'on découvrira en deuxième partie de ce volume. Ce dossier présente une double originalité :

il propose une relecture fondamentale de Latour du point de vue des rapports entre sociologie et philosophie, de la modernité, mais aussi de la politique, et explicite de manière très diverse le type de pragmatisme qui se joue dans ces débats, ce qui n'a pas de réel équivalent dans la littérature publiée. Comme Antoine Hennion le marque dans sa contribution, ce lien de Latour au pragmatisme « n'a rien qui aille de soi. Il est à la fois très profond et peu explicite, peu revendiqué, par rapport à d'autres références » (p. 311). Le symposium ne tient pas cette question pour tranchée, il la maintient dans son ouverture problématique tout en donnant des pistes pour aborder ce débat. Afin d'ancrer les discussions, le dossier donne également une traduction de la contribution de Latour au catalogue *Making Things Public*, où se joue une partie de sa réappropriation du pragmatisme, ainsi que d'extraits de *What is the Style of Matters of Concern?* Ce dossier de textes, traduit et commenté par Daniel Cefaï, fournira assurément une source qui manquait en langue française. La revue remercie très chaleureusement les auteurs, qui ont accepté un pas de temps plus serré que de coutume pour soumettre leurs textes.

Enfin, l'édito de *Pragmata* permet de partager quelques informations sur la vie de l'association, et nous en mentionnerons deux ici. Concernant le prix « Gérard Deledalle », le jury s'est réuni comme à l'accoutumée pour examiner les propositions envoyées, en nombre un peu moins important cette année, sans doute en raison de la pandémie lors des deux années précédentes, et, s'il a été très sensible à la grande qualité intrinsèque des envois, il s'est résolu, à son regret, à ne pas attribuer le prix cette année. Il a été très séduit par certains des envois, mais n'a pu distinguer une proposition correspondant parfaitement à l'un ou l'autre des deux attendus du prix, mettre « en valeur l'héritage du pragmatisme dans une enquête ou une expérimentation empirique », ou proposer « une interprétation originale d'une œuvre ou d'un auteur pragmatiste ». La session 2023 s'ouvre dans quelques jours, et le jury se réjouit de découvrir bientôt les nouvelles candidatures. Par ailleurs, après quatre ans d'interruption, une partie de l'association se retrouvera à l'École thématique *Pragma*, qui

se tiendra à Porquerolles en juin 2023, et nous proposerons, comme pour les écoles précédentes, dans un prochain numéro une synthèse des débats et activités qui s'y seront déroulés.

En attendant, nous vous souhaitons une excellente lecture de ce numéro 6 de *Pragmata*!

Mathias GIREL

DOSSIER THÉMATIQUE

AVANT-PROPOS

Stéphane Madelrieux

« L'avantage du pragmatisme » : le titre de ce dossier semble prendre la suite de tous ceux qui ont présenté ou défendu le pragmatisme dans ses propres termes. Georges Sorel avait parlé de *L'Utilité du pragmatisme* (Paris, Marcel Rivière, 1921), Richard Rorty avait invoqué *Les Conséquences du pragmatisme* (Paris, Le Seuil, 1982/1993), et l'on ne compte plus les manifestations scientifiques sur les « usages » du pragmatisme ou sur le pragmatisme « en pratique » ou « en action ». Mais il n'est pas question ici d'affirmer que les seules catégories pertinentes pour comprendre le sens et la valeur du pragmatisme sont celles que l'on doit tirer du pragmatisme lui-même, ce qui serait une manière de préjuger de sa supériorité et de l'immuniser contre toute critique externe. Il s'agit d'abord, plus simplement, de rendre hommage à l'un des philosophes qui a cru dans l'actualité et les promesses du pragmatisme avec une verve et une vivacité exceptionnelles, cultivées jusqu'au bout. Joe Margolis, décédé en juin 2021 à l'âge de 97 ans, était l'aîné de Hilary Putnam et de Richard Rorty et, même si son œuvre est moins connue, il a été un acteur essentiel du renouveau du pragmatisme à la fin du XX^e siècle. Il avait d'ailleurs vu dans la dispute entre Rorty et Putnam le point de départ possible de ce renouveau, dont il espérait qu'il puisse rassembler l'ensemble de la philosophie qu'il appelait « eurocentrique », bien au-delà des frontières états-uniennes. Il a en effet soutenu depuis le début l'institutionnalisation et le développement du pragmatisme européen, et nous sommes nombreux, en Europe, à garder le souvenir de moments précieux passés en compagnie de celui qui avait débarqué en France pour la première fois en 1944, en tant que parachutiste, pour participer à la Bataille des Ardennes. Il a été un chaînon essentiel qui a conservé, transmis, corrigé et élargi l'héritage des pragmatistes passés, formant littéralement jusqu'à nous une continuité humaine et philosophique depuis les premières générations de la fin du XIX^e siècle. Ce nonagénaire, lors de ses études à l'Université de Columbia juste après-guerre, a en effet

pu entendre la conférence que John Dewey y avait donnée lors de la cérémonie fêtant son propre 90^e anniversaire... Mais, en constatant, à la sortie de son doctorat de philosophie, le déclin du pragmatisme dans l'université américaine, il s'était formé à la philosophie analytique alors en pleine ascension et était devenu un spécialiste de philosophie de l'art. C'est à partir des années 1980 qu'il se lança dans un projet d'envergure pour imaginer le futur du pragmatisme, à travers une série de livres qui ont pris pour prétexte initial la controverse Rorty-Putnam au sujet du réalisme et du relativisme. En prenant du recul pour la situer dans l'histoire du pragmatisme classique, mais aussi dans le contexte de la philosophie analytique, en revenant encore plus en arrière pour replacer la situation présente vis-à-vis de la séquence Kant-Hegel, dans laquelle il voit le tournant matriciel de la philosophie moderne, il cherchait à mieux dessiner les contours du pragmatisme futur qui permettra de surmonter les faiblesses des deux vagues pragmatistes précédentes comme les impasses respectives de la philosophie analytique et de la philosophie continentale. *Pragmatism's Advantage* est le titre qu'il donna au quatrième tome de la série¹.

De son point de vue, l'avantage du pragmatisme se manifeste véritablement si l'on fait une comparaison triangulaire, plutôt que binaire, en partant de l'opposition entre philosophie analytique et philosophie continentale. Chaque tradition a raison dans sa critique de l'autre, et elles ont donc toutes les deux tort dans leurs propres principes. La philosophie analytique a raison de critiquer la philosophie continentale pour son recours à des facteurs non-naturels ou extra-naturels dans ses descriptions ou ses explications, mais elle a tort, par peur du relativisme, de rejeter toute perspective historiciste et culturaliste sur les croyances et les conduites humaines. La philosophie continentale a raison de critiquer la philosophie analytique pour son réductionnisme qui n'admet de description ou d'explication légitime des croyances et conduites humaines que dans le vocabulaire causal de la physique, mais elle a tort, par peur du matérialisme, de rejeter toute perspective naturaliste sur l'histoire, la culture,

le langage et les sujets humains². Du fait de ces oppositions et limitations, aucune des deux ne peut se réapproprier les ressources de l'autre. Or, selon Margolis, le pragmatisme, dès sa première vague, avec Peirce et Dewey notamment, avait tracé une troisième voie qui permettrait de récupérer les avantages des deux autres traditions sans leurs inconvénients. Contre la philosophie analytique, le slogan de Margolis est que l'être humain est « naturel, mais non naturalisable », et contre la philosophie continentale, que l'être humain est culturel mais non « extra-naturel ». Entre la position scientiste extrême qui élimine l'histoire culturelle en la ramenant aux principes de l'évolution biologique si ce n'est aux mouvements des corps physiques, et la position transcendantale extrême qui élimine l'origine biologique de l'espèce humaine en faveur d'une auto-création mystérieuse, la perspective que favorise Margolis insiste sur la continuité des processus de formation (*Bildung*) qui font des êtres humains des « artefacts hybrides », totalement biologiques et totalement historiques. Armé de cette perspective à la fois antiréductionniste et antidualiste héritée du pragmatisme classique, Margolis pense pouvoir désormais relire les analytiques comme les continentaux en suivant le slogan de Peirce : « darwiniser Hegel et hégélianiser Darwin. » Darwiniser Hegel, c'est reconstruire les thèses historicistes des continentaux en les dissociant de leur idéalisme et en les réintégrant dans une perspective naturaliste. Hégélianiser Darwin, c'est reformuler les thèses naturalistes des analytiques en les dissociant de leur réductionnisme pour rendre justice à la « seconde nature » de cette espèce historicisée et langagière qu'est l'humanité.

Le deuxième avantage de cette troisième voie qui vient du pragmatisme classique est de donner l'espoir de rapprocher, voire de réunir, dans un pragmatisme futur l'ensemble de la philosophie eurocentrique, en surmontant les divisions, les malentendus et les impasses qui la fragilisent aujourd'hui. Ce pragmatisme prophétique n'aura rien de particulièrement américain : c'est un espoir régulateur qui peut servir de guide aussi bien aux philosophes analytiques ou aux philosophes continentaux qu'aux pragmatistes actuels. Dans ce

mouvement dialectique, il y a néanmoins une prémisse irrécupérable par le pragmatisme futur et qui est commune au scientisme analytique et à l'extra-naturalisme continental : c'est le recours fondationnaliste à une forme privilégiée de connaissance, que ce soit la science, qui nous ferait accéder à la réalité indépendamment de tout schème conceptuel humain, dans la perspective scientifique, ou bien certaines facultés suprasensibles qui nous permettraient d'accéder aux conditions nécessaires de l'histoire, de la culture, du langage, de la pensée ou du sujet humains, dans la perspective transcendante. C'est le troisième avantage du pragmatisme : son rejet, dès la première vague, de toute quête de certitude, par exemple sous la forme d'une connaissance apodictique, d'une faculté privilégiée de l'Ego ou d'une capacité privilégiée du Dasein, d'une harmonie préétablie entre l'esprit et le monde, d'une universalité sans exception et d'une nécessité naturelle, de lois invariantes et inconditionnées, d'une vérité conceptuelle atemporelle, d'une appréhension de la totalité du possible, etc. – c'est-à-dire, en somme, d'une manière d'échapper à la contingence et à l'historicité de la nature et de l'expérience. C'est dans ce refus du fondationnalisme que se trouve l'articulation possible du naturalisme et de l'historicisme, de Darwin et de Hegel, pourvu que l'on pense l'évolution et l'histoire comme des flux sans principe régulateur absolu.

Par rapport à la perspective d'ensemble adoptée par Margolis pour évaluer l'avantage du pragmatisme, les articles qui ont été retenus pour ce dossier sont plus restreints dans leur ambition, mais plus étendus et variés dans leur périmètre. Pour la plupart d'entre eux, ils posent une comparaison binaire et bien délimitée entre un élément pragmatiste et un élément d'un autre genre. Margolis relevait l'intérêt de telles comparaisons locales, comme entre Peirce et Wittgenstein, James et Husserl, Dewey et Heidegger, Mead et Merleau-Ponty par exemple, mais encourageait à les reprendre au sein d'une plus large vision mettant en jeu les principales tendances de la philosophie eurocentrique pour pouvoir dessiner le pragmatisme du futur. Si les articles de ce dossier n'ont bien sûr pas l'ambition de rivaliser avec

les cinq tomes de la série de Margolis, il faut noter qu'ils permettent d'aller au-delà des seules frontières de la philosophie, domaine dans lequel s'était cantonné Margolis (sans doute un effet de la professionnalisation de la philosophie aux États-Unis qui a affecté la seconde vague pragmatiste), alors que le pragmatisme de la première vague était un mouvement transdisciplinaire. Ils permettent aussi de varier les échelles et les modalités de la comparaison. Les deux premiers articles comparent deux auteurs entre eux, mais selon un relevé symétriquement inverse des ressemblances et des différences. Celui de Julie Arnaud reprend la confrontation entre James et Durkheim à propos de l'analyse empirique de la religion, en montrant que ces deux auteurs que tout semble opposer à première vue (comme en témoignent les critiques directes que Durkheim a faites de James) partagent des présupposés communs qui permettraient un rapprochement fécond pour comprendre la relation entre l'individuel et le social. À l'inverse, l'article de Louis Quéré sur Dewey et Gadamer part de leurs ressemblances supposées quant à la revalorisation de la connaissance pratique contre une approche intellectualiste et « épistémocentrée » dans la compréhension de l'action, mais pour mieux en souligner les différences dans leurs manières respectives de rapporter cette connaissance pratique à l'expérience, au langage et à l'histoire. Les deux articles suivants, de deux manières différentes, examinent la pertinence de la perspective pragmatiste dans le champ de l'éthique environnementale, tel que celui-ci s'est développé à la fin des années 1970 aux États-Unis, dans un tout autre horizon théorique, qui est plus proche du kantisme pour sa défense structurante de la valeur morale intrinsèque de la nature. L'article d'Olivier Tinland rend compte de la manière dont un pragmatisme environnemental s'est développé dans ce paysage, en examinant en particulier la manière dont Bryan Norton a voulu surmonter les impasses d'un débat purement théorique pour élaborer une philosophie environnementale qui puisse faire une différence pratique dans les débats publics. Celui de Laurent Riou investit les mêmes débats et les mêmes problèmes mais en cherchant plutôt à réactualiser la théorie de la valuation de Dewey pour surmonter les apories de l'idée d'origine kantienne de valeur morale intrinsèque.

Les deux derniers articles examinent chacun l'avantage de la perspective pragmatiste dans un savoir disciplinaire constitué, mais dans des situations inverses l'une de l'autre. L'article d'Emmanuel Petit prend le cas de l'économie, où le pragmatisme est en situation minoritaire vis-à-vis de la théorie de l'individu rationnel, et montre tout ce que l'analyse économique aurait à gagner à intégrer dans la compréhension de la prise de décision une théorie plus épaisse des émotions, telle qu'on la trouve chez Dewey. Celui de Simon Fouquet porte sur le droit, où le pragmatisme juridique a pu paraître majoritaire voire hégémonique dans la pratique et la théorie états-uniennes à la fin du XX^e siècle, mais il montre que l'on ne peut en retrouver la véritable portée critique et le véritable sens social et démocratique que si l'on revient du pragmatisme sceptique de Richard Posner à celui de Roscoe Pound au tournant du XIX^e et du XX^e siècles, précisément quand celui-ci cherche à montrer son avantage par rapport au juspositivisme, au jusnaturalisme et au jushistoricisme.

Si maintenant on lit ces articles de manière verticale en les comparant entre eux, la récurrence d'un texte à l'autre des mêmes « avantages », malgré la diversité des modes de comparaison et des domaines comparés, incite à se demander s'ils n'apporteraient pas des éléments de confirmation de la vue générale proposée par Margolis, jusque dans ses aspects programmatiques que l'on retrouve dans plusieurs des articles. L'article de Quéré peut se comprendre comme un effort pour récupérer les analyses de l'herméneutique en naturalisant ce qu'il y reste encore d'intellectualiste : il faut darwiniser les derniers reliquats du kantisme de Gadamer. Même si l'éthique environnementale ne s'est pas développée dans un contexte continental, il s'agit encore dans les articles de Tinland et Riou de se réapproprier le mouvement d'extension de la considération morale au-delà de l'humain dans un cadre qui ne soit plus celui, kantien, de la valeur intrinsèque de la nature. Cette perspective naturaliste s'exprime particulièrement dans la critique des dualismes qui structurent l'éthique environnementale, celui des raisons pragmatiques et de la valeur morale dans l'article de Tinland, ou, dans celui de Riou, celui de la valeur instrumentale

et de la valeur finale (quand celle-ci est absolutisée en valeur intrinsèque). La valeur morale intrinsèque semble une notion « mystérieuse » (Riou), qui revient à vouloir protéger la nature au nom d'une valeur extra-naturelle. À l'inverse, sur l'autre front, l'article de Petit insiste sur la nécessité de sortir de la conception réductionniste du comportement humain que présente la théorie de l'individu rationnel, non seulement en revalorisant la place et le rôle des émotions dans la prise de décision, mais surtout en proposant une conception plus holiste qui en fait un mode de conduite liée aux autres facteurs de l'action comme l'instinct, l'habitude et l'intelligence. Si l'on suit Margolis, il s'agirait ici d'hégélianiser la théorie de la rationalité de l'*homo economicus* pour sortir des prémisses atomistes qui bloquent la compréhension du critère d'utilité et de conséquence pratique. De même, l'article de Fouquet, et malgré la plus grande diversité des théories adverses examinées, insiste sur la volonté pragmatiste de réintégrer le droit dans la culture, l'histoire et la société, jusques et y compris contre le jushistoricisme qui bloque le sens des principes juridiques dans le passé au lieu d'en faire des instruments de résolution des problèmes toujours changeants du présent. Il s'agit bien d'historiciser le droit contre toutes les théories qui cherchent la certitude juridique en soustrayant ses principes à tout contexte historique ou bien en les ancrant dans un contexte historique ultime déterminé une fois pour toutes. Enfin, l'article d'Arnaud, par sa suggestion de féconder de manière croisée James et Durkheim, réalise en quelque sorte les deux mouvements, corrigeant à la fois l'individualisme de James par le point de vue sociologique de Durkheim et le dualisme durkheimien des représentations individuelles et collectives par le point de vue de l'action entendue comme transaction, ce qui permet de défaire de l'intérieur l'opposition entre l'individuel et le social. James se voit en quelque sorte hégélianisé et Durkheim darwinisé pour former un nouveau penseur pragmatiste hybride qui ressemble déjà à Dewey.

Pour se situer encore dans la perspective de Margolis, on peut également voir comment se trame d'articles en articles le motif anti-

fondationnaliste du pragmatisme, qui nous enjoint à renoncer à toute quête de certitude et qui, réflexivement, empêche que le recours à la nature ou à l'histoire ne soit converti en nouveau fondement certain (comme le font le naturalisme scientifique et les philosophies de l'Histoire). Dans l'article de Quéré, l'analyse de l'expérience « herméneutique » comme « expérience de vérité » revient à assimiler la connaissance pratique à quelque chose de « l'ordre de l'intuition ou de la révélation » plutôt que de « l'effectuation d'opérations dans une enquête contrôlée » ; l'autorité normative investie dans la tradition comme source de vérités qui servent de cadres préétablies à nos connaissances et nos actions contribue également chez Gadamer à minimiser l'importance de la reconstruction critique des habitudes : au contraire, « il faut en faire un usage instrumental, et ne pas en tirer des vérités finales et des règles rigides ». Dans le texte d'Arnaud, l'expérience religieuse exceptionnelle, qu'elle soit l'expérience mystique individuelle chez James ou l'effervescence collective chez Durkheim, n'est pas valorisée comme fondement possible de la religion, mais comme outil méthodologique pour comprendre les changements sociaux en général sans « identifier un facteur [psychologique ou social] parmi tous ceux qui interagissent, et l'hypostasier comme étant la cause unique du changement ». Tinland insiste particulièrement sur la spécificité méthodologique qui caractérise le pragmatisme environnemental de Norton, pour lequel il s'agit « d'envisager les théories éthiques non comme des systèmes de principes *a priori* et rigides, mais comme des outils permettant d'analyser des situations problématiques ». Dans le même sens, l'article de Riou souligne sur le caractère fondationnaliste de l'idée de valeur intrinsèque, « qui n'est pas adaptée aux connaissances que l'écologie scientifique procure du fonctionnement relationnel des entités naturelles les unes par rapport aux autres » et qui exprime par là « le besoin de sécurité métaphysique conférée par la connaissance certaine de l'existence objective d'une valeur portée par certaines entités naturelles ou par l'être humain ». La meilleure prise en compte des émotions dans l'analyse de la prise de décision ne revient pas seulement, d'après l'article de Petit, à combler une lacune de la théorie économique orthodoxe, mais

à renverser l'idée d'un « ordre économique naturel », que les auteurs néoclassiques ou marginalistes ont hérité des économistes classiques, et qui constitue une autre expression, dans la connaissance des phénomènes sociaux, d'« une quête scientifique (trop) orientée vers la certitude ». L'article de Fouquet montre enfin que la perspective pragmatiste permet de mettre au jour le présupposés fondationnaliste commun au juspositivisme, au jusnaturalisme et au jushistoricisme malgré leurs différences apparentes, ce qui les conduit à ignorer la réalité historique et sociale du droit et le caractère instrumental et finalisé des principes juridiques, au nom de l'autorité normative investie dans une science des purs faits, dans une nature anhistorique ou bien dans un passé déterminant. Le pragmatisme juridique, pour sa part, « loin de considérer le texte constitutionnel comme une somme de principes intangibles et sacrés [...] enjoint de considérer celui-ci comme un projet nécessairement ouvert à l'interprétation et à la modification ».

Si le dépassement de l'opposition entre naturalisme et historicisme et l'attitude anti-fondationnaliste se retrouvent bien dans les articles de ce dossier, la question de la convergence de l'ensemble de la pensée eurocentrique que Margolis prophétisait demeure bien sûr une question ouverte. Mais si on la maintient au moins à titre d'espoir, pour ne jamais se satisfaire des divisions théoriques et des antagonismes d'écoles qui en viennent à bloquer la voie de l'enquête, elle permet d'inviter à la comparaison et à la discussion, et à valoriser dans le pragmatisme une manière de penser qui, depuis la fin du XIX^e siècle, a toujours cherché à établir des ponts dans la conversation philosophique et scientifique, contre tout dogmatisme – ce qui, on l'a vu, ne signifie pas électisme et absence de ligne claire. C'était d'ailleurs le pari de ce dossier de considérer que le pragmatisme se comprend davantage de manière comparative, au lieu de le tenir pour une tradition fermée sur elle-même, et dont l'histoire ne consisterait au final qu'à ajouter des notes de bas de page à Peirce ou à James.

NOTES

1 Les cinq tomes de cette série sur le passé, le présent et le futur du pragmatisme sont, dans l'ordre chronologique : *Pragmatism without Foundations: Reconciling Realism and Relativism*, New York, Continuum, 1986 (2^e éd. 2007); *Reinventing Pragmatism: American Philosophy at the End of the Twentieth Century*, Ithaca, Cornell University Press, 2002; *The Unraveling of Scientism: American Philosophy at the End of the Twentieth Century*, Ithaca, Cornell University Press, 2003; *Pragmatism's Advantage. American And European Philosophy at the End of the Twentieth Century*, Stanford, Stanford University Press, 2010; *Pragmatism Ascendent. A Yard of Narrative, a Touch of Prophecy*, Stanford: Stanford University Press, 2012. La série suit une loi de contextualisation croissante : le premier tome porte sur le débat réalisme-relativisme, où la controverse entre Putnam et Rorty (qui, pour des raisons inverses, n'arrivent pas à concilier réalisme et relativisme) commence à jouer un rôle exemplaire ; les tomes 2 et 3 (qui sont les deux volets d'une même étude) replacent cette seconde vague du pragmatisme dans le contexte de la philosophie analytique américaine (principalement Quine et Davidson), jugée scientiste, mais aussi dans celui de la première vague du pragmatisme classique ; les tomes 4 et 5 élargissent encore l'examen en replaçant l'ensemble de ces débats entre philosophie analytique et pragmatisme dans le contexte de l'histoire de la philosophie moderne

continentale (le cartésianisme, la séquence Kant-Hegel). L'ensemble des problèmes légués par la critique hégélienne de Kant définit la philosophie « eurocentrique », qui est le contexte pertinent selon Margolis pour évaluer les réussites relatives de la philosophie européenne continentale, de la philosophie analytique (américaine), et du pragmatisme. Pour un aperçu de la trajectoire intellectuelle de Margolis, voir « Interview with Joseph Margolis », *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, VI-2 | 2014 (en ligne : <http://journals.openedition.org/ejppap/301>) ; pour une vue d'ensemble de sa philosophie, et notamment du lien entre sa philosophie de l'art et son pragmatisme, voir la présentation de Roberta Dreon, « On Joseph Margolis' Philosophy. An Introduction », in J. Margolis, *Three Paradoxes of Personhood. The Venetian Lectures*, Mimesis International, 2017, préface ; pour le lien entre son pragmatisme et sa philosophie générale de la culture, voir Dirk-Martin Grube & Robert Sinclair (dir.), *Pragmatism, Metaphysics and Culture. Reflections on the Philosophy of Joseph Margolis*, Helsinki, Nordic Studies in Pragmatism 2, 2015. Que ces trois titres soient liés à des institutions pragmatistes européennes montre l'attachement de Margolis au nécessaire élargissement du pragmatisme au-delà de ses frontières états-uniennes.

2 Dans *The Unraveling of Scientism*, Margolis traite surtout des différentes versions du matérialisme, de l'extensionalisme sémantique et de l'éliminativisme qu'il trouve chez Quine, Davidson, W. Sellars, Dennett, Churchland, Chomsky et Fodor. On pourrait penser qu'il donne une vision simplifiée de l'histoire de la

philosophie analytique états-unienne, mais il cherche aussi à montrer comment des tensions travaillent certains de ces penseurs de l'intérieur, comme chez Quine, qui jouent dans le sens d'une décomposition de leur propre scientisme et d'un rapprochement possible avec le pragmatisme.

**LA PORTÉE
SOCIOLOGIQUE DE
LA CONSCIENCE
SUBLIMINALE CHEZ
WILLIAM JAMES**

LECTURE CROISÉE AVEC
ÉMILE DURKHEIM

JULIE ARNAUD

Cette étude entend réaliser une lecture croisée entre les traitements que proposent William James de la « conscience subliminale » et Émile Durkheim de la « conscience collective », dans le cadre de leur analyse respective de l'expérience religieuse. L'objectif est ainsi d'interroger l'hypothèse d'une potentielle portée sociologique de la psychologie jamesienne, autour de la question de l'articulation de l'individuel et du social. Notre hypothèse est que la description psychologique de l'expérience religieuse fournie par le pragmatiste pourrait se traduire sociologiquement comme, d'une part, l'impulsion créatrice d'un individu transformée en action vectrice de changement social qui, d'autre part, se pérennise en habitudes collectives en tant qu'elle s'inscrit de manière ajustée dans un ordre social existant (ensemble de conduites déjà régulées), engendrant ainsi un sentiment d'appartenance collective cristallisé autour d'un même type de pratiques.

MOTS-CLEFS: PRAGMATISME; JAMES; DURKHEIM; EXPÉRIENCE; SUBLIMINAL; CONSCIENCE COLLECTIVE.

* Julie Arnaud est normalienne (ENS, Lyon), agrégée de philosophie, doctorante en philosophie contemporaine à l'Université Jean Moulin – Lyon3, IRPhiL [julie.arnaud12@univ-lyon3.fr].

INTRODUCTION

Relire la conception psychologique que propose le philosophe pragmatiste américain William James (1842-1910) de la « conscience subliminale » en prenant comme angle de lecture les réflexions sociologiques que le Français Émile Durkheim (1858-1917) développe autour du concept de « conscience collective » ne semble pas aller de soi. C'est renvoyer d'abord à deux types d'analyse qui paraissent incommensurables. La conscience subliminale jamesienne fait écho au travail réalisé par le psychologue Frederic W. H. Myers, contemporain du pragmatiste, sur la « division de la personnalité » (Myers, 1905/1919), et relève donc du domaine de la psychologie individuelle. Ainsi est-elle une instance parmi d'autres du « courant de conscience » (James, 1890 : 224-290) à travers lequel le pragmatiste opère une requalification de ce qu'il entend par le terme « conscience ». Selon ses « principes de psychologie » (James, 1890-1899/1981), cette dernière est à comprendre, selon lui, comme une fonction relationnelle (James, 1892 : 179) : elle est la mise en relation particulière de l'ensemble des éléments rattachables à un champ de conscience, à la fois synchroniquement (ensemble de tous les états interagissant à un instant t), et diachroniquement (superposition d'instant t , de fragments d'expérience où chaque fragment ultérieur complexifie le fragment antérieur qui se continue en lui)¹. Presque par opposition, Émile Durkheim élabore le concept de conscience collective dans un cadre qui est sociologique. Formulé dès 1893 dans son ouvrage *De la division du travail social*, il désigne « l'ensemble des croyances et des sentiments communs à la moyenne des membres d'une même société »² (Durkheim, 1893/1971 : 46). Cela semble donc d'emblée faire obstacle à la pertinence de toute lecture croisée entre les deux auteurs, celle-ci apparaissant même *a priori* comme impossible si l'on prend en compte le problème du solipsisme soulevé par les critiques adressées à la conception jamesienne de l'« expérience pure »³, découlant des conséquences de sa définition du champ de conscience.

Mais, surtout, une telle démarche s'inscrit paradoxalement au sein d'un contexte intellectuel dans lequel le sociologue, lecteur manifeste de James, critique explicitement ce dernier. C'est par exemple le cas de manière évidente dans le cours qu'il donne en 1913-1914 sur les rapports entre *Pragmatisme et sociologie* (publié en 1955). Au nom du rationalisme qu'il porte en héritage, il commente, pour la discréditer, la conception jamesienne de la vérité, qu'il considère comme une attaque irrecevable à son encontre⁴. C'est aussi le cas, de manière plus diffuse, dans d'autres de ses écrits. En 1898 dans son article « Représentations individuelles, représentations collectives », le Français évoque James et ses *Principes de psychologie* (1890), ce qui renseigne en même temps sur sa connaissance des conceptions psychologiques de l'Américain. Plus intéressant encore, puisque ces deux ouvrages forment le support principal des développements que les deux auteurs proposent des deux concepts à l'étude, on trouve trace de ce rapport critique dans ses *Formes élémentaires de la vie religieuse* (FEVR) de 1912, où il cite l'ouvrage jamesien *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* (VRE) de 1902, afin de montrer ce qu'il conserve, et ce qu'il rejette. Enfin, concernant le pan plus « moral » de sa philosophie, James se réfère davantage à Gabriel Tarde, dont il décrit l'ouvrage *Les Lois de l'imitation: étude sociologique* (1890) comme « remarquable » (James, 1897/2005 : 255). Or, l'on sait que ce sociologue, contemporain de Durkheim, était le grand adversaire de ce dernier. Ainsi, comme le résume Bruno Karsenti dans la mise « à l'épreuve » qu'il propose de la sociologie durkheimienne par le pragmatisme : « Pour Durkheim, une sociologie pragmatique est un monstre logique, une contradiction dans les termes. » (Karsenti, 2004 : § 2).

Pourtant, plusieurs éléments tendent à rendre plus légitime qu'elle n'y paraît la proposition d'une telle lecture croisée. Premièrement, malgré leurs différences de sensibilité théorique, les deux auteurs semblent marquer un profond intérêt pour les sciences, en tout cas d'un point de vue méthodologique. Ils partent d'un même héritage scientifique : celui du positivisme comtien, ainsi que du naturalisme

darwinien, et de leur ancrage expérimental⁵. Plus précisément, ils sont tous deux intéressés par la démarche positive adoptée par les sciences naturelles, qui constitue le fondement même de la connaissance dite scientifique, donc légitime. Il s'agit pour l'un comme pour l'autre de sortir du laboratoire et d'accorder une place fondamentale dans leurs analyses à la notion d'expérience. Ces références trahissent ainsi une ambition commune, d'ailleurs explicitement revendiquée, qui est celle d'obtenir pour leur étude respective et les résultats qui en découleront ce même statut de légitimité scientifique. Dès lors, et c'est le second point, les réflexions des deux auteurs peuvent se caractériser communément comme toutes deux tournées « vers l'action » (Karsenti, 2004 : § 1), par opposition à toute tendance doctrinale dans laquelle peut tomber chacune de leur discipline. Karsenti, dans le texte déjà cité, indique d'ailleurs que ce point, reconnu par Durkheim à propos du pragmatisme, a suffisamment « captivé » le sociologue pour voir en ce dernier, bien qu'il le critique vivement donc, « le seul concurrent sérieux de la sociologie » (*ibid.* : § 6).

Ce dernier point est important puisqu'il indique, en cohérence avec le premier, que la critique fournie par Durkheim à l'encontre de James, dans son cours de 1913-1914, ne semble pas totalement rendre caduc tout rapprochement effectué entre les deux auteurs. En effet, elle vise principalement les « thèses » proposées par James, pour l'essentiel identifiées dans son ouvrage *Pragmatism* (1907). Or, selon la méthode adoptée par Karsenti lui-même, mieux vaut « partir d'un problème commun » (Karsenti, 2004 : § 7), d'une même expérience que les deux auteurs, selon leur approche respective, auraient analysée, et cela pour comprendre plus fidèlement ce qui les différencie mais aussi, peut-être, ce que chacune révèle de l'autre. Et c'est précisément le cas de l'expérience religieuse, dont l'analyse constitue justement, pour le philosophe comme pour le sociologue, l'occasion de développer leurs concepts de « courant de conscience » et de « conscience collective », reprenant ainsi leurs présupposés (psychologiques ou sociologiques), mais dans le cadre nouveau d'une étude détaillée portant sur la question religieuse. Cela nous indique deux

choses. D'une part, puisque c'est finalement le sujet central des deux ouvrages concernés (*VRE* et *FEVR*), que ces deux concepts ont d'une certaine manière trait, tant pour James que pour Durkheim, à une réflexion plus vaste qui porte sur la nature humaine⁶. Et d'autre part, cela nous indique que les deux auteurs ont la commune particularité de trouver dans l'expérience religieuse un *medium* privilégié pour mener leur enquête. Non seulement ils inscrivent leurs réflexions dans le même champ d'étude : la question de la religion, mais plus encore, car plus original⁷ dans le cadre spécifique de ce dernier, en recourant à l'expérience, même si le type d'expérience alors utilisé⁸ et le type spécifique de méthode adopté vis-à-vis d'elle ne sont pas exactement les mêmes⁹. Ainsi la démarche générale déployée par les deux auteurs est-elle la même : que ce soit en se focalisant sur les expériences religieuses jugées les plus intenses, donc présentant un écart suffisamment remarquable vis-à-vis de l'expérience quotidienne (chez James), ou en s'attachant davantage aux formes religieuses dites « primitives » afin de revenir à un ensemble de structures « élémentaires » (chez Durkheim), tous deux voient dans l'expérience religieuse une manière de manifester un fonctionnement humain, psychologique ou social, ordinaire et passant de ce fait inaperçu. Or, ce dernier est caractérisé par les deux auteurs, pourtant dans deux cadres d'étude différents, par un champ sémantique similaire et une structure descriptive très proche.

Dès lors, une fois établie la légitimité épistémologique de cette mise en regard, le problème que souhaite traiter cette lecture croisée est le suivant : à la lumière de l'analyse durkheimienne de l'expérience religieuse, très proche des présupposés posés par celle de James, n'est-il pas possible de conférer au fonctionnement psychologique que met alors en évidence le pragmatiste une potentielle portée sociologique ? Autrement dit, n'est-il pas possible de voir dans la conception que James propose du « subliminal » un potentiel outil de compréhension des interactions possibles entre l'individuel et le social et de leur mode de fonctionnement¹⁰ ? En somme, l'objectif est de réaliser pour le pragmatisme jamesien ce que Karsenti a proposé pour

la sociologie durkheimienne : une « confrontation » (Karsenti, 2004) entre le traitement que propose chacun des deux auteurs afin d'analyser ce qu'elle révèle de l'approche jamesienne, notamment quant à sa pertinence en termes de théorie sociale.

Il s'agit donc, d'abord, de légitimer textuellement la comparaison de ces deux concepts par une analyse détaillée des conceptions de la nature humaine que chaque auteur propose dans les deux ouvrages à l'étude. Ainsi, à partir de la mise en évidence du rôle joué, dans la description sociologique proposée par Durkheim de l'expérience religieuse, par le concept de « conscience collective », nous nous demanderons s'il n'est pas possible de nuancer l'identification de l'angle de vue (individuel) à partir duquel James semble pourtant se placer, et d'interpréter cela comme la possibilité d'une ouverture, au sein de sa conception du « subliminal », vers la dimension collective. Notre hypothèse est que le mécanisme strictement psychologique que le pragmatiste décrit pourrait se traduire sociologiquement comme une façon de penser l'articulation entre les dimensions individuelle et sociale, et cela non pas en apportant une solution extérieure (comme le font les représentations collectives durkheimiennes), mais en dissolvant de l'intérieur l'opposition, posant ainsi les bases d'une logique transactionnelle telle qu'on la trouvera ultérieurement développée chez un autre pragmatiste, mais de manière plus explicite, dans le cadre de ce qu'il nomme philosophie sociale : John Dewey.

QUELLE CONCEPTION DE LA NATURE HUMAINE ?

MOI ORDINAIRE/MOI IDÉAL : LA DUALITÉ ESSENTIELLE DE L'INDIVIDU

Dans les *FEVR*, Durkheim semble mettre en place, malgré la différence d'orientation initiale qui est la sienne, le même schéma interprétatif de l'expérience religieuse que celui présenté par le pragmatiste. Cela invite à penser qu'il trouve dans celui-ci les éléments

nécessaires pour servir la lecture sociologique qu'il en propose, soit en tant qu'il les puise explicitement chez lui parce qu'ils présentent un intérêt pour sa propre lecture, soit accidentellement, en tant qu'une telle lecture requiert l'emploi de tels éléments. Il attribue notamment à ladite expérience la même fonction paradigmatique que celle conférée par James¹¹, lui permettant de rendre compte d'un fonctionnement inhérent à la nature humaine mais non visible ordinairement. D'abord, elle lui permet de mettre en évidence ce qu'il caractérise comme la dualité constitutive de la nature humaine. Or, cela rappelle fortement les termes, bien que psychologiques, dans lesquels le pragmatiste analyse lui aussi cette expérience. Le philosophe affirme que « l'homme intérieur est comme un champ clos où deux adversaires luttent jusqu'à la mort : l'un est le moi réel, l'autre est le moi idéal » (James, 1902/2001 : 186). L'expérience religieuse met donc en évidence une dualité d'ordre psychologique (« l'homme *intérieur*») qui consiste en une division brutale et exclusive du moi conscient :

La psychologie anglaise contemporaine représente volontiers la vie de l'âme comme une succession de « champs de conscience ». Chacun d'eux a son centre de perspective, qui dépend des intérêts momentanés ou des tendances permanentes du sujet, et que nous désignons par les mots : « ici, ceci, maintenant, mien, moi » ; de ce qui s'en éloigne, nous disons : « là-bas, cela, alors, tien ou sien, chose, non-moi ». (*Ibid.* : 207)

Cette division est à comprendre élémentairement comme la séparation du moi conscient entre états virtuel et actuel, entre « centre » et « périphérie » de l'attention. À partir de ceux-ci se distribuent alors différents groupes, au minimum deux, de contenus, différents centres d'« intérêt » (*ibid.* : 206) auxquels le pragmatiste donne le nom de « moi réel » ou moi ordinaire, et « moi idéal ». En cela, il faut comprendre le moi conscient, à ce stade d'un point de vue horizontal, davantage comme un ensemble de « champs de conscience », donc comme un ensemble de groupes d'états mentaux (sentiments, idées regroupés autour de tel type de préoccupations), plutôt que comme un bloc

monolithique. Ces deux moi sont ainsi pensés par James comme deux agents qui se caractérisent en fonction des actions («*pré-occupations*») qu'ils engendrent. Plus généralement, le moi «réel» peut se définir comme celui des préoccupations quotidiennes. Il est ressenti comme vain, honteux et intimement lié aux passions négatives (pessimisme, mélancolie). Le moi idéal, lui, se définit alors comme un autre centre possible de préoccupations, un autre état possible qui, à l'état virtuel, et donc à venir, est jugé plus digne, plus respectable et ainsi meilleur. Il n'est certes pas à comprendre comme une idée régulatrice, au sens où il n'est pas actif et n'a aucun pouvoir moteur : bien qu'il soit conçu comme un agent, cette conception s'applique dans une situation à venir, alors que, dans le présent, il ne peut en aucun cas motiver l'action du sujet en vue d'être atteint. Mais ce dernier a tout de même l'espoir de l'atteindre. Car, bien que virtuel, le moi idéal reste conscient, et c'est justement ce qui explique la douleur mélancolique du sujet à l'état habituel. Si ce dernier se trouve dans une telle disposition psychologique, c'est qu'il a conscience à la fois d'un moi meilleur possible et de sa non actualisation. Cette dualité est ainsi caractérisée comme une «*hétérogénéité native*» (*ibid.* : 183), ses deux membres étant bien pensés comme s'excluant mutuellement.

Or, il est frappant de voir que dans l'analyse durkheimienne de l'expérience religieuse, ce sont dans des termes très similaires que le sociologue décrit la nature humaine, bien que sociologiques cette fois. Dans ses deux articles «Le problème religieux et la dualité de la nature humaine» et «Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales», il indique s'intéresser précisément à la «dualité constitutionnelle de la nature humaine» (Durkheim, 1914), faisant sensiblement écho à la formule jamesienne. Plus précisément, sa description rejoint l'opposition établie par le pragmatiste entre une forme de moi ordinaire et une forme de moi idéal :

[...] l'homme est double. En lui, il y a deux êtres : un être individuel qui a sa base dans l'organisme et dont le cercle d'action se

trouve, par cela même, étroitement limité, et un être social qui représente en nous la plus haute réalité, dans l'ordre intellectuel et moral, que nous puissions connaître par l'observation, j'entends la société. (Durkheim, 1912/1968 : 23)

Ainsi, lui aussi prend acte de l'existence d'une dualité essentielle à chaque être, puisque « l'homme est double ». Comme chez James, il s'agit d'une séparation entre différents centres d'intérêt, desquels se dégagent plus spécifiquement deux types majeurs qui oscillent entre actualité et virtualité, même si le contenu qui leur est attribué et, *in fine*, qui est attribué aux deux moi, n'est pas exactement le même que chez l'Américain. En effet, le moi ordinaire est ici à comprendre comme le moi « individuel » : celui des sensations et des appétits sensibles, donc des fins personnelles. Par opposition, le moi idéal (ressenti par le sujet comme étant « la plus haute réalité ») est identifié au moi « social » : celui de la pensée conceptuelle et de l'activité morale, donc de l'altruisme, des fins impersonnelles à accomplir. De surcroît, comme chez le pragmatiste, ce moi social est tout aussi conscient que le moi ordinaire pour l'individu, mais il est non actuellement réalisé, ce qui explique la souffrance attribuée au moi individuel. Il n'est pas non plus moteur des actions réalisées effectivement dans le présent : il n'est pas la source d'actions réalisées en vue de l'atteindre. Cependant, contrairement à l'Américain, les deux moi, ou « systèmes d'états de conscience » (*ibid.* : 453), sont d'abord pensés chez Durkheim en termes de « représent[ation] » (Durkheim, 1898), et non d'abord d'action. Cela ne veut pas dire qu'ils ne doivent pas être considérés, lorsqu'ils se trouvent actualisés, comme des agents engendrant un certain type d'actions. Mais cela signifie que le sentiment éprouvé par le sujet d'être intrinsèquement divisé, à partir duquel le sociologue fonde son analyse, a pour origine non pas les activités qu'il va mener en fonction de ces deux centres d'intérêt mais la manière dont ceux-ci organisent sa perception de la réalité. Il a donc pour origine les représentations individuelles qui sont élaborées par des processus psychophysiologiques propres à l'individu, au fur et à mesure d'expériences personnelles (par exemple les perceptions des

objets de la réalité en termes de menace ou de bienfait), et les représentations collectives élaborées au cours d'expériences collectives auxquelles l'individu participe, au même titre que les autres individus de la collectivité, de telle sorte que, d'une part, il prend part à cette élaboration et en garde une trace en lui et, d'autre part, cette élaboration constituant en même temps un processus qui le dépasse, la trace en question n'épuise pas la représentation et n'a pas la vivacité requise pour demeurer d'elle-même actuelle¹² (par exemple les légendes, les mythes, etc.). Aussi ces deux types de représentation sont-ils intériorisés par le sujet.

Ainsi, à partir de la description de ces deux conceptions, plusieurs éléments montrent qu'il y a à la fois proximité et écart entre les deux auteurs. Premièrement, dans les deux cas, cette dualité implique deux instances qui ne sont pas substantialisées. En effet, les deux auteurs parlent en termes « d'états de conscience ». De plus, elle s'exprime sous la forme d'une lutte : James parle d'« un champ clos où deux adversaires luttent jusqu'à la mort », lorsque Durkheim évoque « deux pôles contraires » (Durkheim, 1912 : 453). Il s'agit donc davantage d'un antagonisme qui donne lieu à un affrontement entre deux instances qui ne peuvent pas cohabiter en même temps, précisément parce qu'il oppose une actualité et une virtualité : l'actualité de l'un implique nécessairement la virtualité de l'autre. Deuxièmement, cette dualité semble constituer dans les deux cas un rejeu du dualisme classique opposant l'âme (entourée d'une forme d'aura sacrée) et le corps (prosaïque, de l'ordre du profane). Toutefois, ce rejeu manifeste surtout la volonté de trouver une voie médiane entre les monistes (empiristes classiques et idéalistes) qui nient le dualisme – contre ceux-ci, ils maintiennent ce dernier –, et les rationalistes qui en font deux substances hypostasiées et hiérarchisées – contre ceux-là, ils déplacent le point de vue à partir duquel le dualisme est interprété en identifiant simplement deux attitudes fonctionnelles et en en donnant l'origine, les conditions, puis en interrogeant une communication possible entre les deux. Troisièmement, sur cette structure commune se dessine un écart. En effet, nous voyons ici que les présupposés

méthodologiques adoptés par les deux auteurs (et notamment le type d'expérience choisi) influencent leur réflexion. Faire du matériau de son analyse l'expérience religieuse *collective* (dimension institutionnalisée), voire considérer cette dernière comme la seule possible, comme c'est le cas pour Durkheim, implique corollairement de trouver un point d'appel au sein même de la nature humaine rendant compte de cette dimension sociale. Alors que chez James, l'effet (l'expérience religieuse) étant strictement d'ordre individuel (religion personnelle), les formes de moi mises en évidence semblent rester d'ordre individuel.

Le sociologue témoigne donc d'une très grande proximité avec les présupposés de la conception jamesienne. Comme lui, il met en évidence une constitution duelle de la nature humaine, et semble même se placer sous l'angle de l'individualité, puisque l'exacerbation touche certes l'humanité dans sa globalité, mais reste à l'échelle individuelle. Pourtant, une différence fondamentale apparaît : James se place du côté de la psychologie, tandis que Durkheim oriente sociologiquement son interprétation, montrant que le moi tend d'emblée vers la communauté.

LE MÉCANISME DU MOI NON-CONSCIENT

Cependant chez James, l'expérience religieuse n'exacerbe pas seulement une constitution essentielle de la nature humaine, mais aussi et surtout un « mécanisme » fondé sur elle :

Cependant, le mécanisme élémentaire de la vie mentale étant vraisemblablement le même partout, ce qui est vrai d'une manière frappante pour quelques-uns peut être vrai pour tout le monde, mais se réaliser chez certains individus avec une extraordinaire intensité. (James, 1902/2001 : 239)

Dans ce passage, il est question d'un « mécanisme élémentaire de la vie mentale », ce qui fait écho à la volonté durkheimienne de saisir,

à travers l'expérience religieuse, des « formes élémentaires ». Cette mention doit être mise en relation avec ce que James nomme plus loin « mécanisme psychologique » (*ibid.* : 397), indiquant par là qu'il est à comprendre en lien avec la dualité psychologique mise en évidence précédemment. Puisque l'expérience religieuse sert à exacerber la dualité essentielle de l'individu, c'est que cette dernière est la plupart du temps masquée. Or, le moi ordinaire est, de fait, ordinairement vécu. Donc ce que l'expérience religieuse exacerberait et permettrait de décrire en réalité, c'est l'existence latente du moi idéal, et plus spécifiquement le processus qui entraîne la modification du contenu actuel du centre de l'attention. Ce « mécanisme » consiste ainsi dans l'actualisation du moi profond dans ce centre et la mise en périphérie du moi ordinaire, donc dans l'action d'une troisième instance au sein du champ de conscience, nommée alors « conscience » ou « moi subliminal(e) » :

De ces changements [changements d'intérêts, d'activités, donc de ce qui fait l'objet de l'attention] résultent les divisions les plus profondes dans la continuité du moi normal. Une opposition moins complète découle de la présence simultanée dans l'esprit de deux ou de plusieurs groupes de préférences, dont l'un à la haute main sur toute l'activité pratique, tandis que les autres se résolvent en désirs chimériques. (*Ibid.* : 207-208)

À la division strictement exclusive (« profonde ») qui affecte le champ de conscience d'un point de vue « horizontal » s'ajoute une autre division, plus perméable (« opposition moins complète »), relative à une conception « verticale » du « champ de conscience » telle que l'expression est employée par James (*ibid.* : 237), et qui diffère des « champs de conscience » cités précédemment. En effet, cette seconde division fait intervenir « des régions si vagues que leurs limites dernières sont indiscernables », et « implique l'indétermination de la périphérie mentale » (*ibid.* : 237-238), cette fois non plus au sein du moi conscient, mais entre moi conscient (comprenant donc moi ordinaire et moi idéal) et moi subliminal. Elle ajoute à la distribution des centres

d'intérêt entre actuel et virtuel la notion de potentiel, à comprendre ici comme « ressource » :

Il existe, au moins chez certains sujets, un certain nombre de souvenirs, d'idées et de sentiments tout à fait en dehors de la conscience ordinaire, et même de sa périphérie, qui cependant doivent être comptés comme des faits conscients, et qui se manifestent au-dehors par des signes irrécusables. (*Ibid.* : 239)

Ce moi subliminal ne doit pas être confondu avec le moi idéal (Madelrieux, 2008 : 438-439), puisqu'il ne s'agit plus de l'état désiré et encore passif (car virtuel) à atteindre, mais du processus désirant¹³ qui va justement permettre d'atteindre ce dernier. Comme cela est précisé dans le passage cité, il est à comprendre « en dehors de la conscience ordinaire, et même de sa périphérie ». Il échappe à la division entre centre et périphérie de l'attention consciente car la « périphérie » que lui met en jeu est d'un autre ordre. Ce moi subliminal désigne en fait le lieu où se concentrent les désirs, aspirations, attentes ou ce que le pragmatiste nomme le « trésor immense de nos souvenirs » (James, 1902/2001 : 239), résultant de l'ensemble des expériences personnelles vécues par le sujet et qui travaillent de façon latente sous le seuil de la conscience¹⁴. Il s'agit donc bien de mettre en évidence un « mécanisme », comme l'indique la métaphore de la force telle que l'entend la physique mécanique employée par l'Américain :

Lorsque la conscience subliminale est fortement développée, il en résulte pour le sujet cette conséquence très importante, que certains éléments de cette conscience peuvent subitement faire irruption dans le champ de la conscience ordinaire. (*Ibid.*)

Pour la physique, toute action est mécaniquement causée par un déséquilibre, issu de l'intervention d'une nouvelle force, du bilan des forces qui s'appliquent sur un système au repos et dont les forces se compensaient. C'est sur le modèle d'une telle force ajoutée qu'est comprise l'action du subliminal, décrite comme une « irruption » subite,

puisque la dualité du moi conscient est pensée comme un «équilibre mécanique entre plusieurs forces» (*ibid.* : 209), donc comme un système stable. Ce n'est donc pas le moi idéal qui surgit pour prendre la place du moi ordinaire, mais l'ensemble du contenu du subliminal qui, de ce fait, agit directement sur la distribution du champ de conscience, donc sur le rapport de forces entre centre et périphérie :

(1) La cause de ces déplacements, c'est la variation de l'excitation, de ce qu'on pourrait appeler la tension émotive. [...] Tandis que les régions froides du champ de conscience nous laissent passifs et indifférents, il y a des foyers de chaleur dans chaque panorama psychique, des centres de lumière et de perspective d'où tout le reste se voit comme un raccourci, centres d'énergie et d'action d'où rayonnent nos désirs, nos volitions et nos inclinations les plus personnelles. (*Ibid.* : 207-208)

(2) Nous dirons que la conversion d'un homme est le passage de la périphérie au centre d'un groupe d'idées et d'impulsions religieuses qui devient dorénavant son foyer habituel d'énergie personnelle. (*Ibid.* : 208)⁵

Il y a ainsi redistribution car le subliminal est à l'origine d'un «déplacement» : il fait varier le contenu actuel du centre du champ de conscience (ce qui retient l'attention) en déplaçant la focalisation de l'« excitation », *i.e.* le moi sur lequel le désir (« foyer de chaleur » ou « centre de lumière ») porte. Concrètement, l'excitation qui portait jusque-là sur le moi ordinaire et qui concentrait toute l'attention du sujet se déplace sur le moi idéal, cette autre région du champ de conscience laissée de côté et devenant le nouveau «*foyer habituel d'énergie personnelle*». Auparavant « passif et indifférent », il devient un véritable agent qui engendre des actions autres que celles issues du moi ordinaire. Autrement dit, si le moi idéal est l'état atteint au terme de l'expérience religieuse, le moi subliminal correspond à la *venue de l'idée* d'atteindre cet état parce que l'autre état, actuel, est ressenti comme vain. Il s'agit donc d'une « tendance vers l'idéal » (*ibid.* : 467),

d'une propension qu'a l'homme à se diriger vers ce qu'il juge meilleur, et non d'un contenu qui est, lui, le propre du moi idéal. D'où sa capacité causale : il n'est pas en soi l'état de délivrance mais ce qui la cause. Le subliminal est donc défini comme « la puissance secourable » (*ibid.* : 462), mais non le moi sauvé atteint par le sujet converti. Plus concrètement, le champ de conscience est caractérisé par une hétérogénéité constitutive que l'individu, d'une certaine manière, ressent comme telle. En effet, il a conscience à la fois de l'existence de l'état idéal et de son absence dans le contenu du moi actuel, *i.e.* de sa non actualisation. Cet aspect douloureux du moi conscient peut, dans l'affairement quotidien, ne pas être perçu comme tel, puisque l'esprit trop occupé peut ne pas y faire attention. Mais il ne disparaît pas pour autant. Or, ce qui caractérise pour James le sujet de l'expérience religieuse, et plus spécifiquement mystique, c'est une sensibilité exacerbée à la dimension douloureuse accompagnant ce moi ordinaire, et la conscience accrue qu'un moi jugé meilleur fait aussi partie de lui sans qu'il n'arrive à l'exprimer. En termes jamesiens, la « conversion » peut alors se décrire comme le triomphe de ce moi idéal sur le moi ordinaire, comme une unification du moi au cours de laquelle le contenu du moi idéal s'empare de l'actualité du moi ordinaire grâce à l'action du subliminal qui vient inverser le rapport de forces entre les deux moi.

Ainsi, l'expérience religieuse a bien un caractère paradigmatique chez James puisqu'elle exacerbe et permet de décrire un processus psychologique présent dans nombre de phénomènes (*ibid.* : 241). Le pragmatiste semble même aller plus loin en trouvant ce processus dans toutes les expériences quotidiennes, en tant que mécanisme psychologique quotidien mais peu visible, car peu intense. Or, il est symptomatique de constater que la description de l'expérience religieuse proposée par Durkheim semble aussi vouloir mettre en évidence un mécanisme similaire, comme le montre la forme qu'il attribue à ce qui, dans la conception jamesienne, prend la forme de l'expérience mystique et que lui trouve dans l'extase collective. En effet, l'*ex-stase*, c'est littéralement une sortie de soi où le *soi* est considéré comme un état

de référence stable, statique. Employer ce terme consiste donc bien à penser qu'il se passe quelque chose dans l'expérience religieuse, que celle-ci n'est pas simplement la mise en visibilité d'une dualité intrinsèque mais la manifestation d'un mécanisme, suffisamment brusque et intense pour produire une expérience extraordinaire. Et précisément, il a recours à la même métaphore mécanique que celle employée par James :

Quand nous disons de ces principes que ce sont des forces, nous ne prenons pas le mot dans une acception métaphorique ; ils agissent comme des forces véritables. Ce sont même, en un sens, des forces matérielles qui engendrent mécaniquement des effets physiques. (Durkheim, 1912/1968 : 270-271)

Mais de manière cohérente, de même que le contenu attribué au moi idéal présentait un écart, social, par rapport à celui développé par James, le mécanisme ainsi mis en évidence est également doté d'une tonalité collective puisque c'est précisément la société qui est en jeu. Le sociologue semble effectuer à la fois une véritable reprise (consciente ou non) et transposition sociale à partir du modèle jamesien. En effet, comme James, son analyse de l'expérience religieuse est structurée par trois composantes élémentaires : le moi individuel, le moi social, et la société. Il y a donc bien ajout d'un troisième élément à la dualité essentielle initiale. Et, de même que chez l'Américain le subliminal ne se confond pas avec le moi idéal mais lui est cependant intimement lié, la société chez le Français est intimement liée au moi social sans pour autant s'y réduire. Elle constitue également une « force », résultant d'un ensemble de désirs, à la différence que ceux-ci ne sont pas issus de l'ensemble des expériences personnelles du sujet mais de celles de la collectivité et agissent sur l'individu en tant qu'ils sont intériorisés par lui à travers les représentations collectives, ce moi social correspondant donc à un contenu. Qui plus est, si le moi social à atteindre est toujours à venir (effectuation et actualisation des représentations collectives au sein d'une expérience

collective qui est toujours à reformer), la société, elle, est bien une force travaillée par le passé (nostalgie de la communion originelle).

Dès lors, une première lecture croisée semble possible entre les deux auteurs. En effet, le moi individuel durkheimien est tout aussi douloureux que le moi ordinaire jamesien : c'est celui qui est attaché à la chair, ce qui est conventionnellement donc socialement décrié. Surtout, c'est le corps qu'il est possible de meurtrir¹⁶ au profit d'un ensemble d'idéaux et de représentations *partagé par tous* et perçu comme un principe supérieur dont l'individu a le sentiment, et qui pourrait se caractériser comme le social s'exprimant de manière virtuelle en lui. Or, chez le Français également, l'expérience religieuse traduit et se traduit par un triomphe de telles représentations sur le moi individuel : c'est l'harmonisation de ses représentations avec celles des autres membres de la communauté, donc le triomphe des représentations collectives sur ses représentations individuelles. Là encore, il s'agit d'une unification : l'individu devient temporairement un être strictement social. D'ailleurs, la forme même que prend l'expérience religieuse selon lui est celle du rite, et ce pour deux raisons : d'une part, du point de vue formel, le rite est le lieu de gestuelles mimétiques, effectuées synchroniquement, signe d'une harmonisation totale des membres de la société. D'autre part, du point de vue du contenu, le rite est toujours pratiqué à l'attention du totem, chose sacrée par excellence qui *tient en respect* tous les individus de la communauté (Durkheim, 1912 : 294-295), que ce rite soit positif (offrande au totem) ou négatif (interdits, ascétisme à l'adresse du totem).

Le totem est à la fois le principe sacré auquel s'adresse l'expérience religieuse, et la *représentation* de la société ou du clan, ce qui explique d'ailleurs la possible variation de cette représentation selon les sociétés. Il s'agit d'une projection non consciente de celle-ci sur un objet, ou plutôt de la représentation d'une « force subconsciente » qui agirait sur un contenu dont le sujet a, cette fois-ci, conscience. Le fait que cette représentation soit matérialisée vient ainsi mettre en évidence ce qui se passe du point de vue mental. La société, ici

communauté originelle, éprouvant le désir de se reformer (parce qu'elle est menacée, etc.), doit pour cela mobiliser ce à partir de quoi elle est faite : les individus, ce qu'elle parvient à faire *via* les représentations collectives intériorisées par eux. En somme, la société prend bien la forme de cette force qui est nommée le subliminal chez James, puisqu'elle redynamise ces représentations et boude hors du centre de l'attention de l'individu les représentations individuelles uniquement utiles à son activité quotidienne et focalisées sur ses intérêts personnels. L'actualisation du moi social, donc des représentations collectives, coïncide alors précisément avec la reconstitution effective de la communauté, qui prend la forme d'un rassemblement du groupe lors de l'expérience religieuse. Cette dernière consiste à « rajeunir les représentations collectives » (Durkheim, 1912: 494). Confronté à la matérialisation que représente symboliquement le totem, il apparaît clairement que l'excitation qui anime le sujet ne porte plus sur sa personne mais sur sa présence effective au sein d'un groupe. C'est cette excitation que le sociologue nomme « effervescence collective » (*ibid.* : 323-324). En cela, l'expérience religieuse ainsi considérée met bien en jeu un déplacement de l'excitation parmi les régions constitutives de la conscience individuelle durant lequel le sujet prend *pleinement* conscience qu'il est un être social et appartient à une communauté.

Comme chez le pragmatiste, l'expérience religieuse possède donc une valeur paradigmatique puisque le processus mis en évidence de manière exacerbée a lieu dans nombre de phénomènes également. Par exemple, l'utilisation du langage codifié, selon la grammaire socialement instituée et reconnue, marque bien le surgissement du moi social sur le moi ordinaire individuel qui pourrait tout à fait se comprendre selon des signes qu'il a inventés lui-même et que lui seul comprend, sans avoir besoin de recourir au langage conventionnel. Mais ce fait étant tellement fréquent et quotidien, il manque d'intensité pour retenir l'attention et être questionné. À partir de là, l'impression d'une continuité mêlée d'une certaine extériorité ressentie par le sujet au cours de l'expérience religieuse, donc à la fois d'une

« immanen[c]e » et d'une « transcendance », reste tout à fait cohérente dans le schéma interprétatif durkheimien également :

Mais le clan, comme toute espèce de société, ne peut vivre que dans et par les consciences individuelles qui le composent. Si donc, en tant qu'elle est conçue comme incorporée à l'emblème totémique, la force religieuse apparaît comme extérieure aux individus et comme douée, par rapport à eux, d'une sorte de transcendance, d'un autre côté, comme le clan dont elle est le symbole, elle ne peut se réaliser qu'en eux et par eux ; en ce sens, elle leur est donc immanente et ils se la représentent nécessairement comme telle. Ils la sentent présente et agissante en eux, puisque c'est elle qui les élève à une vie supérieure. (*Ibid.* : 607)

En effet, le sujet est bien membre d'une société, donc en continuité avec elle : « le clan [...] ne peut vivre que dans et par les consciences individuelles qui le composent » et « ne peut se réaliser qu'en eux et par eux [les individus] ». Mais, en même temps, il est subsumé par ce tout qu'elle constitue, exactement à la manière dont se présente le subliminal : « elle [la société] apparaît comme extérieure aux individus ». L'individu se sent dépassé par un groupe, qui aura nécessairement plus de force que lui seul, force qu'il va intérioriser et symboliquement se représenter comme une autorité sacrée.

Ainsi, à partir d'un même schéma explicatif fondé sur la dualité de la nature humaine, donc de l'individu, se dessine l'écart sociologique opéré par Durkheim. Certes, cela semble logique puisqu'il prend comme matière de son étude des expériences religieuses collectives (rites). Mais en réalité cela ne constitue pas un facteur déterminant pour lui, puisque l'expérience religieuse individuelle suit strictement le même schéma : la forme d'expression diffère (forme individualisée d'un facteur social), mais l'origine (le facteur social en question) est la même (*ibid.* : 607).

LA CONSCIENCE COLLECTIVE DURKHEIMIENNE

Finalement, l'analyse que Durkheim propose de l'expérience religieuse semble lui permettre de problématiser la question de l'articulation entre l'individuel et le collectif. Elle lui permet d'une part d'exacerber le caractère problématique de cette articulation : comment passer d'une entité isolée (l'individu) à un groupe qui ne soit pas une simple juxtaposition de ces différents isolats, mais une réelle entité collective à part entière ? Et d'autre part, elle lui permet de rendre compte des conditions d'une telle articulation : de clarifier en même temps ce problème et, partant, de proposer un modèle de compréhension sociologique des interactions possibles entre l'individuel et le social, notamment de leur mode de fonctionnement. C'est ce qu'il entreprend à travers le concept de « conscience collective », qu'il reprend de ses écrits antérieurs et rend opérant dans le cadre de réflexion spécifique offert par les *FEVR* :

En résumé, la société n'est nullement l'être illogique ou alogique, incohérent et fantasque qu'on se plaît trop souvent à voir en elle. Tout au contraire, la conscience collective est la forme la plus haute de la vie psychique, puisque c'est une conscience de consciences. Placée en dehors et au-dessus des contingences individuelles et locales, elle ne voit les choses que par leur aspect permanent et essentiel qu'elle fixe en des notions communicables. (Durkheim, 1912 : 633-634)

Cette conscience collective est conçue comme une fonction relationnelle. En effet, comme pour la conception jamesienne de la conscience individuelle, il refuse pour la comprendre la thèse substantialiste (Durkheim, 1895/2013 : XI). Il s'agit plutôt d'un ensemble de phénomènes *sui generis* assurant la mise en œuvre et le maintien des liens sociaux, donc du réseau de relations que constitue la communauté. Et par « *sui generis* », il semble falloir entendre ici un ensemble de mécanismes *autonomes* relatifs uniquement au mode

de fonctionnement collectif. Il faut donc comprendre l'expression d'un point de vue fonctionnel : cet ensemble n'est pas la somme ou moyenne de ce qui se passe à l'échelle individuelle mais relève d'un ordre de compréhension absolument spécifique, l'ordre collectif, séparé de l'ordre individuel en tant que ce sont deux réalités et ce faisant deux types de substrat différents. De plus, la conscience collective est ici définie comme une mise en relation des consciences individuelles, puisqu'elle est une « conscience de consciences ». Pour comprendre la forme que prend chez Durkheim ce réseau, il faut voir au préalable que conscience collective et société correspondent à une même réalité. Cela corrobore de façon cohérente sa conception de l'expérience (du fait social) qui contient deux aspects : les « états de l'opinion », relatifs à la « pensée » (dimension mentale), et les « modes d'action déterminés » (dimension physique ou spectaculaire), qui ne sont que deux expressions différentes de la même expérience. Conscience collective et société ne seraient donc de même que deux traductions, renvoyant respectivement à ces deux dimensions, d'un même élément : l'ordre collectif. Ce point nous permet ainsi de mieux établir la forme qui lui est donnée. En effet, elle correspond à une « fusion de tous les sentiments particuliers en un sentiment commun » (Durkheim, 1912 : 330), ce qui traduit sur le plan mental une forme d'homogénéisation effective de tous les individus atomiques en un corps social unifié. La notion de « fusion » suggère ici qu'il ne s'agit pas d'une simple juxtaposition des individus mais d'un processus dyadique qui associe dissolution ou hypotrophie d'un état (l'état individuel) et formation ou hypertrophie d'un nouvel état (celui collectif). Autrement dit, du point de vue de la société, il ne s'agit pas de dire que chaque individu s'ajoute à un groupe d'autres individus, mais qu'il fait corps au sein d'une unité sociale. Et de même sur le plan mental : le « sentiment commun » n'est pas une somme juxtaposée de tous les sentiments individuels à laquelle celui du sujet de l'expérience s'ajouterait, mais un sentiment nouveau, un tout autonome qui prend la place du sentiment personnel du sujet et place ainsi ce dernier, du point de vue de ce dont il a actuellement conscience, dans un nouvel ordre de fonctionnement et d'intelligibilité du réel. De plus, la

nouveauté en question ne concerne pas ici sa création mais son actualisation dans le centre d'attention du sujet, pour reprendre un terme jamesien. En effet, l'analyse menée par Durkheim, si elle part certes de l'étude des peuples dits primitifs, a pour vocation d'expliquer le fonctionnement de toute communauté, y compris contemporaine. Si les individus issus de ces peuples peuvent effectivement être à l'origine de la constitution de leur communauté, la conscience collective relative aux communautés contemporaines est quant à elle héritée. Dès lors, c'est exactement à partir de cette conception que celle-ci est déployée dans l'analyse de l'expérience religieuse du sociologue puisque, comme il l'affirme :

Quand la société traverse des circonstances qui l'attristent, l'angoissent ou l'irritent, elle exerce sur ses membres une pression pour qu'ils témoignent, par des actes significatifs, de leur tristesse, de leur angoisse ou de leur colère. Elle leur impose comme un devoir de pleurer, de gémir, de s'infliger des blessures ou d'en infliger à autrui, car ces manifestations collectives et la communion morale qu'elles attestent et qu'elles renforcent restituent au groupe l'énergie que les événements menaçaient de lui soustraire, et elles lui permettent ainsi de se ressaisir. (Durkheim, 1912 : 592)

L'expérience religieuse met en jeu la conscience (« puisqu'elle exerce une pression ») que le collectif se désagrège, apparaissant alors dans la conception durkheimienne comme une réaction contre cette désagrégation par un appel inconscient de cette conscience collective intériorisée en chaque individu à restaurer la « communion » sociale initiale, donc l'effectivité de la communauté. Ainsi, nous comprenons mieux ici cette idée d'une *force* qui viendrait dynamiser une partie du moi (sociale) au détriment de la seconde (individuelle), ce qu'illustre exemplairement le « rite », qui n'est donc que la forme spectaculaire du fonctionnement mental de la conscience collective. Il consiste en une cérémonie en l'honneur du totem, *symbolisant* explicitement le clan et constituant en cela un intermédiaire : la vision

de ce symbole réactualise l'effervescence sociale (énergie) et *in fine* le rassemblement de l'ensemble des individus.

L'expérience religieuse pointe donc bien chez Durkheim le problème de l'articulation entre les dimensions individuelle et sociale, et la conscience collective ainsi mise en évidence consiste justement à rendre possible et effective une articulation entre ces deux dimensions. Ainsi, l'analyse que le sociologue propose de l'expérience religieuse ne semble pas simplement descriptive, mais également prescriptive :

Comme l'âme sociale n'est faite que d'un petit nombre d'idées et de sentiments, elle s'incarne aisément tout entière dans chaque conscience individuelle. L'individu la porte toute en soi ; elle fait partie de lui-même, et par suite, quand il cède aux impulsions qu'elle lui imprime, il ne croit pas céder à une contrainte, mais aller là où l'appelle sa nature. (*Ibid.* : 321)

Cette possible articulation entre l'individuel et le collectif est posée par Durkheim en termes de représentation (Durkheim & Mauss, 1902 ; Durkheim, 1898) : c'est précisément à travers les représentations collectives que la conscience collective agit sur les individus (« conscience individuelle »), et exerce la « pression » dont il est question dans la citation précédente. Par « représentations collectives », il faut entendre un ensemble de schèmes de perception (« idées », « sentiments ») intériorisés par l'individu (localisables, sur le plan de la nature humaine, dans le « moi idéal », social) qui structurent sa perception de la réalité, la hiérarchisent en termes de genre, de temps, d'espace, et autres catégories. De plus, comme pour la conscience collective, elles ne sont pas à comprendre comme la somme des représentations individuelles, mais comme de nouvelles représentations, autonomes et relatives au mode de fonctionnement et d'intelligibilité du réel spécifique à l'ordre collectif. Ces représentations ont deux rôles. Elles permettent l'identification de la société, c'est-à-dire l'identification d'une force qui, premièrement, dépasse la simple individualité, mais qui, deuxièmement, inclut cette dernière. En effet, ce sont ces représentations,

parce qu'elles sont *collectives*, qui font que chaque individu peut prendre conscience de son appartenance à ce corps social qui certes le dépasse (transcendance), mais à la constitution duquel il a œuvré, au moins par héritage (immanence). L'intériorisation de ces représentations lui donne le sentiment intime d'avoir participé, collectivement, à la création des idéaux collectifs pour lesquels l'action sociale se déploie, ce qui est nécessaire à la potentielle effectivité de cette « pression » (« l'individu la porte toute en soi ; elle fait partie de lui-même »). Mais elles permettent également l'attribution à cette force d'une « autorité morale », qui permettra effectivement d'obtenir la déférence des individus envers elle, la force physique n'étant pas suffisante pour cela puisqu'elle serait alors perçue comme une contrainte, non comme une force à la fois bienveillante et menaçante qu'il faut donc respecter (Durkheim, 1912 : 295-296). Il est d'ailleurs notable que l'action de cette autorité morale soit décrite comme une « énergie psychique » (*ibid.* : 296) s'exerçant sur le sujet individuel au sein du corps social. D'abord, cela indique que ces représentations sont bien un intermédiaire à travers lequel l'énergie de la conscience collective est diffusée. Mais surtout, cela confirme que l'effectivité de la conscience collective, donc ce qui articule les dimensions individuelle et collective, est bien posée en termes de représentation. Cette mention est d'ailleurs à mettre en parallèle avec la mise en évidence par le sociologue du caractère pathologique de la « nature » humaine, allant ainsi dans le même sens. En effet, il fait état de « facultés émotives et passionnelles » (*ibid.* : 308), présentant une certaine autonomie vis-à-vis de la faculté rationnelle. Il s'agit par là de souligner que la conscience individuelle est facilement impressionnable et donc impressionnée par la conscience collective, *i.e.* que la *pression* qu'elle exerce passe par le biais d'une *impression* (« impulsions qu'elle lui imprime »), ce qui connote la dimension visuelle justement caractéristique de la représentation. C'est pour cette raison que le rite illustre parfaitement l'opérativité de la conscience collective en tant qu'instrument efficace pour résoudre le problème de l'articulation entre l'individuel et le collectif, précisément parce qu'il s'articule autour du totem qui constitue la représentation collective

par excellence car matérialisée. Et c'est pour cette raison qu'*in fine*, l'expérience religieuse constitue le paradigme d'une telle résolution, puisque comme Durkheim l'affirme : « les représentations religieuses sont des représentations collectives qui expriment des réalités collectives. » (*Ibid.* : 13).

VERS UNE PHILOSOPHIE SOCIALE CHEZ JAMES

Dès lors, l'interprétation sociologique fournie par Durkheim, en tant qu'elle repose sur une conception de la nature humaine très proche de celle, psychologique, proposée par James, nous invite alors à relire cette dernière, et plus spécifiquement le rôle qu'y joue le « subliminal », dans son analyse de l'expérience religieuse en faisant l'hypothèse de sa potentielle portée sociale.

LA CONCEPTION JAMESIENNE DE L'INDIVIDU

Notre hypothèse n'est pas formulée *ex nihilo*. En effet, à la lumière de l'analyse durkheimienne, la description psychologique que propose le pragmatiste dans son analyse de l'expérience religieuse semble faire écho à sa conception de l'individu, telle qu'il la développe notamment dans *The Will to Believe* (WB) en 1897 :

Le spécialiste de la philosophie sociale doit simplement accepter les génies comme des données, de la même manière que Darwin accepte ce qu'il nomme « variations spontanées ». Pour lui comme pour Darwin, le seul problème qui se pose une fois ces données admises est le suivant : comment l'environnement les affecte et comment elles affectent l'environnement ? Or, j'affirme que dans l'ensemble, la relation de l'environnement visible est exactement pour le grand homme ce qu'elle constitue pour la « variation » dans la philosophie darwinienne. Elle a principalement pour rôle de l'adopter ou de le rejeter, de le préserver ou de le supprimer, en bref de le *sélectionner*. Et chaque fois qu'elle adopte

ou préserve le grand homme, elle se trouve en retour modifiée par son influence d'une manière totalement originale et particulière. Celui-ci agit comme un ferment, et change sa constitution, exactement comme l'avènement d'une espèce zoologique nouvelle change l'équilibre de la faune et de la flore dans la région dans laquelle elle apparaît. (James, 1897/2005 : 225 ; trad. mod.)

Ce passage montre que la conception jamesienne de l'individu doit être comprise à partir de la théorie darwinienne de l'évolution, qui identifie deux sources d'explication causale pour rendre compte de l'évolution d'une espèce : d'une part, les « variations spontanées » résultant d'une tendance créatrice qui « produisent » la particularité au sein de l'espèce, comme par exemple les « caractère[s] » bien distincts, *i.e.* les personnalités ; d'autre part, l'« environnement », qui lui a une tendance davantage conservatrice, et notamment assure le « maintien » (*ibid.* : 221) de ces particularités au sein de l'ensemble que constitue l'espèce. Or, ce dédoublement de l'origine causale ne doit pas être compris comme une distinction radicale. Son but est plutôt de lutter contre une tendance explicative qui consiste à résorber l'ensemble des facteurs de changement au sein d'une même origine causale déterminante, et notamment la cause sociale. C'est ce qui est reproché aux philosophies « prédarwinistes » par James, et reproduit selon ce dernier par Herbert Spencer¹⁷. Car *in fine*, cette résorption n'est autre que celle, opérée sur le plan conceptuel, du terme d'« ajustement » dans celui d'« adaptation », comme le montre la citation en note. Mais en revalorisant justement le premier terme, la conception darwinienne semble ainsi adopter une pensée de l'*interaction* effective entre ces deux causes. En effet, si le milieu environnant agit sur les variations spontanées, réciproquement ces dernières agissent sur lui.

Or, comme le montre l'extrait cité, la référence jamesienne à Charles Darwin ne semble mobilisée par l'auteur qu'en vue de proposer une analogie avec sa propre conception de l'individu, puisque selon lui « la relation de l'environnement visible est exactement pour le grand homme ce qu'elle constitue pour la “variation” dans la philosophie

darwinienne». En effet, si l'individu (ici identifié par le terme «génie») consiste en une simple transposition, sur le plan social, de ce que sont les variations spontanées darwiniennes dans sa théorie naturaliste, cela signifie qu'il considère cet individu comme inséré au sein d'une véritable interaction avec son milieu environnant, à comprendre ici comme un ensemble de «conditions» (James, 1897/2005 : 218), de facteurs eux-mêmes en interaction. Il semble ainsi, de manière conséquente, transposer sur le plan social les présupposés de sa psychologie. Concrètement, de même que les états mentaux ne doivent pas être considérés comme des atomes séparés les uns des autres qui seraient associés entre eux de manière extérieure et superficielle par la faculté de penser individuelle, les individus ne doivent pas être considérés comme des atomes séparés les uns des autres et du milieu environnant dans lequel ils s'insèrent, y compris de la communauté. La rupture que sa philosophie opère vis-à-vis des empiristes anglais classiques (notamment John Locke) ne concerne donc pas uniquement leur théorie psychologique, mais également individualiste. En effet, cette conception de l'individu comme un atome séparé bien distinct est précisément celle de la théorie contractualiste lockéenne (et des libéraux anglais des XVIII^e et XIX^e siècles) : l'individu préexiste à la société civile et détermine les termes du contrat par lequel il la constitue. Ce contrat est ainsi un troisième élément strictement extérieur à ces composantes, venant d'ailleurs arbitrer cette relation. En cela il s'agit d'une articulation artificielle (créée de l'extérieur) et superficielle (ne permettant qu'une faible relation entre les deux). Par opposition, s'il y a bien dans l'individualisme jame-sien interaction entre l'individuel et le social, celle-ci est au contraire pensée de manière «intérieure». Dès lors, il s'agit d'identifier en quoi elle consiste précisément. Or, comme il l'affirme :

Par conséquent, l'évolution sociale est la résultante de l'interaction de deux facteurs entièrement distincts : l'individu, qui tire ses propres dons du jeu de forces physiologiques et infra-sociales mais qui tient dans ses mains tout le pouvoir d'initiative et de création, et d'autre part l'environnement social, à travers son

pouvoir de l'adopter et de le rejeter ainsi que ses dons. Ces deux facteurs sont tout autant essentiels pour qu'il y ait changement. La communauté stagne sans l'impulsion de l'individu. Cette impulsion s'éteint sans la sympathie de la communauté. (*Ibid.* : 230 ; trad. mod.)

C'est ici que la notion de « génie », à partir de laquelle nous avons considéré jusqu'à présent l'individu, devient éclairante. Le génie, c'est celui qui a la « pouvoir d'initiative et de création », qui est caractérisé par son « énergie individuelle » (*ibid.* : 241). C'est celui, d'une part, qui est à l'origine d'une action nouvelle (« impulsion »), vecteur de changement, mais d'autre part qui est capable de faire de son action le commencement de véritables habitudes ou conduites collectives, et en cela d'engendrer un sentiment d'appartenance collective cristallisé autour d'un même type de pratique. En outre, « cette indétermination n'est pas absolue. Tout "homme" ne convient pas à toute "heure". Il existe à cet égard des incompatibilités. Un génie donné peut naître trop tôt ou trop tard. » (*Ibid.* : 228). Le social agit donc réciproquement sur le génie puisqu'il détermine la possibilité ou non de son expression. En effet, ces nouvelles initiatives s'insèrent dans un ensemble de pratiques sociales déjà existantes et régulées : face à celles-ci, soit elles parviennent à s'insérer voire à modifier l'ordre existant, soit elles sont rejetées (*ibid.* : 229). Ainsi, penser une telle interaction permet, semble-t-il, de solutionner l'articulation entre l'individuel et le collectif (ou le social), non pas en apportant une solution extérieure, mais en dissolvant de l'intérieur l'opposition.

Mais il faut ici aller plus loin. Si ce qui précède signifie que l'individuel n'est pas séparé du social, cela indique en même temps qu'au sein de chaque dimension les facteurs d'explication (psychologiques, sociologiques) ne sont pas strictement distincts non plus, mais en interaction : il y a interaction entre l'individuel et le collectif, entre les facteurs constituant l'individuel et entre les facteurs constituant le collectif. En termes méthodologiques, c'est dire qu'il ne faut pas identifier un facteur parmi tous ceux qui interagissent et l'hypostasier

comme étant la cause unique du changement, mais penser une multiplicité de facteurs en relations réciproques. L'action individuelle, cette impulsion géniale, si elle est influencée par le social, trouve aussi une explication psychologique relative à la distribution de différents centres d'intérêt au sein du champ de conscience individuelle¹⁸. Autrement dit, dans la présentation de sa conception de l'individu James évoque la division du champ de conscience en différents centres, et ce qui semble s'apparenter au subliminal. L'action créatrice coïnciderait ainsi avec l'advenue, dans le centre de l'attention du sujet, d'un moi jugé meilleur, lié à ce qui s'apparente être la région subconsciente de ce champ de conscience (« bas-fonds de l'entendement », James, 1897/2005 : 243). C'est le subliminal. Cela signifie que lorsque l'individu agit sur le milieu environnant, c'est aussi, d'une certaine manière, le psychologique qui agit sur le social. Ainsi, toute action individuelle qui permet, sur le plan psychologique, d'approprier un fragment d'expérience antérieure est en même temps une impulsion affectant le milieu environnant sur le plan sociologique. Réciproquement, toute affection d'un objet sur le sujet (compris comme incluse au sein d'un flux continu d'impressions non délimitées) constitue en même temps une ingérence du milieu environnant sur l'individu.

POTENTIEL D'ACTIONS

Reste alors à comprendre plus en détail en quoi consiste ce modèle, posé en termes d'action, en reprenant l'analyse jamesienne de l'expérience religieuse à partir de la figure du « génie » (James, 1902/2001 : 63), puisque c'est à elle que le pragmatiste rapporte celle du « saint ». C'est sans doute là le signe que ce qui l'intéresse dans cette expérience n'est peut-être pas tant l'aspect individuel (la personnalité de ces individus, bien que stéréotypique), mais les conséquences de leur action extraordinaire sur le milieu dans lequel ils s'inscrivent :

Nous chercherons plutôt les expériences religieuses originales
qui ont servi de modèle à tous ces sentiments suggérés, à toutes

ces pratiques machinalement répétées. [...] Ce sont des génies dans l'ordre religieux [...]. (*Ibid.* : 48)

Les expériences religieuses sont posées par le pragmatiste à la fois comme « originales », donc créatrices : en cela l'individu qui en est le sujet va affecter le milieu environnant dans lequel il est pris, et comme des « modèle[s] » : le sujet religieux va initier quelque chose qui va *in fine* devenir une habitude reprise collectivement, donc dans l'ordre social, en étant par exemple à l'origine de la constitution de nouvelles communautés religieuses cristallisées autour de nouvelles pratiques bien spécifiques. Ainsi, le potentiel d'actions auquel aboutit la « conversion » psychologique dans la conception de James, s'il apparaissait en première lecture comme personnel, peut très bien être considéré comme ayant en réalité une portée collective. Concrètement, les actions du saint suscitées par la transfiguration de sa disposition psychologique ont selon lui pour finalité ce qu'il nomme le « bien-être social » (*ibid.* : 361). Cela semble pouvoir se comprendre de deux manières. Premièrement, rien n'empêche de penser que le moi idéal à atteindre soit un moi socialisé, en harmonie avec la communauté, dont l'atteinte serait motivée par une tendance idéalisatrice subliminale alimentée par des idéaux collectifs (par exemple l'idéal démocratique deweyen). Il semble que James ne l'interdit pas, et le processus de conversion individuelle resterait le même. Pris comme tel, ce dernier se confondrait bien avec l'avènement d'une forme de conscience en quelque chose de collectif. Ce serait alors cet avènement que l'expérience religieuse exacerberait : l'individu se trouverait libéré d'une forme d'égoïsme, qui en réalité le répugne, au profit d'un partage collectif de valeurs. Deuxièmement, mais cela n'est pas incompatible avec ce qui précède, il désignerait le bon fonctionnement de la société lorsque chacun exerce ce qu'il doit faire. Même sans considérer une aspiration, un idéal collectif, mais individuel, un individu qui a le sentiment de réaliser son destin, et qui en cela présente un certain épanouissement personnel, aura une incidence positive sur la collectivité. *A fortiori*, un individu qui agit le fait toujours nécessairement au sein d'une société. Or si, comme

l'indique James, la croyance favorise l'action (c'est le propos principal de *WB*, et notamment dans cet ouvrage du chapitre intitulé de la même manière), et que la conversion augmente la confiance de l'individu (donc étymologiquement, la croyance), alors cette conversion augmente le nombre d'actions qu'il peut potentiellement réaliser et ainsi son incidence dans la sphère sociale. Cela fait écho à ce qu'il affirme par ailleurs dans *WB*: « un organisme social quelconque, petit ou grand, est ce qu'il est, parce que chaque membre accomplit son devoir avec la conviction que les autres en font autant. » (James, 1897/2005 : 58). Autrement dit, le bon fonctionnement social repose dans son analyse sur la confiance que chaque membre individuellement porte quant à l'action individuelle de ses contemporains, fondée sur la conviction, alors inductivement amplifiée, qui accompagne sa propre action d'accomplir par elle son devoir envers eux. C'est la confiance en ce que chacun réalise ce qu'il a à faire, permettant ainsi le bon fonctionnement du tout (forme de division sociale du travail ici). Et cette croyance est nécessaire dans la mesure où l'esprit humain est fait de telle sorte qu'il ne peut rationnellement prendre en compte au sein de son expérience que quelques éléments, de surcroît proches de lui (*ibid.* : 219), ce qui semble un obstacle pour la conscience d'un collectif.

CONCLUSION

Ainsi, la confrontation de la caractérisation que James propose de la conscience subliminale à l'occasion de son analyse de l'expérience religieuse avec la lecture que Durkheim réalise de cette dernière la fait apparaître comme un processus ordinaire inaperçu dans l'expérience quotidienne, subjectivement ressenti par le sujet comme une « manière particulière » d'être « affect[é] » (Madelrieux, 2012 : 2), et qui se traduit objectivement, en termes de conséquences pratiques, par l'institution d'une pratique, potentiellement future habitude collective, dans l'espace social. Déjà chez lui, elle semble donc renvoyer à une « qualité d'expérience » désignant une fonction, psychologique, d'ajustement entre l'individu et le social, compris ici plus étroitement

comme communauté. Et en cela, elle semble faire signe vers ce que développera plus tard Dewey, dans le cadre d'une philosophie cette fois explicitement sociale. En effet, dans *A Common Faith* (1934), ce dernier s'appuie de manière manifeste sur les résultats de son prédécesseur (Dewey, 1934, LW.9: 14). Notamment, il part de cette distinction faite par James entre ce qui relève de l'expérience (que lui nomme « le religieux ») et ce qui relève de l'ordre institutionnel (« la religion ») et, s'attachant à qualifier le premier terme qui constitue le véritable objet de sa réflexion, il en déploie les implications d'un point de vue social¹⁹. Si les « facteurs inconscients » mis en évidence chez James sont réinterprétés par Dewey comme processus émotionnel (LW9: 16; 38-39), selon les principes de sa psychologie biologique plus naturaliste encore que celle de son prédécesseur, il attribue à ce dernier la même fonction que celle identifiée pour la conscience subliminale: une fonction d'ajustement (LW.9: 12-13), puisqu'il définit l'émotion dans sa « Theory of Emotion » (1894) en ces termes :

[...] l'émotion est, *psychologiquement parlant*, l'ajustement ou la tension entre l'habitude et l'idéal, et les modifications organiques qui ont lieu dans le corps correspondent littéralement à la mise au point, en termes concrets, d'une lutte pour l'ajustement. (Dewey, 1894, EW.4: 186)

Plus précisément, à travers ce concept, Dewey s'attache à penser une possible articulation fonctionnelle entre les dimensions individuelle et sociale non pas en apportant une solution extérieure (comme le font les représentations collectives durkheimiennes), mais en dissolvant de l'intérieur l'opposition, posant ainsi les bases d'une logique transactionnelle. Cela nous indique alors réciproquement que Durkheim semble lui concevoir la relation en termes d'adaptation: le social est le point fixe avec lequel l'individu doit s'harmoniser (comme l'illustrent les représentations, et plus encore le totem) et, par conséquent, à partir duquel ce dernier est pensé. Et si, comme nous l'avons vu, l'expérience religieuse durkheimienne ne consiste pas à créer une communion entre les individus, mais à retrouver une

communion originelle, c'est bien que celle-ci est posée comme un référent constant, voire immuable. Or, si l'idée d'une telle conscience collective originelle permet d'identifier l'origine de la présence du social au sein de l'individu, en réalité cela fait apparaître un autre problème, qui est celui de l'origine : c'est alors la question de l'identification du « substrat » qui se pose ici. En somme, le subterfuge du « moi social » n'est pas suffisant : comment est-il possible que la société préexiste à l'individu si celle-ci est en même temps constituée par et à partir des individus ?

Autrement dit, une telle lecture croisée, si elle ne cherche pas à lisser les différences entre les conceptions jamesienne et durkheimienne, semble permettre deux choses. D'une part, elle permettrait de remettre en perspective la lecture que propose James de la « conscience subliminale », en lui conférant une portée plus sociale. Mais d'autre part, si l'on identifie là les prémisses des réflexions deweyennes ultérieures, elle permettrait de mettre en évidence ce que la pensée pragmatiste dite transactionnelle peut alors apporter à la sociologie, et cela dès James.

BIBLIOGRAPHIE

- BODE Boyd (1905), « “Pure experience” and the external world », *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, vol. 2, p. 128-133.
- DEWEY John (1893), « Christianity and Democracy », in *The Collected Works of John Dewey, The Early Works, 1882-1898*, (1969-1972), vol. 4, éd. Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press.
- DEWEY John (1894), « Theory of Emotion », in *The Collected Works of John Dewey, The Early Works, 1882-1898* (1969-1972), vol. 4, éd. Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press.
- DEWEY John (1934), *A Common Faith*, in *The Collected Works of John Dewey, The Later Works, 1925-1953* (1981-1990), vol. 9, éd. Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press.
- DURKHEIM Émile (1887), « De l'irréligion de l'avenir », *Revue philosophique*, 23, p. 299-311.
- DURKHEIM Émile (1893/1971), *De la division du travail social*, Paris, Presses universitaires de France.
- DURKHEIM Émile (1895/2013), *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, Presses universitaires de France (« Quadrige », 14^e édition).
- DURKHEIM Émile (1897-1898), « De la définition des phénomènes religieux », *L'Année sociologique*, vol. II, rubrique « Mémoires originaux », p. 1-28.
- DURKHEIM Émile (1898), « Représentations individuelles et représentations collectives », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. VI, p. 273-302.
- DURKHEIM Émile (1912/1968), *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Presses universitaires de France (« Bibliothèque de philosophie contemporaine »).
- DURKHEIM Émile (1913), « Le problème religieux et la dualité de la nature humaine », *Bulletin de la Société française de philosophie*, 13, p. 63-100.
- DURKHEIM Émile (1914), « Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales », *Scientia*, vol. XV, p. 206-221.
- DURKHEIM Émile (1955), *Pragmatisme et sociologie : cours inédit prononcé à la Sorbonne en 1913-1914*, Paris, J. Vrin.
- DURKHEIM Émile & Marcel MAUSS (1901-1902), « De quelques formes de classification Contribution à l'étude des représentations collectives », *L'Année sociologique*, vol. VI, rubrique « Mémoires originaux », p. 1-72.
- JAMES William (1890), *Principles of Psychology, volume I*, New York, Holt.
- JAMES William (1890-1899/1981), *Principles of Psychology volume II, The Works of William James*, vol. 9, éd. Frederick H. Burkhardt, Fredson Bowers & Ignas K. Skrupskelis, Cambridge, Mass., & Londres, Harvard University Press.
- JAMES William (1892), *Psychology (Briefer Course)*, New York, Holt.
- JAMES William (1897/2005), *La Volonté de croire*, trad. Loÿs Moulin, Paris, La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond.

- JAMES William (1902/2001), *Les Formes multiples de l'expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive*, trad. Franck Abauzit, Paris, Éditions Exergue (« Les essentiels de la métapsychique »).
- JAMES William (1907/2007), *Le Pragmatisme*, trad. Nathalie Ferron, Paris, Flammarion.
- JAMES William (1912/2005), *Essais d'empirisme radical*, trad. Guillaume Garreta & Mathias Girel, Marseille, Agone.
- JOAS Hans (2013), « Durkheim et l'extase collective », *Trivium*, 13. En ligne : <https://doi.org/10.4000/trivium.4420>.
- JOAS Hans & Marc SAGNOL (1984), « Durkheim et le pragmatisme. La psychologie de la conscience et la constitution sociale des catégories », *Revue française de sociologie*, 25 (4), p. 560-581.
- KARSENTI Bruno (2004), « La sociologie à l'épreuve du pragmatisme. Réaction durkheimienne. », in Bruno Karsenti & Louis Quéré (dir.), *La Croyance et l'enquête. Aux sources du pragmatisme*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons Pratiques », 15), p. 317-349. En ligne : <https://books.openedition.org/editionsehess/11239>.
- MADLRIEUX Stéphane (2008), *William James : l'attitude empiriste*, Paris, Presses universitaires de France (« Science, histoire et société »).
- MADLRIEUX Stéphane (2012), « La conversion sans la religion », *ThéoRème*, 3. En ligne : <https://doi.org/10.4000/theoremes.376>.
- MYERS Frederic W. H. (1905/1919), *La Personnalité humaine, sa survivance, ses manifestations supranormales*, trad. Dr. Samuel Jankelevitch, Paris, Félix Alcan.
- TARDE Gabriel (1890), *Les Lois de l'imitation : étude sociologique*, Paris, Felix Alcan.

NOTES

1 Cela renvoie à la conception jamesienne de l'« expérience » comme flux continu de sensations qui, poussée à son extrême, aboutit à la notion d'« expérience pure » telle qu'elle est définie dans les *Essays in Radical Empiricism* (James, 1912/2005 : 76) : une expérience au sein de laquelle il n'y a pas un sujet connaissant bien défini qui se trouve en face d'un objet connu et serait passivement affecté par lui, comme c'est le cas dans les « théories “représentationnelles” » de l'empirisme classique qu'il critique (*ibid.* : 41). Le sujet participe plutôt d'un même flux avec cela même qui l'affecte, et ce sont les fragments d'expérience ultérieurs qui, en contextualisant les fragments d'expérience antérieurs, viennent caractériser le contenu de ce flux comme objectif (objet connu) ou subjectif (sujet connaissant).

2 Pour Durkheim, la « conscience collective » ne renvoie pas à la somme des croyances et sentiments, ou encore des représentations individuels (de l'ordre des consciences individuelles), mais aux croyances, sentiments, représentations que les individus partagent communément.

3 Par problème solipsiste, il faut entendre l'interrogation quant à la possibilité, pour le sujet, de prendre en compte autre chose que son moi, même compris par James de manière non substantielle comme un

ensemble d'interactions rattachables à un champ de conscience particulier. C'est donc le problème de la possible considération d'une altérité : la possibilité de communiquer avec elle, mais aussi et avant tout de prendre conscience de son existence. Voir la critique que Boyd Bode adresse au pragmatiste à propos de sa conception de l'« expérience pure », dans son article « “Pure experience” and the External World » (Bode, 1905 : 133).

4 Cette critique s'appuie sur une lecture qui n'est pas toujours fidèle des propositions jamesiennes.

5 Selon Hans Joas, Durkheim lui-même voit entre la sociologie et le pragmatisme « des enfants d'une même époque » (Joas & Sagnol, 1984 : 562), quant à l'arrière-plan intellectuel qu'ils semblent partager.

6 En effet, l'ouvrage *VRE* a pour sous-titre : « *A Study in Human Nature* ». James cherche à mettre en évidence la nature humaine profonde des individus, *i.e.* une composante universelle, mais comprise d'un point de vue individuel. De même, il est frappant de voir que cet intérêt pour la nature humaine est également présent dans l'ouvrage du sociologue, comme cela est explicité dans deux articles ultérieurs aux *FEVR* : « Le problème religieux et la dualité de la nature humaine » (1913) et « Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales » (1914), constituant des gloses apportant

des précisions et surtout répondant aux critiques qui ont été adressées à l'ouvrage étudié.

7 Joas qualifie cette démarche de « révolution » (Joas, 2013 : §13).

8 Conformément aux cadres de réflexion choisis par chacun, James se focalise sur des expériences strictement individuelles, intégrant à la fois l'aspect subjectif ou mental (états de conscience) et l'aspect pratique (les conséquences effectives qui en découlent). En effet, il « enten[d] dorénavant par religion (définition arbitraire, je le répète) *les impressions, les sentiments et les actes de l'individu pris isolément, pour autant qu'il se considère comme étant en rapport avec ce qui lui apparaît comme divin* » (James, 1902/2001 : 70). À ce titre, l'expérience dite mystique occupe une place privilégiée dans son analyse, en tant qu'elle exacerbe les dimensions individuelles et intérieures. Durkheim, lui, entend par expérience religieuse l'ensemble des représentations et des pratiques collectives, articulées au dualisme antagoniste absolument exclusif entre sacré (ce qui est proscrié : les représentations collectives) et profane (ce à quoi la proscription s'applique, les représentations individuelles), participant ainsi à la division et à l'attribution de tout ce qui est (tant dans l'ordre du réel que de l'imaginaire) entre ces deux catégories.

9 Il s'agit pour chaque auteur d'ajuster la manière de traiter ladite expérience choisie, parce qu'elle doit être ajustée à son matériau : elle doit atteindre l'objectivité sans qu'il n'y ait besoin pour cela de remettre en cause la spécificité de l'expérience dont elle s'occupe. Ainsi, dans le cadre d'une prise en compte de la dimension subjective, James utilise la méthode introspective, bien que non comprise dans son sens traditionnel sur un mode spiritualiste, mais en renvoyant à celle utilisée par la psychologie expérimentale de H. von Helmholtz et W. Wundt par exemple, donc sur un mode empirique (James, 1890 : 190). Durkheim, lui, insiste davantage sur l'extériorité du mode de traitement à adopter (Durkheim, 1912/1968 : 597), conformément à ce qu'il présenta dans les *Règles de la méthode sociologique* (Durkheim, 1895/2013 : 43-44). Il étudie son matériau *via* les représentations objectives qu'il manifeste, et réciproquement le manifestent donc.

10 Il s'agit notamment dans ce travail d'étoffer une suggestion de Stéphane Madelrieux, dans son ouvrage *William James : l'attitude empiriste*, portant sur une possible transposition sociale de la structure d'interprétation jamesienne de l'expérience religieuse (Madelrieux, 2008 : 435-438).

11 Dans *VRE*, l'expérience religieuse constitue méthodologiquement pour James une forme de « loupe » (Madelrieux, 2008 : 424) à l'effet grossissant (James, 1902/2001 : 62-63). Or, Durkheim semble adopter

la même démarche : « en cherchant à étudier sociologiquement les phénomènes religieux, nous avons été amenés à entrevoir une façon d'expliquer scientifiquement une des particularités les plus caractéristiques de notre nature. » (Durkheim, 1914).

12 Voir : « les représentations collectives, produites par les actions et les réactions échangées entre les consciences élémentaires dont est faite la société, ne dérivent pas directement de ces dernières et, par suite, les débordent. » (Durkheim, 1898 : 17).

13 James parle de « désirs chimériques ».

14 Il est question de « maturation subconsciente d'idées » (James, 1902/2001 : 237).

15 Voir également : « on est forcé de reconnaître que la vie religieuse a des rapports étroits avec la conscience subliminale, réservoir des idées insoupçonnées et des énergies latentes. » (James, 1902/2001 : 440).

16 Voir tous les sacrifices décrits par le sociologue.

17 « Ces modifications prennent aujourd'hui le nom d'adaptations ; elles veulent que toute propriété du milieu environnant à laquelle s'ajuste la nature de l'animal soit considérée comme la cause même de cet ajustement. La relation "intérieure", pour emprunter l'expression de Spencer, "se conforme" à sa propre cause efficiente. » (James, 1897/2005 : 222). Il s'agit d'une critique d'une forme de matérialisme.

18 « Dans les premiers temps, il [celui qui a accompli l'action créatrice] peut encore se demander parfois si le *moi* qu'il a tué en cette heure décisive n'eût pas été le meilleur des deux ; mais avec les années, de telles questions expirent d'elles-mêmes, et l'autre moi, autrefois si vivant pâlit et devient plus immatériel qu'un songe. » (James, 1897/2005 : 226).

19 Voir le chapitre 3 de l'ouvrage *A Common Faith*, qui explicite cet ancrage social. Voir aussi « Christianity and Democracy » (Dewey, 1893, EW.4 : 3).

**HERMÉNEUTIQUE,
PRAGMATISME
ET « ÉPISTÉMO-
CENTRISME
SCOLASTIQUE »**

LOUIS QUÉRÉ

Comme l'a rappelé Pierre Bourdieu, l'intellectualisme est le principal obstacle à la compréhension de la logique de la pratique et du sens pratique. Une de ses déclinaisons est l'« épistémocentrisme ». Celui-ci peut même s'insinuer dans des programmes qui visent à réhabiliter la raison pratique. Tel est notamment le cas dans l'herméneutique philosophique de Hans-Georg Gadamer. Sortir de l'épistémocentrisme a été, par contre, un objectif constant du pragmatisme deweyen. C'est ce qui fait qu'il offre de meilleures ressources que l'herméneutique philosophique pour analyser les composantes de la pratique. L'article montre à quel point l'épistémocentrisme sous-tend l'analyse de l'expérience esthétique par Gadamer ainsi que sa conceptualisation de l'expérience, ou encore sa conception de l'autorité et de la tradition. Sur tous ces points il contraste le point de vue de Dewey avec celui de Gadamer. Il met finalement en évidence les faiblesses de la solution proposée par Bourdieu lui-même pour contrer l'épistémocentrisme.

MOTS-CLEFS: AUTORITÉ; COMPRÉHENSION; EPISTÉMOCENTRISME; ESTHÉTIQUE; EXPÉRIENCE; HABITUDE; VÉRITÉ.

* Louis Quéré est directeur de recherche émérite CNRS au Centre d'étude des mouvements sociaux (CEMS) [louis.quere@ehess.fr].

La compréhension du sens pratique, de la logique de la pratique et du rapport pratique au monde est un enjeu important pour la philosophie et les sciences sociales¹. Elle se heurte cependant souvent à des inclinations spontanées chez les professionnels de la pensée, notamment à faire prévaloir la « raison scolastique » et à céder à l'intellectualisme. Celui qui appartient aux mondes savants est en effet porté à projeter un rapport théorique au monde sur le rapport pratique qu'y ont les agents. Cette disposition est favorisée par la *skolè*, qui est une situation de « temps libre et libéré des urgences du monde qui rend possible un rapport libre et libéré à ces urgences » (Bourdieu, 1997 : 9). Le penseur « donne le monde tel qu'il le pense (c'est-à-dire comme objet de contemplation, représentation, spectacle) pour le monde tel qu'il se présente à ceux qui n'ont pas le loisir (ou le désir) de s'en retirer pour le penser » (*ibid.* : 65). S'il commet cette forme de l'« erreur scolastique » c'est en particulier parce qu'il considère l'homme comme étant d'abord un sujet de connaissance et les choses de l'environnement comme étant d'abord des objets de connaissance, et parce qu'il privilégie la connaissance de spectateur comme mode d'expérience premier². Il ne se rend pas compte qu'en procédant ainsi il « fait subir à l'expérience une altération essentielle » : en mettant « en quelque sorte sa pensée pensante dans la tête des agents agissants » il ne fait rien moins que projeter dans la pratique le « rapport scolastique au monde » (*ibid.* : 66).

Pour saisir la « logique de la pratique », il faut, explique Pierre Bourdieu, « revenir au monde de l'existence quotidienne », et « comprendre, d'abord la compréhension première du monde qui est liée à l'inclusion dans ce monde, ensuite la compréhension, presque toujours erronée et déformée, que la pensée scolastique a de cette compréhension pratique, et enfin la différence, essentielle, entre la connaissance pratique, la raison raisonnable, et la connaissance savante, la raison raisonnante, scolastique, théorique, qui s'engendre dans les champs autonomes » (*ibid.* : 64).

Bourdieu a d'abord pensé que la phénoménologie husserlienne pouvait apporter une aide dans cette tâche, mais il a dû convenir qu'elle échouait aussi à rendre compte du fonctionnement spécifique de la connaissance pratique. En effet, selon lui, Edmund Husserl aurait accepté inconsciemment l'opposition entre théorie et pratique, et refusé à tort d'attribuer un caractère cognitif à l'expérience ordinaire. À la suite de sa critique de Husserl, Bourdieu note que ce sont les « penseurs conservateurs, et hostiles à la tradition rationaliste, comme Heidegger, Gadamer, et, dans une autre tradition, Michael Oakeshott, qui ont pu énoncer certaines des propriétés de la connaissance pratique, dans un dessein de réhabilitation de la tradition contre la foi exclusive dans la raison » (*ibid.* : 98). C'est en effet dans le cadre d'une phénoménologie herméneutique que les deux premiers auteurs cités ont tenté de redonner ses lettres de noblesse à la connaissance et à la raison pratiques³. Mais, selon Bourdieu, l'herméneutique philosophique de Hans Georg Gadamer, reconduit finalement la forme d'erreur scolastique que sont l'intellectualisme et l'« épistémocentrisme ». Comme on le verra, ce point de vue est partagé par plusieurs autres auteurs.

Bourdieu dédouane, par contre, le pragmatisme, notamment celui de Dewey, de cette erreur. Mais en quoi celui-ci a-t-il mieux réussi que l'herméneutique philosophique à caractériser le rapport pratique au monde dans l'expérience ordinaire, et donc la logique de la pratique et la nature de la compréhension pratique ? Bourdieu ne justifie pas vraiment l'avantage qu'il attribue ainsi au pragmatisme. Il est d'ailleurs possible que cette attribution repose sur un malentendu. En effet, comme l'a récemment noté Mathias Girel, la définition du pratique ou de la pratique reste une question non résolue dans le pragmatisme. Sa caractérisation « est, chez les pragmatistes, un problème plus qu'une réponse » (Girel, 2021). Dewey lui-même n'en donne qu'une définition très générale dans le cadre de sa théorie naturaliste de l'activité vitale : « *Le pratique*, en son sens vital proprement dit, n'est rien de plus ni de moins que la conduite de la vie

dans sa totalité (*the whole conduct of life*) eu égard au milieu de vie physique et culturel. » (Dewey, 2012b : 218).

Dans ce qui suit, je voudrais contraster le point de vue de Gadamer sur l'expérience, la connaissance, le langage, la compréhension et l'autorité, en expliquant pourquoi il peut être effectivement qualifié d'« épistémocentrique », avec celui de Dewey, qui, en accord avec James, voyait dans l'intellectualisme et l'« épistémocentrisme » le vice majeur de la philosophie et de la psychologie, et a façonné divers outils pour l'éviter. J'expliquerai aussi pourquoi la critique deweyenne de ce vice nous conduit finalement à douter aussi de la pertinence de la solution apportée par Bourdieu lui-même aux formes de « l'erreur scolastique ».

EXPÉRIENCE ET COGNITION

Il ne manque pas aujourd'hui de commentateurs pour souligner les convergences entre Gadamer et Dewey. Ils pensent qu'ils se complètent bien, notamment en raison de leur critique commune de « l'esprit cartésien », de « l'idée cartésienne de méthode », ou encore du subjectivisme moderne. Certains pragmatistes contemporains ont même plaidé pour une fécondation réciproque de l'herméneutique et du pragmatisme. Ainsi Richard Bernstein écrivait-il en 2010 :

Plus je lis Gadamer, plus je me retrouve dans la façon dont il caractérise l'expérience (*Erfahrung*). Cela ressemble à la manière dont Dewey conçoit l'expérience comme unifiée par une qualité immédiate prégnante et investie de sens. [...] De plus, il y a des parallèles entre l'insistance de Gadamer sur le rôle du préjugé et du pré-jugement dans la compréhension et l'affirmation de Peirce : « Nous ne pouvons pas partir d'un doute complet. Nous devons partir de tous les préjugés qui sont réellement les nôtres quand nous nous mettons à étudier la philosophie » (Peirce). Lorsque Gadamer souligne la centralité de la phronesis et du dialogue pour la philosophie et l'herméneutique, il rejoint aussi

l'accent mis par le pragmatisme sur la pratique et le dialogue.
(Bernstein, 2010 : 28-29)⁴

D'autres auteurs, Thomas Jeannot par exemple, ont mis en évidence ce qu'ils appellent des « affinités électives » entre *L'Art comme expérience* de Dewey et *Vérité et méthode* de Gadamer, notamment une critique similaire de la subjectivation de l'esthétique à l'époque moderne (Jeannot, 2001). Enfin, si on élargit le cercle des auteurs qui s'inspirent aujourd'hui de l'herméneutique philosophique (bien que cette inspiration se mêle chez lui à celle de Maurice Merleau-Ponty et de Ludwig Wittgenstein), et qui en explorent les implications pour les sciences humaines et sociales, on trouve Charles Taylor. Il n'y a quasiment aucune référence au pragmatisme chez le philosophe canadien (sinon une critique du behaviorisme qu'il attribue, à tort, à George Herbert Mead⁵), mais il a pu néanmoins être considéré comme un « deweyen qui s'ignore » (Ryan, 1995 : 361 ; cf. aussi Joas, 2000 : 143)⁶.

Pour ma part, je suis enclin à être plus sensible aux différences qu'aux similitudes. C'est la saisie de ces différences qui peut faire comprendre pourquoi l'approche pragmatiste permet, mieux que l'herméneutique philosophique, d'éviter les formes de l'erreur scolastique. Ces différences concernent d'abord la conception de l'expérience. Si celle développée par Gadamer reste exposée à l'« épistémocentrisme », c'est en partie parce qu'elle reconduit certains présupposés du néo-kantisme, notamment à travers la place accordée aux préjugés, aux présuppositions et aux pré-jugements⁷. J'expliquerai pourquoi la théorie deweyenne de l'habitude offre une alternative à cette approche.

L'ART, VÉHICULE DE VÉRITÉ

Comme il l'explique dans l'introduction de *Vérité et méthode*, Gadamer cherche à développer, à partir d'une analyse de « l'expérience de vérité qui nous est communiquée par l'œuvre d'art », vérité « inaccessible par toute autre voie », « un concept de connaissance et

un concept de vérité qui correspondent à la totalité de notre expérience herméneutique » (1996 : 13). À ses yeux, l'expérience de l'art oblige la science à reconnaître ses propres limites, et à admettre un mode de connaissance et une source de vérité différents des siens, la méthode scientifique de l'enquête lui paraissant entièrement subordonnée à l'idéal opérationnaliste de la vérification :

N'y a-t-il pas dans l'expérience de l'art une prétention à la vérité, assurément distincte de celle de la science, mais qui également, sans aucun doute, ne lui est pas inférieure ? La tâche de l'esthétique n'est-elle pas précisément de fonder le fait que l'expérience de l'art est un mode de connaissance *sui generis*, certainement différent de celui de la connaissance sensible [...] et différent aussi sans doute de toute connaissance conceptuelle, ce qui ne l'empêche pas d'être connaissance, c'est-à-dire médiation de vérité ?
(*Ibid.* : 115)

En un sens, *Vérité et méthode* se veut l'élaboration, à travers « une méditation sur ce qui est vérité » dans les *Geisteswissenschaften*, d'une théorie de la connaissance qui soit appropriée à ces sciences. Mais l'orientation « épistémocentrique » de son exploration est plus générale : « Au fond de tous ces problèmes de la compréhension et de l'interprétation réside un genre de connaissance. » (Gadamer, 1995 : 107). Comme l'explique Victor Kestenbaum, Gadamer veut élaborer une « meilleure théorie de la connaissance et la manière d'y parvenir est de montrer que l'expérience *est* de la connaissance, *est* une série de confirmations et de révisions, et est ainsi nécessairement ouverte » (Kestenbaum, 1992 : 59). Elle est ouverte parce que notre connaissance est destinée à rester incomplète.

En un sens, Gadamer reste ainsi fidèle à la tradition philosophique dans laquelle prime la question de la vérité, « sous l'effet hypnotique particulier que provoque une préoccupation exclusive pour la connaissance » (Dewey, 2014a : 179) : « Les philosophes ont souvent été tellement préoccupés par la théorie de la connaissance qu'ils ont

supposé qu'il n'y a pas de traitement adéquat de l'art et de l'esthétique tant qu'ils n'ont pas été réduits à des véhicules de la connaissance ou de la "vérité". » (Dewey, 2012b : 343). L'expérience herméneutique est ainsi considérée comme « une expérience de vérité », et la compréhension comme une connaissance, connaissance qui s'avère être plus de l'ordre de l'intuition ou de la révélation que résulter de l'exercice de la raison ou de l'effectuation d'opérations dans une enquête contrôlée.

L'analyse de l'art par Dewey, dans *L'Art comme expérience*, obéit à des préoccupations très différentes. L'expérience de l'art n'est pas médiatrice de vérité, parce qu'elle n'est pas un mode de connaissance : elle est d'abord partage de significations. On ne peut pas identifier la signification à la vérité, ni interpréter la signification selon le modèle de la vérité – tel est selon Hannah Arendt (1981), « l'argument fallacieux par excellence [en philosophie] ». C'est par conséquent une problématique de la signification et de la communication, et non pas de la vérité et de la connaissance, que Dewey recommande d'adopter pour comprendre ce qui se passe dans l'expérience de l'art. Le propre de la communication est de créer une participation qui donne forme à l'expérience de ceux qui sont impliqués. L'art est la forme la plus élaborée de communication, parce que, étant expressif, il permet une forme de partage de significations et de valeurs de l'existence inaccessible au discours.

C'est donc un autre mode d'expérience que le mode « cognitif » qui est impliqué dans l'expérience de l'art. Cela vaut aussi bien pour l'artiste que pour le récepteur de l'œuvre qu'il a créée. Certes l'artiste mobilise ses connaissances diverses et variées, concernant par exemple le matériau qu'il façonne et notamment la manière dont il se comporte quand il interagit avec lui, ou encore les effets qui peuvent résulter de ses opérations. Il est aussi un observateur et un expérimentateur, essayant certains arrangements, et il dispose d'habiletés robustes et subtiles. Mais ce n'est pas sur le mode « cognitif » qu'il donne corps à son expérience quand il façonne un « objet expressif » à travers un « acte d'expression ». Quant au récepteur, il

n'agit pas davantage sur le mode « cognitionnel » : il crée sa propre expérience en éprouvant les qualités immédiates de ce qu'il perçoit sans en faire un objet de connaissance. Sa perception n'est pas un processus de connaissance, mais d'individualisation à la fois de la chose perçue et de lui-même comme sujet percevant (cf. *infra*).

Du point de vue de Dewey, l'analyse de l'expérience esthétique ne vise donc pas à découvrir un mode de connaissance *sui generis*, ou une expérience *sui generis* de la vérité. Elle cherche plutôt à saisir « les traits qui appartiennent à toute expérience normalement complète » (Dewey, 2005 : 71). En effet, l'expérience esthétique est « expérience par excellence » (Dewey, 1993 : 131). C'est dans l'art que l'expérience humaine atteint son plus haut degré, c'est-à-dire le maximum de ses capacités et de ses possibilités, qui ne sont pas de l'ordre de l'accès à la vérité mais des coordinations requises par la réalisation de l'activité vitale dans son environnement : « À son plus haut degré, l'expérience est synonyme d'interpénétration totale du *Self* avec le monde des objets et des événements. » (Dewey, 2005 : 39). Il n'y a donc aucune raison de vouloir identifier la découverte de significations et de valeurs rendue possible par l'art à un mode de connaissance ou à une expérience de vérité. L'art n'est pas le lieu d'expériences formées sur le mode « cognitionnel » (même si certaines dimensions cognitives y sont inévitablement présentes). Nous allons voir que, derrière cette différence dans l'analyse de l'expérience de l'art, il y a des conceptualisations très différentes de l'expérience.

ERLEBNIS ET ERFAHRUNG

Le concept d'expérience est central à la fois dans l'herméneutique philosophique et dans le pragmatisme. Mais il ne s'agit pas du même concept, et il a beaucoup varié dans les deux traditions. Celui de Gadamer n'est plus celui de Wilhem Dilthey et celui de Dewey n'est plus exactement celui de William James. Gadamer privilégie sa dimension épistémique – l'expérience comme mode de connaissance, ou comme médiation de vérité – tandis que Dewey définit

l'expérience en termes de transactions vitales entre un organisme et son environnement.

Dans *Vérité et méthode*, Gadamer consacre des analyses conceptuelles importantes aux deux termes allemands *Erlebnis* (1996 : 77 sq.) et *Erfahrung* (*ibid.* : 341 sq.). Il relativise l'importance du premier, dont il rappelle l'émergence à la fin du XIX^e siècle, principalement dans la littérature biographique ou dans les autobiographies des artistes et des écrivains, ou encore dans la critique du rationalisme froid des Lumières, tandis qu'il accentue la portée du second. Les deux modes d'expérience ont tous les deux une productivité épistémique, mais elle n'est pas du même ordre.

Le concept d'*Erlebnis* a, selon Gadamer, une double orientation sémantique. D'une part, il désigne un vécu personnel (« ce que l'on a soi-même vécu ») doté d'une « immédiateté frappante » précédant toute interprétation ; il constitue quelque chose qui est donné sans médiation dans la conscience (et notamment sans concept). D'autre part, ce vécu intime, dont l'assimilation est un long processus, est créé d'une certaine importance et a une signification durable⁸.

Gadamer critique l'usage qu'a fait Dilthey de ce concept pour défendre l'idée d'un mode de connaissance propre aux sciences de l'esprit : il l'a considéré, à tort, comme « le fondement gnoséologique de toute connaissance de ce qui est objectif », arguant que la vie, qui est créativité, se manifeste dans l'*Erlebnis* (*ibid.* : 83)⁹. Certes, dans les sciences de l'esprit, qui ont à rendre compte du monde historique et des « unités de sens » qui le caractérisent, « les données sont d'un type particulier ». Mais il est illusoire de faire de l'*Erlebnis* le terme dernier auquel on remonte dans la connaissance, et d'y voir « l'unité du donné véritable », à savoir celle d'une totalité de sens donnée dans la conscience, immédiatement accessible et ne requérant pas l'interprétation. C'est oublier que tout *Erlebnis* est déterminé d'avance par « les grandes réalités historiques, la société et l'État » (*ibid.* : 297).

Néanmoins, Gadamer ne rejette pas le concept d'*Erlebnis* : il « contient quelque chose de tout autre qui n'a pas été reconnu », à savoir que, en tant que vécu concret indivis, l'*Erlebnis* « fait accéder au sentiment de la vie en totalité, en son ampleur et sa force » (*ibid.* : 86). Comme l'a suggéré Georg Simmel, le vécu personnel a en effet une dimension d'aventure que l'on traverse, d'épreuve de l'incertain, « dont on sort enrichi et plus mûr » : il est à la fois « soustrait à la continuité de la vie et il concerne en même temps la continuité d'une vie qui est celle de quelqu'un » (*ibid.*). Il est ainsi « intérieur à la totalité de la vie » et cette totalité du cours de la vie, saisie par la biographie, est aussi présente en lui (*ibid.* : 87). C'est d'ailleurs pourquoi il y a une affinité « entre la structure de l'*Erlebnis* proprement dit et le mode d'être de ce qui relève de l'esthétique ». C'est dans le « vécu esthétique », dont une œuvre d'art est l'objet, que l'*Erlebnis* revêt sa « modalité essentielle » :

La destination de l'œuvre d'art est, semble-t-il, justement de devenir « vécu » esthétique, ce qui signifie que la puissance de l'œuvre arrache d'un coup celui qu'elle atteint à la continuité de son existence et que pourtant elle le rattache aussi (en amont du présent) à la totalité de cette existence. Dans l'expérience vécue de l'art est présente une plénitude de sens, qui n'est pas seulement celle de tel contenu ou tel objet particulier mais qui représente au contraire la totalité de sens de la vie même. Un vécu esthétique inclut toujours l'expérience d'une totalité infinie. (*Ibid.*)

Le mode de connaissance *sui generis* recherché dans l'analyse de l'expérience de l'art peut être ainsi défini en termes d'accès à une vérité concernant la totalité de sens de la vie à travers une forme d'interruption du cours ordinaire des choses.

Le concept d'*Erfahrung* met, quant à lui, l'accent sur un autre type d'épreuve, lui aussi source de connaissance. Il y a, explique Gadamer, un processus propre à l'*Erfahrung* : une dialectique négative.

L'expérience « véritable » est en effet une déception d'attentes multiples et diverses, cette déception étant instructive :

L'expérience véritable est toujours une expérience négative. Faire l'expérience d'un objet signifie n'avoir pas, jusqu'à présent, vu les choses correctement et savoir mieux désormais ce qu'il en est. La négativité de l'expérience a donc un sens particulièrement créateur. Loin de se réduire à une illusion que l'on perce à jour et par conséquent à une rectification, elle représente l'acquisition d'un savoir de vaste portée. (*Ibid.* : 376)

Il y a ainsi une productivité épistémique de l'*Erfahrung*, qui consiste en une augmentation du savoir de celui qui fait l'expérience : « La chose n'est pas telle que nous la supposons. L'expérience que nous faisons d'un autre objet modifie notre savoir antérieur et son objet. » (*Ibid.* : 377). C'est aussi pourquoi l'expérience témoigne d'un « savoir du non-savoir » (*ibid.* : 385). Et Gadamer d'insister sur le rôle de la surprise, une émotion qui procure une expérience nouvelle chez celui qui a déjà de l'expérience : « On possède alors un savoir différent et meilleur, ce qui veut dire que l'objet lui-même "ne tient pas". » (*Ibid.* : 377). Celui qui a de l'expérience, l'homme d'expérience, est ouvert à des expériences, parce qu'il sait qu'il ne sait pas :

Ayant fait beaucoup d'expériences, dont il a beaucoup appris, il est tout particulièrement en mesure de faire de nouvelles expériences et d'en tirer de nouvelles leçons. La dialectique de l'expérience trouve son achèvement propre, non dans la clôture d'un savoir, mais dans l'ouverture à l'expérience que libère l'expérience elle-même. (*Ibid.* : 378)

Plus largement, c'est tout homme qui est confronté à la déception de ses attentes ; il ne cesse de « revenir de quelque chose dont, par aveuglement, il était prisonnier » (*ibid.* : 379). C'est pourquoi l'expérience, en tant qu'*Erfahrung*, est facteur de discernement, notamment de « discernement des limites de la condition humaine »

(*ibid.* : 380). Elle est aussi prise de conscience et épreuve « de sa propre historicité ».

Pour justifier cette productivité épistémique de l'*Erfahrung*, Gadamer place le questionnement en son cœur : « On ne fait pas d'expérience si on ne se met pas à questionner » (*ibid.* : 383). Le questionnement est au fondement de l'accès à la connaissance et à la vérité. Pour questionner il faut vouloir savoir et reconnaître son non-savoir. Et c'est en trouvant une réponse déterminée à la question que l'on se pose que l'on parvient au savoir. Trouver une réponse c'est résoudre le suspens inhérent au questionnement – un suspens de la vérité provoqué par le fait que l'on perçoit différentes possibilités. Pour Gadamer, c'est donc la question qui prime dans la situation herméneutique. Elle est aussi au cœur des sciences de l'esprit : « La logique des sciences de l'esprit [...] est une logique de l'interrogation. » (*Ibid.* : 393).

Permettez-moi d'insister sur le fait que toute cette réflexion sur les concepts d'*Erlebnis* et d'*Erfahrung* est guidée par la volonté de retrouver un mode de connaissance spécifique, c'est-à-dire un mode d'accès à la vérité plus fondamental que celui de la pensée rationnelle ou de la science. L'expérience est conçue, d'un côté, comme accès à une « plénitude de sens », ou à une « totalité infinie », celle de la vie, à travers des épreuves vécues, de l'autre comme acquisition d'un savoir par une déception d'attentes : « L'expérience enseigne à reconnaître ce qui est réel. La connaissance de ce qui est est donc le véritable résultat de toute expérience, comme de toute volonté de savoir en tant que telle. » (*Ibid.* : 380). Comme le dit Kestenbaum (1992 : 46), pour Gadamer « l'expérience est une série de crises épistémologiques, mineures ou majeures ».

DU VÉCU AU VIVANT

Une telle conception, qui envisage l'expérience comme un mode d'accès à la réalité telle qu'elle est en elle-même (« l'expérience nous apprend à reconnaître ce qui est réel »), tombe directement sous la

critique de Dewey, qui rejette la double idée que l'expérience désigne un mode de connaissance et que la connaissance est par essence un accès au réel : « La supposition la plus commune des diverses philosophies, y compris dans le cas de philosophies très différentes l'une de l'autre, est celle de l'identité des objets de connaissance et, en dernière instance, des objets réels. » (Dewey, 2012a : 49). Il y a, pour Dewey, différents modes d'*experiencing*, étant entendu qu'il s'agit toujours d'avoir ou de faire l'expérience de quelque chose, et la connaissance n'en est qu'un parmi d'autres (affectifs, pratiques, esthétiques, etc.).

À la différence de Gadamer, Dewey adopte un concept biologique-culturel d'expérience, qui substitue une problématique naturaliste du vivant et de l'activité vitale à une problématique de la vie (au sens biographique) et du vécu personnel : « Dewey ne fait pas une philosophie du vécu, mais une philosophie du vivant. » (Madelrieux, 2018 : 63). C'est une conception qui n'attache pas d'emblée l'expérience à un sujet dont elle est l'expérience. L'expérience n'est donc plus saisie du point de vue de la première personne. L'approche de Dewey n'est pas une phénoménologie. Elle porte l'empreinte de la théorie de Darwin, qui envisage la vie comme activité continue et coordination d'activités. C'est pourquoi Dewey ne dérive pas non plus son concept d'expérience de celui d'*Erfahrung*, bien qu'il lui fasse une place. L'expérience n'est pas d'abord un processus de correction ou d'acquisition d'un savoir par la déception d'attentes. Elle est l'interpénétration du *Self* et du monde des objets et des événements dans des interactivités : « Une expérience est toujours ce qu'elle est à cause de la transaction qui s'établit entre un sujet et ce qui constitue à ce moment-là son environnement. » (Dewey, 2011 : 479). « Transaction » signifie qu'il y a une distribution de l'action entre deux instances (*agencies of doing*), et un agencement de leurs énergies et opérations. L'expérience a donc des sources et des conditions extérieures. Elle n'est pas uniquement de nature psychologique ou mentale. Elle ne l'est pas parce qu'elle ne se déroule pas seulement à l'intérieur du corps et de l'esprit. Et elle n'est pas attachée au sujet comme sa propriété privée. C'est à tort que l'expérience a été progressivement

identifiée au vécu psychologique de l'individu¹⁰, et que celui-ci a été « placé dans un monde séparé du reste », ce qui a conduit à négliger « les attitudes et les dispositions impliquées dans le monde de l'expérience commune. En fait, les attitudes, les dispositions et les choses de ce genre peuvent bien être distinguées et constituées en objets intellectuels concrets, mais elles ne sont jamais des choses existant séparément. Elles sont toujours *de*, à partir *de*, *vers*, des situations ou des choses. » (Dewey, 2012a : 223 ; trad. mod.). L'acte de connaissance prend lui-même place, de différentes manières, dans le processus de l'expérience, ce qui signifie que l'environnement y contribue.

L'expérience, en tant que transaction, n'est cependant pas qu'activité ; elle est plus exactement une alternance sérielle de subir-agir-subir, étroitement liés entre eux. Et elle est rythmée, avec des tensions ou des conflits et des résolutions, des bouleversements et des rétablissements, des déséquilibres et des rééquilibrages, des perturbations et des redressements, etc. L'institution d'une relation intégrée entre l'organisme et l'environnement est soutenue par différentes formes de compréhension et de cognition, que Dewey s'applique à distinguer.

Comme James, Dewey a construit sa pensée contre l'intellectualisme, dans lequel il voyait « le vice majeur » de la philosophie (*ibid.* : 51). Je l'ai rappelé dans l'introduction, l'intellectualisme consiste à considérer l'homme comme étant d'abord un sujet de connaissance et les choses de l'environnement comme étant d'abord des objets de connaissance. Il consiste aussi à identifier l'expérience à un mode de connaissance. Une telle perspective est biaisée car « les choses sont des objets qui demandent à être traités, utilisés, à être objets et moyens d'action, à être appréciés ou subis, plus qu'elles ne sont destinées à être connues. Bien avant qu'elles ne soient connues *nous les avons* » (*ibid.*). Nous les *avons* comme choses irrésistibles de ce que nous faisons, de ce que nous subissons et souffrons ou de ce à quoi nous prenons du plaisir. L'existence de ces choses que nous sommes, que nous avons et que nous utilisons, et aussi « qui nous ont et nous utilisent », est unique en tant que qualitative :

Le monde dans lequel nous vivons immédiatement, celui dans lequel nous nous battons, réussissons ou sommes défaits, est avant tout un monde qualitatif. Ce pour quoi nous agissons, ce que nous subissons, ce dont nous jouissons ce sont les choses dans leurs déterminations qualitatives. (Dewey, 1931: 243)

Ce monde est téléologique, au sens où y prédominent les problèmes concrets d'usage, de jouissance et d'évitement de la souffrance.

La saisie des choses par la motricité, la sensibilité et l'affectivité précède toute expérience proprement cognitive. Une expérience cognitive ne peut avoir lieu que de manière seconde et dérivée: elle « doit partir de et terminer dans le fait d'être et d'avoir les choses de cette façon unique et contraignante » (Dewey, 1925: LW.1.378). Elle est toujours une transformation de l'expérience première, qui, elle, advient dans des modes complexes d'action et de passion en situation. L'expérience première est simplement « eue ». L'expérience cognitive s'y enracine:

Tenir pour premiers l'expérience intellectuelle et le matériau qui lui est propre, c'est rompre le lien qui relie l'expérience à la nature. On ne peut en effet nier que l'organisme physiologique et ses structures, que ce soit chez l'homme ou chez les animaux inférieurs, est concerné par la nécessité des adaptations et de l'usage des matériaux qui lui permettent de maintenir le processus vital. [...] Aussi, sauf à admettre une rupture de la continuité historique et naturelle, l'expérience cognitive ne peut avoir son origine que dans une expérience de nature non cognitive. (Dewey, 2012a: 53)

L'expérience cognitive prend elle-même place dans une expérience non cognitive:

Le cognitif n'est jamais intégralement inclusif, ce qui veut dire que quand le matériau d'une expérience de nature initialement

non cognitive est objet de connaissance, ce matériau et l'acte de connaissance comme tel sont eux-mêmes inclus dans une nouvelle expérience non cognitive plus étendue, et *cette* situation ne peut jamais être transcendée. Ce n'est qu'à partir du moment où le caractère temporel des choses sur lesquelles porte l'expérience tombe dans l'oubli que l'idée de la « transcendance » totale de la connaissance est affirmée. (*Ibid.* : 54, n.1)

DE L'« APPRÉHENSION » À LA CONNAISSANCE

Le caractère non cognitif de l'expérience première demande cependant à être précisé. Dewey le définit comme « appréhension ». L'« appréhension » est essentiellement une saisie de qualités diffuses permettant de distinguer les choses et les êtres vivants, les événements et les situations, de les traiter et de les utiliser¹¹. Elle est une forme de compréhension, une manière « d'être, d'avoir et d'utiliser les choses », d'en avoir un sens (*having a « sense » of*), qui n'est pas une connaissance. Elle est similaire à la compréhension instantanée d'une signification, ou à la reconnaissance immédiate d'un objet ou d'une personne dans une situation déterminée. Une telle reconnaissance sert un autre but qu'elle-même : « Nous reconnaissons un homme dans la rue pour le saluer ou l'éviter, et non pas pour en faire un simple objet d'étude. » (Dewey, 2005 : 78). L'« appréhension » se caractérise aussi « par sa connexion intime avec l'émotion et la capacité d'agir » (Dewey, 1993 : 223). Directe, elle n'est cependant pas dépourvue de médiations : elle est étayée sur des expériences antérieures et sur « certains mécanismes organiques de mémoire et d'habitude » (*ibid.* : 214).

À l'opposé de cette appréhension directe se situe une forme d'intellectualisation de l'expérience, destinée à transformer le caractère problématique ressenti d'une situation en un problème à résoudre par une enquête orientée soit vers le traitement pratique de cette situation, soit vers la production d'une « connaissance au sens d'assertion garantie » (*ibid.*). Ce n'est que dans ce cas que l'expérience devient cognitive. Des connexions « opératives » présentes dans

l'expérience immédiate sont alors converties en relations, à travers des opérations spécifiques (notation, formulation, etc.):

Ma théorie de la relation des expériences cognitives aux autres modes d'expérience est fondée sur le fait qu'il y a des *connexions* dans l'expérience non cognitive la plus immédiate, et que, quand la situation expérimentée devient problématique, ces connexions sont développées en objets de connaissance caractéristiques, qu'ils soient de sens commun ou de science. (Dewey, 1939a : 18)

Un objet intellectuel, qui est discursif et conceptuel, se substitue ainsi à une totalité indifférenciée saisie sous l'aspect de qualités « uniques et diffuses » dans une perspective téléologique. Il ne peut pas y avoir de cognition qui ne soit qu'une simple reconnaissance du réel.

Entre l'appréhension directe et la connaissance au sens fort, il existe une forme de cognition que Dewey appelle « enquête de sens commun ». Celle-ci consiste, dans le cadre de la réalisation d'activités visant l'usage, la jouissance et l'évitement de la souffrance, à isoler un objet ou un événement, à focaliser l'attention sur lui pour l'observer de façon à déterminer le comportement à adopter, plutôt que pour le connaître « en tant que tel » :

Dans l'enquête de sens commun on ne tente pas de connaître l'objet ou l'événement *en tant que tel*, mais seulement de déterminer quel en est le sens par rapport à la façon dont il faudrait traiter la situation entière. [...] L'objet ou l'événement en question est perçu comme une portion du monde environnant, non en soi ; il est perçu à juste titre (validement) s'il agit comme clef et guide dans l'usage et la jouissance. Nous vivons et nous agissons en connexion avec l'environnement existant, non en connexion avec des objets isolés, même si une chose singulière peut avoir un sens crucial pour décider de la manière de répondre à l'environnement total. (Dewey, 1993 : 129)

Dewey, qui est aussi un lecteur de Hegel comme Gadamer, intègre, dans sa conception de l'expérience première, au titre de ce qui la médiatise, ce sur quoi Gadamer met l'accent en analysant le concept d'*Erfahrung*. Chez Dewey cela prend le nom de « principe de la continuité de l'expérience » :

Chaque expérience faite et subie modifie le sujet qui agit et subit, et cette modification, à son tour, affecte, – que nous le voulions ou non – la qualité des expériences suivantes, la personne étant un peu différente après chaque expérience de ce qu'elle était auparavant. [...] Le principe de la continuité de l'expérience signifie que chaque expérience, d'une part, emprunte quelque chose aux expériences antérieures et, d'autre part, modifie de quelque manière la qualité des expériences ultérieures. (Dewey, 2011: 473)

Chaque expérience « faite et subie » contribue non seulement à former des « attitudes aussi bien émotionnelles qu'intellectuelles », elle modifie aussi les conditions objectives des expériences futures. De ses expériences antérieures l'individu retire sans doute une compréhension plus juste et plus profonde du monde dans lequel il vit. Mais l'expérience ne modifie pas seulement son savoir ; elle modifie aussi ses attitudes et ses aptitudes, c'est-à-dire ses habitudes, ainsi que les conditions objectives des expériences ultérieures. La « continuité de l'expérience » est au fondement du « principe de l'habitude ».

Dans sa théorie de l'enquête, Dewey attribue la même importance que Gadamer au primat du questionnement. Mais il rapporte celui-ci au traitement pratique des situations, et non pas à une quête générale de vérité. Si nous questionnons c'est parce que nous doutons, et si nous doutons c'est parce qu'il y a de l'indéterminé dans la situation dans laquelle nous nous trouvons, qui entrave notre action. À propos de cet indéterminé, Dewey note qu'il est de la nature d'une qualité qui est ressentie comme problématique. Différents termes peuvent

la caractériser : obscur, ambigu, confus, incompréhensible, plein de tensions contradictoires, etc. :

Le problème est *eu* ou expérimenté avant qu'il ne puisse être énoncé ou présenté; il est éprouvé en tant que qualité de la situation dans sa totalité. L'intuition de quelque chose de problématique, de quelque chose d'incompréhensible, témoigne de la présence de quelque chose qui imprègne tous les éléments de la situation. La pensée est l'opération par laquelle [cette qualité] est transformée en des termes pertinents et cohérents. (Dewey, 1931: 249)¹²

Quelque chose qui fait problème, qui est ressenti plus ou moins confusément comme problématique, ne devient un problème déterminé que dans le processus qui le soumet à un questionnement. C'est celui-ci qui définit intellectuellement la nature du problème. Les problèmes institués par l'enquête sont des « intellectualisations » de troubles et de difficultés pratiques.

L'enquête vise à réduire l'indétermination problématique d'une situation pour pouvoir la traiter. Elle aboutit quand les éléments de la situation ont été convertis « en un tout unifié ». Son achèvement se traduit par un « état de choses objectif et assuré » : « L'aboutissement de l'enquête est un état de choses objectif et assuré ; si assuré que l'on est prêt à agir, en pensée et en acte, en s'appuyant sur lui. » (Dewey, 1993: 64). Pour caractériser cet état d'assurance, qui est indissociablement objectif (la situation est désormais déterminée) et subjectif (le malaise provoqué par le doute est levé au profit d'une disposition à agir), Dewey se garde de parler de la connaissance comme une médiation de vérité. Quand le terme de l'enquête est à proprement parler de l'ordre de la connaissance, il peut être énoncé sous la forme d'une « assertion garantie ». Cette expression met l'accent sur le processus et les méthodes de justification d'un énoncé, qui font qu'il peut être partagé :

[L'expression] implique la référence à l'enquête comme à ce qui garantit l'assertion. Quand la connaissance est prise comme terme général abstrait en relation avec l'enquête dans l'abstrait, elle signifie « assertion garantie ». L'usage de cette expression qui désigne une potentialité plutôt qu'une actualité demande qu'on reconnaisse que toutes les conclusions des enquêtes particulières font partie d'une entreprise continuellement renouvelée, d'une entreprise en pleine expansion. (*Ibid.* : 65-66)

D'une certaine manière, Gadamer rejoint le point de vue de Dewey dans ses considérations sur le concept de problème : « Les problèmes n'existent pas comme les étoiles dans le ciel. » (Gadamer, 1996 : 400). Ils sont des abstractions, des « schémas abstraits » sous lesquels sont subsumées des questions authentiques qui surgissent dans l'expérience. Mais il met surtout l'accent sur le travestissement que représente la transformation de ces questions expérientielles en des problèmes qui lui paraissent insolubles parce qu'ils sont devenus « extérieurs au contexte motivé d'interrogation, auquel ils doivent la détermination (*Eindeutigkeit*) de leur sens » (*ibid.* : 399). Dewey n'a pas cette prévention à l'égard de l'intellectualisation des troubles et questionnements expérientiels, car il voit dans la transformation que celle-ci opère un moyen de gérer intelligemment les éléments qui entrent dans ce que nous faisons comme dans ce que nous subissons : « Si nous ne considérons pas le connaître comme un facteur dans l'agir et le subir, nous sommes inévitablement conduits à faire intervenir un principe et une capacité d'action extra-naturels, voire surnaturels. » (Dewey, 2012a : 53). Valoriser cette « intellectualisation », qui enrichit « le contenu de l'expérience brute », ne signifie évidemment pas céder à l'intellectualisme.

EXPÉRIENCE ET LANGAGE

J'ai expliqué pourquoi on peut attribuer une orientation « épistémocentrique » à la conception qu'a Gadamer de l'expérience. On peut, me semble-t-il, détecter une orientation similaire dans son analyse de

la contribution du langage à l'expérience humaine du monde. En effet, « avoir un monde c'est se rapporter au monde » comme à un objet, au sens littéral du terme (« le poser devant soi tel qu'il est » (Gadamer, 1996 : 467)). Ce rapport objectivant, qui est à l'opposé de l'inclusion dans le monde, requiert la disposition d'une langue : « La langue ne se réduit pas à une des facultés dont est équipé l'homme qui est au monde, c'est sur elle que repose, c'est en elle que se montre le fait que les hommes ont *un monde*. » (*Ibid.* : 467)¹³.

Gadamer reprend à son compte l'anthropologie linguistique de Wilhelm von Humboldt, selon laquelle chaque langue incorpore une vision particulière du monde, qui fait qu'elle introduit l'individu qui grandit en elle « dans une certaine relation et une certaine conduite à l'égard du monde » (*ibid.*)¹⁴. Il souligne notamment une implication importante de cette conception :

Par rapport au monde qui accède en elle au langage, la langue ne garde pas de son côté une existence indépendante. Non seulement le monde n'est monde que dans la mesure où il s'exprime en une langue, mais la langue, elle, n'a sa véritable existence que dans le fait que le monde se donne présence (*darstellt*) en elle. Le caractère originellement humain de la langue signifie donc en même temps le caractère originellement langagier de l'être-au-monde humain. (*Ibid.*)

Pour expliquer pourquoi « la présence du monde a une constitution langagière », Gadamer procède à une distinction entre « monde » et « environnement », qu'il oppose l'un à l'autre. L'environnement récapitule « les conditions dont dépend l'existence » de tout vivant (*ibid.* : 468). L'homme n'est pas inséré dans son environnement comme le sont les autres créatures vivantes : il a un « monde » et pas seulement un milieu de vie. Cela signifie que « son rapport au monde se caractérise par sa liberté à l'égard de l'environnement. Une telle liberté implique la constitution langagière du monde. Les deux choses vont

de pair. [...] Cette liberté à l'égard de l'environnement est aussi liberté à l'égard des noms que nous donnons aux choses. » (*Ibid.*).

Dewey serait d'accord avec plusieurs aspects de cette conception, mais en désaccord avec d'autres. Il accepterait l'idée du caractère « originellement langagier de l'être-au-monde humain », ou encore celle que c'est grâce au langage (mais pas au discours) que les hommes ont un monde (cf. Dewey, 1993, chap. 2). Mais il leur donnerait une assise à la fois biologique et évolutionnaire. Il contesterait aussi l'idée que le « monde » se donne essentiellement dans des expressions linguistiques, et il expliquerait autrement la liberté de l'homme par rapport à la pression des choses de l'environnement.

Relativement au premier point, le caractère linguistique de l'expérience est à saisir bien avant la parole ou le discours. Notre « monde » n'est pas tant relatif à ce que nous pouvons dire ou penser – il ne s'agit pas du monde tel qu'il est représenté à l'aide des signes et des symboles du langage –, qu'à ce que nous pouvons subir et faire et à ce que nous subissons et faisons de fait grâce à la fois aux structures organiques de notre corps, en particulier à nos capacités sensori-motrices, à nos habitudes et à nos capacités intellectuelles (qui tiennent au fait que nous vivons dans un environnement culturel). Le langage en fait partie, tout comme les coutumes, les croyances, les institutions et les significations objectives. Notre appréhension directe du monde est pré-discursive et non représentationnelle, c'est-à-dire de nature sensori-motrice et affective, mais elle peut être articulée verbalement avant de faire retour à l'expérience pré-réflexive. Elle est pré-discursive notamment parce que « l'immédiateté de l'existence est ineffable » :

Mais il n'y a rien de mystique dans une telle ineffabilité [...]. Considérées dans leur immédiateté, les choses sont inconnues et inconnaissables, non pas en ce qu'elles seraient lointaines et dissimulées sous un voile impénétrable de sensations et d'idées, mais en ce qu'elles n'ont rien à voir avec la connaissance. Car la

connaissance est un *memorandum* de leurs conditions d'apparition, sous l'angle de leur succession, de leur coexistence et de leurs relations. Les mots peuvent *pointer vers* les choses immédiates, mais non les décrire, ni les définir. (Dewey, 2012a : 107)

Est-ce à dire que le langage ne joue aucun rôle dans l'appréhension immédiate des choses ? On notera d'abord que, lorsqu'il évoque l'ineffabilité de l'existence immédiate, Dewey parle de discours et pas de langage. Ensuite, le monde qualitatif appréhendé par la sensibilité et l'affectivité humaines est un monde pourvu de signification, et cela grâce à la pénétration de cette sensibilité et de cette affectivité par le langage (cf. Dreon, 2014). S'inspirant de l'analyse logique des catégories de l'expérience par Charles Sanders Peirce, Dewey explique comment, grâce au langage, les *feelings* deviennent des *senses* puis des *significations*¹⁵. Les premiers ne sont pas simplement ressentis ; ils font aussi immédiatement sens, et ce sens est à son tour absorbé dans un système de signes, qui le transforme, notamment en l'insérant dans un contexte d'actes réalisés ou à réaliser :

Quand elles sont identifiées, les qualités des situations dans lesquelles les organismes interagissent avec les conditions environnantes font sens. Le sens (*sense*) est distinct du *feeling*, car il est rapporté à quelque chose de précis ; il s'agit d'une caractéristique qualitative, et pas simplement d'une qualité ou d'une tonalité submergée et non identifiée. Le sens (*sense*) est aussi différent de la signification (*signification*). Cette dernière implique d'utiliser une qualité comme signe ou indice d'autre chose, comme le rouge d'un feu de signalisation signifie un danger et la nécessité de faire stopper une locomotive en marche. D'un autre côté, le sens d'une chose est une signification (*meaning*) immédiate et immanente ; il s'agit d'une signification qui est elle-même ressentie ou directement eue. [...] La signification de la situation dans sa globalité telle qu'elle est appréhendée relève du sens (*sense*). (Dewey, 2012a : 242 ; trad. mod.)

Le langage n'opère pas seulement la transformation du *sense* en *signification* grâce à son système de signes. Il fait aussi émerger le *sense* à partir des *feelings*, dont une des caractéristiques est qu'ils ne s'identifient pas eux-mêmes :

Les *feelings* font sens. En tant que significations (*meanings*) des événements et des objets, ils sont des sensations, ou, plus exactement, des données des sens. Sans le langage, les qualités de l'action organique que sont les *feelings* ne sont que potentiellement et proleptiquement des douleurs, des plaisirs, des odeurs, des couleurs, des bruits, des sonorités. C'est par le langage qu'elles sont identifiées et distinguées les unes des autres. Elles sont alors « objectifiées » ; elles sont les traits immédiats des choses. [...] Les qualités n'ont jamais été « dans » l'organisme ; elles ont toujours été des qualités des interactions auxquelles prennent part des choses non organiques et des organismes. Quand elles sont nommées, elles permettent que l'identification et la distinction des choses servent comme moyens dans une interaction inclusive ultérieure. (*Ibid.* : 240 ; trad. mod.)

Dewey ne serait pas non plus en désaccord avec la distinction que fait Gadamer entre monde et environnement. Mais il a une compréhension bien plus active, et plus biologique, de ce qu'est l'environnement. Pour lui, en effet, l'environnement n'est pas simplement le milieu dans lequel un organisme vit, mais aussi et surtout, *par le moyen duquel* il vit. On touche là un aspect important de son naturalisme anti-dualiste : l'unité d'analyse doit être le système formé par l'organisme et l'environnement. D'une part, l'environnement est interne à l'organisme et l'organisme interne à l'environnement, et cela du fait d'une sélection nécessaire opérée par les activités vitales : « Il y a, bien entendu, un monde naturel qui existe indépendamment de l'organisme, mais ce monde n'est environnement que s'il entre, directement et indirectement, dans des fonctions vitales. » (Dewey, 1993 : 92). D'autre part, ce que l'organisme subit et fait prend place dans une co-opération de l'un et de l'autre dans une transaction. La transaction

est plus qu'une interaction, qui suppose deux entités séparées. Elle implique un agent intégré, une distribution de l'activité et un partage de l'agentivité : organisme et environnement opèrent ensemble, de conserve (cf. Quéré, 2020). Dans ce schème de pensée, la relation organisme-environnement est conçue en termes d'intériorité mutuelle. Par ailleurs, l'opérativité de l'environnement n'est pas définie uniquement en termes de conditionnement : l'environnement est pourvoyeur d'énergies et facteur d'opérations (quoiqu'il s'agisse d'opérations différentes de celles des agents humains).

Dewey ne nierait certainement pas que l'homme peut « s'élever au-dessus de l'environnement » (Gadamer, 1996 : 469) et que c'est une capacité créée par le langage. Mais il lierait d'emblée celui-ci à la communication, plutôt qu'aux visions du monde véhiculées par les langues : le langage dépend de la communication et la promeut. Et la communication est d'abord et avant tout établissement de quelque chose de commun, et plus précisément, partage de significations :

Le cœur du langage n'est pas l'« expression » de quelque chose qui le précéderait, encore moins l'expression d'une pensée antérieure, mais la communication ; l'établissement de la coopération dans une activité où il y a des partenaires, et dans laquelle l'activité de chacun est modifiée et réglée par ce partenariat. Ne pas comprendre, c'est être incapable de s'accorder dans l'action ; mal comprendre, c'est agir en désaccord. (Dewey, 2012a : 171)

La disposition de signes et de symboles, et leur usage dans la communication, permettent une nouvelle prise sur les choses grâce à leur transformation en objets pourvus de significations. Nous devenons capables de les « percevoir » au lieu de « simplement les sentir et les avoir ». Comme il l'explique dans *Expérience et nature*, la communication permet d'échapper aux sollicitations immédiates de l'environnement, à l'emprise des « immédiatetés qualitatives », à la pression des faits bruts et des événements, et de vivre dans un monde de choses pourvues de sens :

Avec la communication [...], les événements deviennent objets, des choses pourvues de significations. On peut s'y référer lorsqu'ils n'existent pas, et avoir ainsi la capacité d'agir sur ce qui se situe à distance dans l'espace et dans le temps, grâce à une présence par procuration dans un nouveau medium [le langage - LQ]. L'efficacité brute, la consommation sauvage, sitôt qu'il devient possible d'en parler, sont du même coup libérées des contextes locaux et contingents dans lesquels elles étaient prises. [...] Là où la communication existe, les choses acquièrent une signification qui leur permet également de se doter de représentants, de substituts, de signes, d'implications qui se prêtent infiniment mieux à un traitement à la fois plus stable et plus commode que les événements en leur état initial. (*Ibid.* : 160-161)

Le point de vue de Dewey est fondamentalement pragmatique : à travers le langage et la communication, les objets et les événements acquièrent de nouveaux pouvoirs et de nouveaux modes d'opération. Le langage est notamment à l'origine d'un nouveau type d'action : un type d'action qui, d'une part, repose sur le calcul, et le *planning*, d'autre part, consiste à « intervenir dans la suite des événements afin de diriger leur cours conformément à ce qui est prévu et désiré » (Dewey, 2010 : 153). L'usage de signes et de symboles permet aussi de transformer les impulsions et les besoins en idées, désirs et buts, et de faire naître « une communauté d'intérêt et d'effort », voire une volonté collective (*ibid.*). Cette communauté repose sur « un ordre d'énergies transformé en un ordre de significations qui sont appréciées par ceux qui sont engagés dans une action conjointe et leur servent de références mutuelles. La "force" n'est pas éliminée mais elle est transformée, dans son usage et sa direction, par des idées et des sentiments rendus possibles grâce aux symboles. » (*Ibid.* : 248-249). Ainsi naît « une communauté d'action saturée de significations partagées et contrôlée par un intérêt mutuel pour elles » (*ibid.*).

Dans son analyse du langage, Dewey prend pour cible les théories qui font de la signification quelque chose de purement psychique

ou de purement mental. Pour lui, les significations ne sont pas des « états de l'esprit » ou des « existences psychiques » ; elles sont indépendantes des sensations, des représentations et de l'imagination des personnes. Elles sont objectives, parce qu'elles sont des modes naturels d'interaction ou des qualités d'un « comportement caractéristique ». Ce dont elles dépendent ce sont l'interaction et l'association humaines dans une vie sociale :

On peut considérer le discours de la manière behavioriste qu'on voudra, y compris en éliminant tous les actes mentaux privés, il n'en demeurera pas moins vrai qu'il se distingue remarquablement des actes-signaux des animaux. La signification n'est pas pour autant une existence psychique ; elle est d'abord une propriété du comportement et secondairement une propriété des objets. Mais le comportement dont elle est une qualité est un comportement caractéristique ; c'est un comportement de coopération en ce que la réponse à l'acte d'un autre implique la réponse simultanée à une chose en tant qu'elle entre dans le comportement de l'autre, et cela des deux côtés. (Dewey, 2012a : 171 ; trad. mod.)

Plus précisément, les significations sont « opératives » ; elles sont des méthodes pour réguler les interactions en relation à des conséquences :

Une signification est une méthode d'action, une manière d'utiliser les choses comme des moyens en vue d'une fin partagée, et cette méthode est générale, bien que les choses auxquelles elle est appliquée soient particulières. [...] Les significations sont des règles pour utiliser et interpréter les choses, l'interprétation consistant toujours en une imputation de potentialité en vue de quelque conséquence. (*Ibid.* : 178-179)

Étant une méthode d'usage des choses, pour produire des résultats, une signification « indique une interaction possible, et non pas une

chose isolée et séparée» (*ibid.* : 180). Et une telle interaction «includ des choses et des énergies extérieures aux créatures vivantes»¹⁶.

LA COMPRÉHENSION : ENTRE APPRÉHENSION DIRECTE ET INTERPRÉTATION

COMPRENDRE C'EST CONNAÎTRE

Gadamer soutient que « le phénomène du comprendre est langagier » et que « tout ce qui peut être compris est langage ». Il compare la compréhension d'un texte à celle qui a lieu dans une conversation :

Si, dans l'étude du phénomène herméneutique, nous prenons pour modèle le dialogue entre deux personnes, la parenté déterminante entre ces deux situations apparemment si différentes [...] consiste principalement et avant tout en ce que toute compréhension et toute explication-entente a en vue quelque chose (*Sache*) avec quoi on est confronté. Tout comme quelqu'un s'explique et s'entend avec son interlocuteur sur quelque chose, l'interprète lui-même comprend ce que lui dit le texte. Cette compréhension de quelque chose se produit nécessairement sous forme langagière et non pas au sens où une compréhension s'exprimerait aussi après coup en paroles ; au contraire, qu'il s'agisse de textes ou d'interlocuteurs, qui confrontent quelqu'un avec quelque chose, la compréhension se réalise en venue de la chose même au langage. (Gadamer, 1996 : 401-402)

C'est ce qui conduit Gadamer à identifier la compréhension à l'interprétation, et à prendre la traduction pour leur modèle commun :

Nous devons au romantisme allemand la compréhension de ce que présuppose l'importance systématique que possède le caractère langagier du dialogue pour tous ceux qui comprennent. Il nous a enseigné que comprendre et interpréter sont,

en définitive, une seule et même chose. [...] *Le langage est [...] le médium universel dans lequel s'opère la compréhension même, qui se réalise dans l'interprétation.* [...] Toute compréhension est interprétation, et toute interprétation s'épanouit dans le milieu d'une langue qui veut faire venir l'objet à la parole tout en restant la langue de l'interprète. (*Ibid.* : 410-411)

Le philosophe allemand justifie ces affirmations en expliquant que lorsqu'on comprend quelque chose, on est capable de le formuler verbalement. On peut convenir que tel est bien le cas, mais cela autorise-t-il à identifier la compréhension à l'interprétation, et l'une et l'autre à la traduction ? En général, il n'y a pas d'interprétation dans la compréhension immédiate ; nous n'interprétons pas chaque fois que nous comprenons quelque chose ; la modalité de la compréhension immédiate, qui est non réfléchie, n'est pas la « venue de la chose même au langage », mais plutôt la perception de significations sur la base d'habitudes ou de compétences acquises. Ce n'est qu'en voyant les choses de l'extérieur que s'offrent différentes possibilités d'interprétation¹⁷.

De la possibilité d'exprimer verbalement ce qui est compris, Gadamer infère que la traduction est le paradigme de la compréhension et de l'interprétation :

Interpréter et comprendre, cela signifie le dire avec mes propres paroles. C'est pourquoi la traduction est le modèle de l'interprétation, parce que traduire nous contraint non pas seulement à trouver un mot mais à reconstruire le sens authentique du texte dans un horizon linguistique tout à fait nouveau ; une traduction véritable implique toujours une compréhension qu'on peut expliquer. (Gadamer, 1982 : 45)

Si la traduction peut être le modèle de l'interprétation, elle n'est certainement pas celui de la compréhension, sauf à considérer que, dans un échange de paroles, il se passe quelque chose qui est de

l'ordre d'une traduction d'une langue dans une autre, chaque interlocuteur étant supposé avoir des compétences linguistiques différentes. Considérer la communication ordinaire comme une traduction inter-linguistique revient en fait à sur-intellectualiser la compétence sémantique de l'utilisateur normal d'une langue : « C'est la compréhension directe dans une langue commune qui constitue l'idéal dont toute traduction s'efforce de se rapprocher, et non la traduction qui constitue le paradigme de toute espèce de compréhension. » (Bouveresse, 1991 : 38).

Une des questions qui se posent au sujet d'une interprétation est : en fonction de quels critères juge-t-on qu'elle est correcte ou incorrecte ? La réponse de Gadamer est : « On cherche ce qui est juste. » (Gadamer, 1995 : 110). Une interprétation est régie par une norme de justesse. C'est pourquoi on ne peut pas interpréter n'importe comment. La compréhension elle-même est tirée par un « idéal ultime de l'adéquation » (*ibid.* : 107), de la découverte illimitée de la « vraie signification » d'un objet, d'un texte ou d'une œuvre d'art¹⁸. Dans toute rencontre avec l'autre, « il y a toujours aussi une prétention qui va plus loin. Y est impliquée, en tant qu'idée infinie, une exigence de cohérence "transcendante" qui se trouve dans l'idéal de la vérité. » (*Ibid.* : 110).

D'un point de vue herméneutique, le critère de validité d'une interprétation ne peut donc pas être sa vérification par des faits. On ne peut finalement qu'en appeler à une compréhension commune. La seule manière de justifier l'interprétation d'un texte est de montrer, en faisant varier les expressions, que le texte doit être lu comme on le propose, à partir d'une interaction continue et approfondie avec « la chose du texte » (Ricœur). Bref, on ne peut pas sortir du cercle des interprétations et recourir à des procédés de validation empirique comme en sciences expérimentales. Au final, la compréhension et l'interprétation relèvent d'un art, d'une intelligence ou d'une sagesse pratique – la *phronesis* d'Aristote¹⁹.

Aux yeux de Bourdieu, malgré son invocation de la sagesse pratique, cette théorie de la compréhension reproduit typiquement une des formes de l'erreur scolastique :

Par une universalisation induite des présupposés inscrits dans le statut de *lector* et la *skholè* scolaire, condition de possibilité de cette forme très particulière de lecture qui, menée à loisir et presque toujours répétée, est méthodiquement orientée vers l'extraction d'une signification intentionnelle et cohérente, on tend à concevoir toute compréhension, même pratique, comme une interprétation, c'est-à-dire comme un acte de déchiffrement conscient de soi (dont le paradigme est la traduction). (Bourdieu, 1997: 67)

Cette conception de la compréhension comme connaissance reproduit l'erreur scolastique ou le sophisme intellectualiste parce qu'elle privilégie le déchiffrement conscient d'un texte par un lecteur qui cherche à en extraire « une signification intentionnelle et cohérente ». C'est ce que Bourdieu appelle une « lecture scolastique » (*ibid.* : 77-78). Par ailleurs, celui qui se rapporte à une œuvre comme *opus operatum* « occulte l'œuvre se faisant et surtout le *modus operandi* dont elle est le produit ; ce qui conduit à faire comme si la logique que dégage la lecture rétrospective, totalisante et temporalisante, du *lector* avait été au principe de l'action créatrice de l'*auctor*, et cela dès l'origine » (*ibid.* : 68). C'est pourquoi l'herméneutique philosophique de Gadamer échoue, elle aussi, à saisir la nature de la compréhension pratique.

L'HISTOIRE COMME TEXTE

C'est aussi abusivement qu'elle identifie, du fait de son « épistémocentrisme » néo-kantien, la compréhension du passé historique à celle d'un texte du passé. Selon Gadamer, l'une et l'autre exigent que soit reconstituée la question à laquelle ils répondent. Cette reconstitution implique une interpénétration de leurs cadres conceptuels

sous la forme d'une « fusion d'horizons ». Dans le cas de l'histoire, il est nécessaire, explique-t-il, de « reconquérir les concepts propres à un passé historique de telle sorte qu'ils incluent en même temps notre propre compréhension. C'est ce que nous avons appelé plus haut fusion des horizons. » (Gadamer, 1996 : 398). La fusion des horizons du passé et du présent permet de s'élever à une « universalité supérieure » (*ibid.*). Gadamer insiste tout particulièrement sur la dépendance du présent par rapport au passé : « L'horizon du présent ne se forme [...] absolument pas sans le passé. Il n'y a pas plus d'horizon du présent qui puisse exister à part qu'il n'y a d'horizons historiques que l'on devrait conquérir. *La compréhension consiste au contraire dans le processus de fusion de ces horizons soi-disant indépendants l'un de l'autre.* » (*Ibid.* : 328).

L'historien reconquiert les concepts du passé depuis son présent ; dans ce processus il « s'apporte lui-même » avec son horizon formé par une tradition. Mais cet horizon demeure ouvert :

Tout historien [...] doit compter avec l'impossibilité de principe de circonscrire l'horizon de sens dans lequel il se meut en comprenant. On ne peut comprendre la tradition historique que si on garde également présent à l'esprit que la marche des choses continue fondamentalement à en déterminer le développement. [...] C'est la continuation du devenir historique qui fait apparaître sous de nouveaux aspects la signification de ce qui est transmis. (*Ibid.* : 396-397)

C'est pourquoi d'autres historiens après lui comprendront les événements autrement, grâce à la distance temporelle, qui permet notamment de questionner les préjugés. Sur ce dernier point, la perspective de Dewey concorde en partie avec celle de Gadamer. Mais elle n'a pas le même fondement. C'est une philosophie du temps (pour une part empruntée à George Herbert Mead) et un point de vue pragmatique, pour lequel la reconstruction du passé contribue à déterminer

le futur, et non pas une herméneutique philosophique, qui président à sa réflexion sur l'écriture de l'histoire.

Dans le chapitre de *Logique* consacré à cette question, Dewey souligne à quel point l'historien-enquêteur transforme les événements « existentiels »²⁰ :

Aussitôt que l'événement prend sa place comme incident dans une histoire particulière, un acte de jugement l'a détaché du complexe total dont il faisait partie, et lui a donné une place dans un nouveau contexte, le contexte et la place étant des déterminations produites dans l'enquête, non des propriétés naturelles d'une existence originelle. (Dewey, 1993 : 314)

L'écriture de l'histoire est donc toujours une ré-écriture, car « toute histoire est nécessairement écrite du point de vue du présent, et est, en un sens inévitable, l'histoire non seulement du présent, mais de ce qui est jugé par les contemporains comme présentement important » (*ibid.* : 313). L'enquête historique est en effet « contrôlée par les problèmes et les conceptions dominants de la période où elle est écrite » (*ibid.* : 315). De nouveaux points de vue apparaissent à partir desquels un passé historique est apprécié et ordonné, et sont formés de nouveaux jugements sur le sens des événements qui le constituent. L'émergence de ces nouveaux points de vue doit elle-même quelque chose à l'écriture de l'histoire : « L'enquête et la construction historiques sont des agents de l'histoire qui se fait. » (*Ibid.*).

Dewey explique la dépendance de l'historiographie par rapport au présent par la sélectivité inévitable de toute construction historique (en effet le passé ne peut pas être reproduit en totalité) :

Tout dans l'art d'écrire l'histoire dépend du principe employé pour contrôler la sélection. Ce principe dépend de la valeur qui devra être assignée aux événements passés, de ce qui sera admis

et de ce qui sera omis; il décide aussi de la manière dont les faits choisis devront être arrangés et ordonnés. (*Ibid.* : 313)

Derrière cette sélectivité se trouve une structure déterminée de la temporalité humaine, c'est-à-dire une façon d'articuler le passé, le présent et le futur dans un *continuum* temporel. C'est la raison pour laquelle l'histoire que les historiens écrivent n'est pas uniquement celle du passé: «Le passé est nécessairement et logiquement le passé-du-présent, et le présent est le passé-d'un-présent-vivant-futur. [...] Quand le nouveau présent paraît, le passé est le passé d'un présent différent.» (*Ibid.* : 316-317). Le passé n'est donc pas dans le passé mais dans le présent. Il est une limite à partir de laquelle sont déterminés et évalués des changements qui ont abouti au présent :

Les changements deviennent histoire, ou acquièrent un sens temporel, seulement quand ils sont interprétés en fonction d'une direction de quelque chose à quelque chose. Pour les besoins d'une enquête particulière, le *à* [*ad quem*] et le *de* [*ab quo*] en question peuvent être intelligemment localisés à n'importe quelle date et en n'importe quel lieu que l'on choisira. Mais il est évident que la limitation est relative au but et au problème de l'enquête; elle n'est pas inhérente au cours des événements qui passent. (*Ibid.* : 316)

Pour Dewey, la compréhension de l'histoire passée inclut nécessairement l'anticipation d'un futur: elle est «dans une certaine mesure un levier pour pousser le présent vers une certaine forme de futur» (*ibid.* : 317). En effet, une telle compréhension fournit «des instruments pour estimer la force des conditions présentes en tant que potentialités du futur» (*ibid.*). Mais c'est la configuration du présent, pas celle du futur, qui mobilise l'engagement des hommes dans le traitement des problèmes qu'ils ont à résoudre :

Ils font face au futur, mais pour le présent, non pour le futur.

En utilisant ce qui leur est advenu comme héritage du passé, ils

sont forcés de le modifier pour satisfaire leurs propres besoins, et ce processus crée un nouveau présent dans lequel le processus continue. L'histoire ne peut échapper à son propre processus. Elle sera par conséquent toujours réécrite. (*Ibid.*)

Dewey insiste tout particulièrement sur la composante téléologique de la connaissance historique. Il ne s'agit pas simplement d'horizons d'attentes définissant l'avenir, mais d'anticipations d'états finaux à atteindre, capables de motiver et de guider l'action. En effet, si les phénomènes sociaux sont des séquences de changement, c'est qu'ils ont des conséquences possibles, des points finaux auxquels ils sont susceptibles d'aboutir. Cela ne signifie pas que l'on doive réintroduire une téléologie dans l'enquête en sciences sociales, c'est-à-dire l'idée qu'il y a un but quelconque qui dirige les changements historiques. Cela signifie plutôt « que toute situation problématique, *quand elle est analysée*, présente, en connexion avec l'idée des opérations à exécuter, des fins *alternatives* au sens de conclusions terminatives » (*ibid.*: 605). Il s'agit des opérations et des actions à exécuter pour résoudre concrètement cette situation dans une certaine direction.

LA COMPRÉHENSION COMME PERCEPTION

On ne trouve pas trace de la problématique du *Verstehen* dans les écrits de Dewey. Quand il explique en quoi consiste la compréhension, il ne se réfère pas comme Gadamer à l'interprétation des textes ou à la reconstruction du passé, mais, d'un côté, à l'« appréhension », c'est-à-dire à la saisie directe des qualités des choses et à la reconnaissance immédiate des personnes, des objets et des événements, ou encore à la compréhension immédiate des significations, de l'autre, à la réception des œuvres d'art²¹. Hormis le cas de l'appréhension directe de qualités et de significations, comprendre c'est à la fois prendre des choses ensemble, saisir quelles relations réciproques elles entretiennent et entrevoir les conséquences entraînées par ces relations ou produites par leurs interactions²²:

Un mécanicien comprend les diverses parties d'une machine, d'une automobile, par exemple, quand, et seulement quand, il sait comment les parties *marchent ensemble* ; c'est la façon dont elles marchent ensemble qui fournit le principe de l'ordre selon lequel et par lequel elles sont en relation. La conception de la « marche ensemble » implique la conception des conséquences : le *sens* des choses réside dans les conséquences qu'elles produisent quand elles sont en interaction avec d'autres choses spécifiques. Le cœur de la méthode expérimentale est la détermination du sens des choses observées au moyen de l'institution délibérée de modes d'interaction. (Dewey, 1993 : 615)

Dans son analyse du langage, de la compréhension et de l'interprétation, Dewey met toujours l'accent sur les conséquences futures ; c'est ce qui définit à ses yeux l'esprit pragmatiste. Interpréter c'est imputer des potentialités « en vue de quelque conséquence ». Et comprendre c'est saisir des potentialités et appréhender des conséquences, et non pas établir une vérité :

Percevoir c'est reconnaître des possibilités non réalisées, penser le présent par rapport à ses conséquences, apporter ce qui apparaît à son aboutissement, et ainsi se comporter en considération des connexions des événements entre eux. Comme attitude, la perception [...] est une attente/anticipation prédictive, de la circonspection. [...] En tant qu'elles constituent sa signification les conséquences futures font déjà partie de la chose. (Dewey, 2012a : 174 ; trad. mod.)

Ainsi comprendre des mots, des gestes ou des mouvements, c'est les traiter comme signes d'événements ultérieurs. Il en va de même pour la compréhension des faits, des événements ou des situations. On ne les comprend que quand on voit leur portée, et la « portée est une affaire de connexion avec des conséquences » (Dewey, 1993 : 615). Ces conséquences doivent être saisies de manière différentielle, ce

qui requiert des opérations pratiques conduites selon des hypothèses directrices, plutôt que selon des vérités ou des dogmes (*ibid.* : 616).

Dans son analyse de l'expérience esthétique, Dewey développe une problématique de la perception plutôt que de la compréhension : « La chose la plus fondamentale pour l'expérience esthétique [est] le fait qu'elle est perceptive. » (Dewey, 2005 : 260). La perception est plus que l'appréhension immédiate ou la simple reconnaissance spontanée :

Dans l'acte de reconnaissance, il y a l'embryon d'un acte de perception. Mais on ne laisse pas à cet embryon la possibilité de se développer en une perception complète de la chose reconnue. Ce début de perception est interrompu au moment où il va accomplir une autre fonction, de la même façon que nous reconnaissons un homme dans la rue pour le saluer ou l'éviter, et non pas pour en faire un simple objet d'étude. (*Ibid.* : 78)

La perception esthétique requiert un processus continu d'interaction, qui se développe temporellement : « On n'a en aucun cas *perception d'un objet* sans un processus qui se développe dans le temps. » (*Ibid.* : 211). Une appréhension instantanée est superficielle :

Le touriste pressé n'a pas plus une vision esthétique de la mosquée Sainte-Sophie ou de la cathédrale de Rouen que l'automobiliste qui roule à soixante *miles* à l'heure ne *voit* le paysage qui défile. Car il est nécessaire de se déplacer, autour, à l'intérieur, à l'extérieur, et grâce à des visites répétées laisser la structure s'imposer progressivement d'elle-même sous différentes lumières et en lien avec des ambiances changeantes. (*Ibid.* : 261-262, trad. mod.)

La perception peut être partielle, confuse, ou « fragmentée en une succession d'actes sans liens, se fixant tantôt sur ceci, tantôt sur cela, sans qu'aucune succession y forme une série » (*ibid.* : 170). Elle doit être sérielle pour que soit saisie une totalité : il faut que chaque acte

accroisse et renforce ceux qui l'ont précédé. Par ailleurs, une perception complète implique la coopération de tout l'organisme ; elle mobilise notamment la motricité et l'affectivité. Enfin, elle est un processus d'individualisation à la fois de la chose perçue et de celui qui perçoit :

Nous parlons de la perception *et* de son objet. Mais la perception et son objet se construisent et se complètent dans la continuité d'une seule et même opération. [...] L'objet de – ou mieux *dans* – la perception [...] c'est cette chose individuelle existant ici et maintenant avec les particularités inédites qui accompagnent et marquent ce genre d'existence. (*Ibid.* : 213)

Pour accéder à cette chose individuelle, la personne qui perçoit doit accomplir un certain travail, qui est le pendant de celui de l'artiste, mais ne le reproduit pas²³, un travail d'organisation ou d'agencement en un tout des éléments de l'ensemble qu'il a sous les yeux, ou de ce qu'il entend, un travail de sélection, de simplification, de clarification, de condensation en fonction d'un point de vue, ou encore un travail d'extraction de la signification (*ibid.* : 80). Il doit exercer son individualité, s'apporter lui-même et « créer sa propre expérience ». Soit l'exemple de la lecture d'un poème : chaque lecteur qui « lit poétiquement » crée un nouveau poème, du fait qu'il apporte avec lui, « quand il exerce son individualité, une façon de voir et de sentir qui, dans ses interactions avec un matériau ancien, crée quelque chose de nouveau » (*ibid.* : 139). Le poème se met à vivre en entrant dans l'expérience de personnes qui en ont une expérience propre.

PRÉJUGÉS OU HABITUDES ?

L'approche de Gadamer est célèbre pour sa réhabilitation conservatrice des préjugés, de la tradition et de l'autorité. Il justifie cette réhabilitation par le fait que la compréhension s'appuie toujours sur une précompréhension : « Dans le comprendre est toujours en jeu une précompréhension elle-même marquée par l'empreinte de la tradition

déterminante dans laquelle se tient l'interprète et par les préjugés qui s'y sont formés.» (Gadamer, 1995 : 110).

Dans *Vérité et méthode*, Gadamer explique en quoi les préjugés formés dans une tradition sont les conditions de la compréhension, et, plus largement, de l'expérience (du fait de « l'historicité de notre existence », les préjugés préservent le passé) ; il va jusqu'à dire que « les préjugés de l'individu, bien plus que ses jugements, constituent la réalité historique de son être » (Gadamer, 1996 : 298). Et il en donne la définition suivante : « En soi, préjugé veut dire jugement porté avant l'examen définitif de tous les éléments déterminants quant au fond. » (*Ibid.* : 291). Les préjugés sont des croyances collectives, des préconceptions ou des présuppositions implicites communes, autrement dit des cadres partagés de la connaissance et de l'action. Ils sont les moyens de notre ouverture au monde, et aussi de notre ouverture « au nouveau, au différent et au vrai », en tant que chercheurs de vérité. Ils sont au service de la vérité. Mais il y a des préjugés légitimes et des préjugés illégitimes. Ces derniers sont « non transparents » et sont sources de mécompréhension. Il faut s'en libérer pour accéder à la vérité. Qu'est-ce qui distingue ces deux sortes de préjugés ? Tout simplement le fait que les premiers peuvent résister à un examen par la raison critique.

AUTORITÉ ET CONNAISSANCE

Lorsqu'il explique pourquoi il faut réhabiliter l'autorité et la tradition, Gadamer, qui, en tant que penseur conservateur, s'oppose à « l'extrémisme de l'*Aufklärung* », pose encore le problème en termes épistémiques : l'autorité n'a rien à voir avec l'obéissance aveugle ; « elle est directement liée à la connaissance » ; elle implique la reconnaissance de la supériorité de l'autre « en jugement et en perspicacité » (*ibid.* : 300). Bref, elle est une source de vérité, comme l'est la tradition. La tradition est précisément une forme d'autorité ; elle est l'autorité anonyme des choses transmises, qui « a toujours puissance sur notre action et notre comportement » (*ibid.* : 301). Elle

est la transmission historique du passé, qui « ne cesse de communiquer une vérité à laquelle il importe *de participer* » (*ibid.* : 13).

Faire de la tradition une source de vérité témoigne sans doute d'une confusion conceptuelle : reconnaître l'autorité de la tradition c'est plutôt s'appuyer sur « un accord préalable à la question de la vérité et qui ne repose sur aucune espèce de "vérité" » (Bouveresse, 1991: 28). L'analyse de Wittgenstein permet, selon Bouveresse, de dissiper une telle confusion :

« Je dois reconnaître certaines autorités pour pouvoir d'une manière ou d'une autre juger. » (*De la certitude*, § 493). Cela ne signifie cependant pas que, comme c'est le cas chez Gadamer, l'autorité peut et doit être considérée elle-même directement comme une source de vérité, mais simplement que l'acceptation implicite de certaines formes d'autorité conditionne toute possibilité d'introduire une distinction entre la vérité et la fausseté. En d'autres termes, les hommes ne peuvent être d'accord ou en désaccord sur ce qui peut être considéré comme vrai ou faux qu'à la condition d'avoir déjà réalisé un accord sur quelque chose qui n'est pas de l'ordre du vrai et du faux. (*Ibid.*)

Pour Wittgenstein, comme pour Dewey d'ailleurs, cet accord est un accord dans l'action.

Tout anti-conservateur qu'il soit, Dewey ne néglige pas le poids des coutumes et des traditions, ni le rôle de l'autorité. Pour ce qui est des premières, elles sont nécessairement constitutives d'un milieu de vie social et culturel. En réalité, elles sont plus que des habitudes : elles sont considérées comme précieuses et dignes d'être transmises parce que servant le bien commun. C'est ce qu'il expliquait en 1932 dans *Ethics* :

De telles manières approuvées de faire et d'agir sont des coutumes, ou pour utiliser le terme latin, dont le Professeur Sumner

pense qu'il rend mieux compte de ce facteur d'approbation, elles sont des *mores*. Elles sont des habitudes mais elles sont aussi plus que des habitudes. Elles impliquent le jugement du groupe selon lequel elles doivent être suivies. Le bien-être du groupe est considéré comme leur étant en un sens incorporé. Si l'on ne s'y conforme pas, on s'expose à éprouver la réprobation du groupe. (Dewey & Tufts, 1932: 49)

Mais la plupart des coutumes et des traditions encore existantes ont été formées avant le développement des mœurs démocratiques et de l'*ethos* scientifique. Pour Dewey, qui trace la voie d'une troisième *Aufklärung* (Putnam, 2004), elles demandent à être transformées par les méthodes de la science et de la démocratie. Or dans celles-ci il y a place pour l'autorité. Mais il ne faut lui donner qu'un sens instrumental. D'un côté, en effet, la méthode de fixation des croyances et de formation/sécurisation des valeurs par l'enquête s'oppose à la méthode de l'autorité, qui exclut précisément l'enquête. D'un autre côté, celle-ci ne peut pas se passer d'utiliser des précédents et de s'appuyer sur des choses qui font autorité. L'usage de précédents suggère des points à considérer et des hypothèses à tester. Il en va de même pour l'autorité – il faut en faire un usage instrumental, et ne pas en tirer des vérités finales et des règles rigides :

Même dans l'enquête scientifique libre, les chercheurs prennent appui sur les résultats de leurs prédécesseurs. Ils emploient des théories et des principes qui sont identifiés à des scientifiques du passé. Ils ne le font cependant que tant que n'a pas été apportée une preuve obligeant une révision de leurs résultats et théories. Ils ne considèrent jamais que ces résultats sont si ultimes qu'ils ne peuvent en aucun cas être questionnés et modifiés. Pour différentes raisons (parti-pris, routine, préférence pour la certitude), les points de vue acceptés acquièrent une inertie qui restreint l'observation et la réflexion sur de longues périodes, même en sciences. (Dewey & Tufts, 1932: 330)

LES HABITUDES À LA PLACE DES PRÉJUGÉS

Là où Gadamer voit la réalité de l'être de l'individu dans les états intellectuels que sont les préjugés et les présuppositions implicites, Dewey considère, à la suite de James, que ce sont les habitudes qui « constituent le soi », et qui, conjointes à sa structure organique, lui donnent un monde²⁴. Le langage en fait partie. Une théorie de la compréhension pratique doit donc rendre compte de la façon dont nous constituons le monde à travers nos activités, étayées sur des capacités et des habitudes. C'est précisément grâce aux habitudes que nous pouvons nous rapporter directement aux choses et les appréhender immédiatement, c'est-à-dire autrement qu'en les interprétant ou qu'en les « connaissant ». Elles nous permettent aussi d'informer les situations et de leur donner une cohérence :

Au fur et à mesure que les habitudes sont déployées de façon définie, la situation confuse prend forme, elle est « éclaircie » – ce qui est la fonction essentielle de l'intelligence. Les processus deviennent des objets. Là où n'interviennent pas les habitudes, il n'y a qu'irritation et hésitation confuse. Mais avec l'habitude seule, il n'y a que répétition machinale, récurrence de vieux actes à l'identique. Là où il y a conflit d'habitudes et libération d'impulsions il y a recherche consciente. (Dewey, 1922: 180)

Pour Dewey, du fait qu'elles sont « de l'énergie organisée dans certains canaux », ou encore des « activités organisées acquises », les habitudes sont les premiers agents de l'organisation de l'expérience. Elles sont des « *positive agencies* », c'est-à-dire des capacités positives d'action. Ce sont elles qui font « tout le travail de perception, de reconnaissance, d'imagination, de remémoration, de jugement, de conception et de raisonnement ». Elles sont les supports de la pensée et de la connaissance : « Le scientifique et le philosophe, tout comme le charpentier, le médecin et le politicien connaissent avec leurs habitudes et non pas avec leur "conscience". » (*Ibid.* : 182). Comme elles font notamment le travail d'imagination, elles donnent un sens

des possibilités non réalisées, ce qui nous fait accéder à la conscience des entraves qui nous enserrent.

Les habitudes ont un ancrage organique, car elles sont formées dans la mise en œuvre de capacités biologiques, en particulier à travers l'acquisition d'habiletés des organes sensoriels et moteurs, habiletés qui sont de l'ordre de techniques (notamment du corps), de méthodes ou d'un savoir-faire. Elles sont donc moins des dispositions que des forces opérationnelles²⁵. Enfin, elles ne sont pas encloses dans l'individu ; elles sont aussi dans l'environnement dont elles incorporent les régularités, et notamment la manière dont les choses et les êtres vivants, dont les hommes, se comportent et répondent à ce qu'on leur fait. Dans ces conditions, elles incluent des ajustements de l'environnement aux modes de réponse de l'organisme. Les objets de l'environnement opèrent à travers les habitudes, et vice-versa, tout simplement parce qu'ils sont déjà intégrés en elles et qu'elles sont intégrées dans leurs qualités et capacités.

Pour expliquer que les habitudes sont des arts de faire liés à des objets et des matériaux, Dewey prend l'exemple d'un tailleur de pierre : ses habitudes « impliquent l'adresse ou le savoir-faire (*skill*) des organes sensoriels et moteurs, l'habileté et le métier [acquis par l'exercice], mais aussi les matériaux objectifs. Elles assimilent des énergies objectives, et produisent un contrôle de l'environnement. Elles exigent de l'ordre, de la discipline et manifestent une technique. » (Dewey, 1922 : 15). Et il ajoute : « Nous nous moquerions d'un tailleur de pierre qui dirait que son art est contenu en lui-même, et ne dépend en aucune façon du soutien qu'il reçoit des objets ni de l'assistance que lui procurent ses outils. » (*Ibid.* : 16). Ainsi les habitudes intègrent-elles des matériaux objectifs et comportent-elles, dans leur constitution même, une composition de choses très différentes. Mais cette association ne fonctionne que si elle est rendue vivante dans des « opérations actives ». Précisément c'est une telle organisation stabilisée d'éléments, canalisant et structurant des énergies externes et internes, qui, pour Dewey, forme une habitude. On peut

qualifier celle-ci de « schème dynamique » (Garreta, 2002) : elle est en effet un schème opératoire, en donnant à cette expression le sens d'une méthode d'exécution.

CONCLUSION : L'ARROSEUR ARROSÉ ?

Je suis parti du point de vue de Bourdieu selon lequel l'« épistémocentrisme scolastique » est un des principaux obstacles à la compréhension du sens pratique, de la logique de la pratique ou du rapport pratique au monde. J'ai repris son point de vue sur Gadamer : bien qu'il fasse partie de ceux qui ont été des plus sensibles aux spécificités de la raison pratique, celui-ci est resté malgré lui prisonnier de l'intellectualisme, en partie, à mes yeux, parce qu'il ne s'est pas suffisamment dégagé de l'influence « épistémocentrique » du néo-kantisme de sa jeunesse. Tel n'est pas le cas de Dewey dont la philosophie s'est voulue une entreprise de déconstruction systématique de l'intellectualisme et de l'« épistémocentrisme », et de réhabilitation de la « pratique » à l'encontre de la dépréciation constante « de l'action, de l'agir et du faire » par la tradition philosophique. En quoi cette déconstruction converge-t-elle avec celle proposée par Bourdieu lui-même ? À rapprocher les deux auteurs ne risque-t-on pas de commettre un contre-sens ? Kestenbaum considère ainsi que l'on ne peut pas envisager le pragmatisme de Dewey comme une théorie du savoir pratique et du raisonnement pratique. La manière dont « nous sommes, avons et utilisons les choses » dans l'expérience immédiate ne relève ni d'un savoir ni d'un raisonnement (« Nous n'agissons pas à partir d'un raisonnement » (Dewey, 1922 : 139)).

Incontestablement, les points de vue de Bourdieu et de Dewey ne manquent pas de similitudes. Mais on peut se demander si Bourdieu s'est dégagé, autant qu'il le voulait, de l'erreur scolastique de l'« épistémocentrisme »²⁶. Aux yeux du sociologue français, la compréhension et la connaissance pratiques sont une compréhension et une connaissance « par corps », dans lesquelles l'*habitus* joue un rôle fondamental²⁷. « La connaissance par corps » est l'objet du chapitre 4

de *Méditations pascaliennes*. Bourdieu y oppose la compréhension pratique à la compréhension « consciente, savante ». Il lie d'abord la première à l'inclusion matérielle de l'agent dans le monde, et à la disposition d'*habitus* :

Je comprends ce monde [...] *parce qu'il* m'englobe et me comprend : c'est en effet à travers cette inclusion matérielle – souvent inaperçue ou refoulée – et ce qui s'ensuit, c'est-à-dire l'incorporation des structures sociales sous la forme de structures dispositionnelles, de chances objectives sous la forme d'espérances et d'anticipations, que j'acquiers une connaissance et une maîtrise pratiques de l'espace englobant. (Bourdieu, 1997 : 157)

Cette inclusion matérielle dans le monde se fait par « un corps pour qui il y a un monde », un corps précisément mis hors-jeu par la vision intellectualiste. C'est celui-ci qui permet que l'inclusion dans le monde ne soit pas simplement matérielle et spatiale :

Le monde est compréhensible, immédiatement doté de sens, parce que le corps qui, grâce à ses sens et à son cerveau, a la capacité d'être présent à l'extérieur de lui-même, dans le monde, et d'être impressionné et durablement modifié par lui, a été longuement (dès l'origine) exposé à ses régularités. Ayant acquis de ce fait un système de dispositions accordé à ces régularités, il se trouve incliné et apte à les anticiper pratiquement dans des conduites qui engagent une *connaissance par corps* assurant une compréhension pratique du monde tout à fait différente de l'acte intentionnel de déchiffrement conscient que l'on met d'ordinaire sous l'idée de compréhension. Autrement dit, si l'agent a une compréhension immédiate du monde familier, c'est que les structures cognitives qu'il met en œuvre sont le produit de l'incorporation de structures du monde dans lequel il agit, que les instruments de construction qu'il emploie pour connaître le monde sont construits par le monde. Ces principes d'organisation du donné sont construits à partir de l'expérience de

situations fréquemment rencontrées et sont susceptibles d'être révisées et rejetés en cas d'échec répété. (*Ibid.* : 163)

On notera que Bourdieu parle de « connaissance par corps » et qu'il étaye celle-ci sur la formation de « structures dispositionnelles », notamment de « structures cognitives ». L'*habitus* est précisément doté d'un pouvoir de construction et d'organisation de la réalité sociale parce qu'il consiste en « schèmes de perception, d'appréciation et d'action », de « principes de vision et de division » ou encore de schèmes de catégorisation et de classification, qui sont de nature cognitive :

Ces systèmes de schèmes [...] permettent d'opérer des *actes de connaissance pratique*, fondés sur le repérage et la reconnaissance des stimuli conditionnels et conventionnels auxquels ils sont disposés à réagir, et d'engendrer, sans position explicite de fins ni calcul rationnel des moyens, des stratégies adaptées et sans cesse renouvelées, mais dans les limites des contraintes structurales dont ils sont le produit et qui les définissent. (*Ibid.* : 166 ; je souligne)

Bourdieu atténue quelque peu cet accent cognitiviste en lui adjoignant une dimension affective : « Nous apprenons par corps. L'ordre social s'inscrit dans les corps à travers cette confrontation permanente, plus ou moins dramatique, mais qui fait toujours une grande place à l'affectivité et, plus précisément, aux transactions affectives avec l'environnement. » (*Ibid.* : 168-169). Il reconnaît que « rien n'est plus sérieux que l'émotion, qui touche jusqu'au tréfonds des dispositifs organiques » (*ibid.*). Mais il n'y a pas chez lui de véritable explicitation de cette composante affective ou émotionnelle de la compréhension pratique ou du rapport pratique au monde. Ce qui n'est pas le cas chez Dewey, qui souligne la connexion première des émotions et des activités pratiques, et élabore une puissante théorie des émotions (cf. Quéré, 2021). C'est, à ses yeux, la séparation de l'émotionnel et de l'intellectuel qui a nourri le dénigrement traditionnel

du pratique et de la pratique. On ne peut donc pas accéder à la signification de ces derniers sans remédier à ce divorce.

On l'a vu, Dewey n'accepte pas de considérer la compréhension pratique et le rapport pratique au monde comme relevant de la connaissance²⁸. Le rapport pratique au monde est d'abord une affaire de connexions entre subir-agir-subir, donc une affaire d'usage, de jouissance et d'évitement de la souffrance. Il est ensuite un processus de saisie immédiate (sur le mode de l'être et de l'avoir) de qualités diffuses, indissociablement sensorielles et affectives, grâce à des interactivités de l'organisme et de l'environnement ; c'est grâce à des interactions dans ces interactivités que ces qualités apparaissent et sont appréhendées. Il s'agit d'un mode d'expérience pré-cognitif, dans lequel les choses sont « eues », « expérimentées-mais-pas-connues » (Dewey, 1939a : 33). Dans cette expérience prédominent les « valuations » affectives-idéo-motrices produites par le corps dans son entier. En un sens, quand on parle de « connaissance pratique » ou de « connaissance par corps » on cède déjà à l'« épistémocentrisme ». Pour qu'il y ait passage à la connaissance proprement dite, il faut, selon Dewey, que les connexions « opératives » présentes dans l'expérience immédiate soient explicitement constituées en objets de connaissance (qui sont de nature discursive).

Est-ce à dire qu'il n'y a pas vraiment de « connaissance par corps » ? Il convient d'être prudent dans l'usage de cette expression. Le corps est impliqué à la fois dans l'« appréhension » immédiate des choses et dans la modalité cognitive de l'expérience ; mais il l'est différemment. La connaissance proprement dite peut, elle aussi, être considérée comme une « connaissance par corps », notamment parce que toute enquête requiert une alternance de faire et de subir, qui a toujours une dimension corporelle, et l'effectuation d'opérations de nature sensori-motrice et matérielle. En effet l'exercice de la pensée n'est pas coupé de la motricité : « Même dans les opérations abstraites de la pensée, le lien avec l'appareil de la motricité n'est pas entièrement rompu, et

le mécanisme moteur est lui-même relié aux réservoirs d'énergie des systèmes sympathique et endocrinien. » (Dewey, 2005 : 191).

Bourdieu définit le sens pratique comme « ce qui permet d'agir comme il faut [...] sans poser une règle de conduite » (Bourdieu, 1997 : 166), d'engendrer des « pratiques immédiatement ajustées » à un ordre social ou à un champ. Il est ce qui permet de « construire la situation comme un ensemble doté de sens », et de s'y adapter immédiatement. Grâce au sens pratique, et à l'habitus, on « peut concevoir la spontanéité et la créativité sans l'intervention d'une intention créatrice, la finalité sans la visée consciente des fins, la signification en l'absence d'intention signifiante » (*ibid.* : 165). Bourdieu considère « le finalisme » comme une erreur provoquée par la vision scolastique. Le sens pratique se passe en effet de délibération, de calcul et de décision consciente. Grâce aux habitus, il met en œuvre une « intentionnalité pratique, non thétique, qui n'a rien d'une *cogitatio* [...] consciemment orientée vers un *cogitatum* » (*ibid.* : 171-172). Il s'agit d'une intentionnalité latente, ou non consciente, générée par un savoir tacite du corps.

Aux yeux de Dewey, une telle opposition entre deux types d'intentionnalité est encore un héritage de la philosophie traditionnelle de la conscience. Elle recouvre une mauvaise analyse de la composante intentionnelle de l'action du sens pratique. Comme toute action, celle-ci est nécessairement un procès sériel et cumulatif; et elle est toujours orientée; elle se fait dans une direction et tend vers une limite ou une conclusion. De ce fait elle comporte nécessairement une dimension intellectuelle, qui est de nature idéale.

Plutôt que la latence ou la non-conscience, c'est son lien à la sérialité, à la continuité de l'action, à sa tension vers une conclusion et au caractère processuel de son accomplissement, qui caractérise l'intentionnalité pratique. L'intention prend forme et se transforme au fur et à mesure de la progression du cours d'action : « La fin n'est plus un terme ou une limite à atteindre : c'est le processus actif de transformation de la situation existante. » (Dewey, 2014b : 233). Cela

vaut même pour les cas où l'action paraît automatique et irréfléchie. Dewey prend l'exemple des automatismes de personnes bien entraînées dans l'exercice de leur art, tels un acrobate, un joueur de tennis ou de golf, ou même un mathématicien et un artiste (qu'il oppose aux automatismes d'un travailleur à la chaîne):

Chaque réponse motrice spécifique doit être ajustée non seulement au stimulus sensoriel précédent mais aussi à la détermination du stimulus sensoriel à venir, [l'agent] tenant compte du fait qu'il a à effectuer un *cours d'action continu*, guidé par une *fin-en-vue (end-in-view)*, ou un *but (purpose)*. Cette perspective [de l'agent] contrôle chaque *end-in-view* ou chaque but qui est constitutif, sur le plan sensoriel et moteur, de ce qu'il entreprend dans sa totalité. Dans le cas de l'acte automatique étayé sur une routine, la réponse motrice décide aussi du stimulus suivant, puisqu'autrement il n'y aurait pas de continuité de l'action et *a fortiori* pas de production effective d'un résultat, même le plus matériel ou le plus physique. Mais dans l'acte automatique, la continuité impliquée est de la nature d'une chaîne dans laquelle chaque maillon est relié, au sens littéral du terme, à ce qui précède. [...] Une certaine conséquence ultime régle, en tant qu'*end-in-view* [...] la sélection de chaque acte moteur, quelque mécanique que soit l'ajustement impliqué dans la performance.

Maintenant, une *end-in-view*, un but, est présent dans l'expérience sous forme d'une *idée*, et l'idée doit être maintenue tout au long du cours d'action. [...] Les ajustements sensori-moteurs particuliers qui ont lieu dans toutes les formes d'exercice d'une habileté sont, pris un par un, directs ou immédiats. [...] Mais l'ajustement particulier réalisé à chaque étape de l'interactivité continue est placé sous le contrôle supervisant de l'idée qui tient lieu de conséquence ou d'aboutissement futur désiré. (Dewey, 2012b: 261-262)

L'opposition entre une intentionnalité « non thétique » et une intentionnalité consciente ne rend donc pas suffisamment compte de quatre propriétés essentielles de l'action pratique : elle est un cours d'action continu, caractérisé par la sérialité ; l'intention qui la guide est une intention qui prend forme dans un processus (elle se définit au fur et à mesure de l'accomplissement de l'action, en fonction de ses conditions de réalisation) ; elle est exprimée dans et par l'action elle-même, pour autant que celle-ci est guidée par une *end-in-view* ; une *end-in-view* est de l'ordre d'une idée incarnée dans l'action ; loin d'être formulée discursivement, elle a une « qualité immédiate ressentie » (Dewey, 2005 : 152). Ce qui définit en effet « l'être » d'une idée, selon Dewey, c'est son « caractère de prospection et d'anticipation » (Dewey, 1993 : 174). Du fait qu'elle est prospective, une idée donne une direction à une réaction instinctive : elle « est avant tout l'anticipation de quelque chose qui peut arriver : elle marque une possibilité » (*ibid.*). Mais la présence d'une idée est « réalisée par le moyen des sens » (Dewey, 2005 : 285).

On peut ne pas être satisfait par la manière dont Dewey définit la cognition comme un mode propre d'expérience en la liant à l'enquête, qu'elle soit de sens commun ou scientifique. Mais elle a l'avantage d'éviter l'« ensorcellement » souvent provoqué par les substantifs « connaissance », « savoir », « intention », ou par les adjectifs « cognitif », « tacite », « conscient », etc., ou encore l'attribution d'une « transcendance totale » à la connaissance. On peut considérer que, faute d'avoir suffisamment procédé à cette clarification conceptuelle, et d'avoir suffisamment spécifié ce qu'il entend par savoir, connaissance ou compréhension, Bourdieu n'a finalement pas été en mesure d'assurer complètement le dépassement qu'il visait de l'« épistémocentrisme » scolastique.

BIBLIOGRAPHIE

- ARENDRT Hannah (1981), *La Vie de l'esprit*, Paris, Presses universitaires de France.
- BERNSTEIN Richard (2010), *The Pragmatic Turn*, Cambridge, Polity Press.
- BOURDIEU Pierre (1980), *Le Sens pratique*, Paris, Minuit.
- BOURDIEU Pierre (1997), *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil.
- BOUVERESSE Jacques (1991), *Herméneutique et linguistique*, Combas, Éditions de L'éclat.
- CHAUVIRÉ Christiane (1989), *Ludwig Wittgenstein*, Paris, Seuil.
- COMETTI Jean-Pierre (2004), *Ludwig Wittgenstein et la philosophie de la psychologie*, Paris, Presses universitaires de France.
- COMETTI Jean-Pierre (2015), *Le Naturalisme pragmatiste. Expérience, langage et action sociale*. Ms.
- DEWEY John (1920/2014b), *Reconstruction en philosophie*, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (1922), *Human Nature and Conduct*. in *The Middle Works*, vol. 14, éd. Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 1-227.
- DEWEY John (1925/2012a), *Expérience et nature*, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (1927/2010), *Le Public et ses problèmes*, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (1929/2014a), *La Quête de certitude*, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (1931), « Qualitative Thought », in *The Later Works*, vol. 5, éd. Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 243-262.
- DEWEY John (1934/2005), *L'Art comme expérience*, Pau, Publications de l'Université de Pau/Éditions Farrago.
- DEWEY John (1938/1993), *Logique. Théorie de l'enquête*, Paris, Presses universitaires de France.
- DEWEY John (1939a), « Experience, Knowledge and Value: A Rejoinder », in *The Later Works*, vol. 14, éd. Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 3-90.
- DEWEY John (1939b/2011), *Expérience et éducation*, Paris, Armand Colin.
- DEWEY John (2012b), *Unmodern Philosophy and Modern Philosophy*, éd. Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press.
- DEWEY John & James H. TUFTS (1932), *Ethics*, in *John Dewey. The Later Works*, vol. 7, éd. Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 1-462.
- DREON Roberta (2014), « Dewey on Language: Elements for a Non-Dualistic Approach », *European Journal of pragmatism and american philosophy*, VI-2. En ligne : <https://doi.org/10.4000/ejpp.309>.
- DREYFUS Hubert (1980), « Holism and Hermeneutics », *The Review of Metaphysics*, 34 (1), p. 3-23.
- DREYFUS Hubert & Charles TAYLOR (2015), *Retrieving Realism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

- DURKHEIM Émile (1886/1970), « Les études de science sociale », in *La science sociale et l'action*, Paris, Presses universitaires de France, p. 184-214.
- GADAMER Hans-Georg (1960/1996), *Vérité et méthode*, Paris, Seuil.
- GADAMER Hans-Georg (1982), *L'Art de comprendre*, Paris, Aubier.
- GADAMER Hans-Georg (1995), *Langage et vérité*, Paris, Gallimard.
- GARLITZ Dustin (2020), « Durkheim's French Neo-Kantian Social Thought : Epistemology, Sociology of Knowledge, and Morality in the *Elementary Forms of Religious Life* », *Kant Yearbook*, 12 (1), p. 33-56.
- GARRETA Guillaume (2002), « Une régularité sans répétition ? L'habitude comme schème dynamique », in Christiane Chauviré & Albert Ogien (dir.), *La Régularité. Habitude, disposition et savoir-faire dans l'explication de l'action*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons Pratiques », 13), p. 137-160. En ligne : <https://books.openedition.org/editionsehess/10996>.
- GIREL Mathias (2021), *L'Esprit en acte. Psychologie, mythologies et pratique chez les pragmatistes*, Paris, Vrin.
- HABERMAS Jurgen (1987), *Logique des sciences sociales et autres essais*, Paris, Presses universitaires de France.
- HILDEBRAND David (2003), *Beyond Realism and Anti-Realism : John Dewey and the Neopragmatists*, Nashville, Vanderbilt University Press.
- JEANNOT Thomas M. (2001), « A Propaedeutic to the Philosophical Hermeneutics of John Dewey : "Art as Experience" and "Truth and Method" », *The Journal of Speculative Philosophy*, 15 (1), p. 1-13.
- JOAS Hans (2000), *The Genesis of Value*, Chicago, The University of Chicago Press.
- KESTENBAUM Victor (1992), « "Meaning on the Model of Truth" : Dewey and Gadamer on Habit and *Vorurteil* », *The Journal of Speculative Philosophy*, 6 (1), p. 25-66.
- KOSELLECK Reinhart (1997), *L'Expérience de l'histoire*, Paris, Hautes Études, Gallimard, Seuil.
- MADELRIEUX Stéphane (2012), « Expérierer », *Critique*, 787, p. 1012-1013.
- MADELRIEUX Stéphane (2018), *L'Attitude pragmatiste*, mémoire de synthèse présenté en vue de l'obtention de l'HDR de l'ENS de Lyon.
- PUTNAM Hilary (2004), *Ethics without Ontology*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- QUÉRÉ Louis (2017), « Bourdieu y el pragmatismo norteamericano acerca de la creatividad del hábito », *Cuestiones de sociología*, 16. En ligne : <https://doi.org/10.24215/23468904e025>.
- QUÉRÉ Louis (2020), « From Inter-action to Trans-action : Ecologizing the Social Sciences », in Christian Morgner (dir.), *John Dewey and the Notion of Trans-action. A Sociological Reply on Rethinking Relations and Social Processes*, Cham, Palgrave Macmillan, p. 223-252.
- QUÉRÉ Louis (2021), *La Fabrique des émotions*, Paris, Presses universitaires de France.

- RORTY Richard (1993), *Conséquences du pragmatisme*, Paris, Seuil.
- RYAN Alan (1995), *John Dewey and the High Tide of American Liberalism*, New York, W. W. Norton & Co.
- SHUSTERMAN Richard (1994), «Dewey on Experience : Foundation or Reconstruction», *The Philosophical Forum*, XXVI (2), p. 127-148.
- TAYLOR Scott C. (2019), «G. H. Mead's Philosophical Hermeneutics of the Present», *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, XI-2. En ligne : <https://doi.org/10.4000/ejppap.1694>.
- TURNER Stephen (2017), «Durkheim as Neo-kantian Philosopher», in Werner Gephart & David Witte (dir.), *The Sacred and the Law: The Durkheimian Legacy*, Francfort, Vittorio Klostermann, p. 49-69.
- TURNER Stephen (2021), «“Habit is thus the Enormous Flywheel of Society”. Pragmatism, Social Theory and Cognitive Science», in Fausto Caruana & Italo Testa (dir.), *Pragmatist Approaches from Cognitive Science, Neurosciences and Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 320-336.
- WITTGENSTEIN Ludwig (1965), *De la certitude*, Paris, Gallimard.

NOTES

1 Ce texte reprend des éléments d'un article paru dans *The American Sociologist* en 2021 (52 : 798-820). Je remercie mes deux lecteurs anonymes pour leurs remarques et suggestions pertinentes.

2 Cet « épistémocentrisme » est d'ailleurs très répandu en sociologie, vraisemblablement parce que les principaux pères fondateurs de la discipline (Émile Durkheim et Georg Simmel en particulier) ont été fortement influencés par le néo-kantisme. Ainsi Stephen Turner a-t-il qualifié Durkheim de néo-kantien à la française (Turner, 2017 et 2021; cf. aussi Garlitz, 2020). Pour rendre compte des comportements, ou pour expliquer comment l'objectivité est possible, un néo-kantien recherche des présuppositions de l'ordre des idées et des jugements, ou des cadres catégoriels et conceptuels partagés. Son raisonnement est le suivant : « Dans toute action est présupposé quelque chose de conceptuel, et ces présuppositions peuvent être révélées par des arguments "transcendants", qui identifient les conditions conceptuelles uniques requises pour un type particulier de pensée, les pensées étant à leur tour des préconditions pour une sorte spécifique d'action. La prédominance de cette conception a été contemporaine de l'émergence des sciences sociales et leur a été incorporée sous différentes formes, en particulier sous celle du concept de culture défini comme un ensemble de

présuppositions partagées. » (Turner, 2021 : 320-321).

3 La phénoménologie herméneutique est une théorie philosophique de l'herméneutique. Elle ne s'intéresse plus, comme l'herméneutique traditionnelle, aux procédures et méthodes d'interprétation des textes, notamment quand ceux-ci sont obscurs, confus, énigmatiques, fragmentaires, apparemment contradictoires, etc., mais entreprend d'établir l'universalité de la dimension herméneutique de l'expérience humaine, notamment de son historicité, et d'en faire ressortir les conséquences pour les « sciences de l'esprit ». Cependant cette transformation de l'approche herméneutique est encore faite à partir de l'examen de ce qu'implique la compréhension d'un texte obscur ou ambigu, qui reste le parangon de l'expérience herméneutique.

4 Néanmoins, Bernstein considère que Gadamer n'a jamais vraiment explicité le concept de vérité qu'il utilise. Et qu'en définitive ce qu'il entend par vérité « revient à ce qui peut être validé par une communauté d'interprètes à travers des argumentations » (ce qui convient finalement à Bernstein). Bien avant Richard Bernstein, Jürgen Habermas a plaidé pour une intégration de l'herméneutique et du pragmatisme. Mais je ne peux pas reprendre ici les arguments de Habermas sur ce point.

5 A l'opposé, Scott C. Taylor (2019) a récemment proposé de voir en Mead un « philosophe herméneutique », considérant que sa philosophie du temps était la même que celle de Gadamer.

6 Dans un livre récent écrit avec Hubert Dreyfus, *Retrieving Realism*, Charles Taylor tient des propos très deweyens, bien qu'il ignore l'auteur pragmatiste et se réfère plutôt à Heidegger et Wittgenstein. Les deux philosophes opposent notamment un modèle « réaliste » de la connaissance par contact direct, à un modèle « médiationnel » : « Nous sommes en contact direct avec les choses auxquelles nous avons affaire. Dans de tels cas, l'expérience que nous avons de leur traitement (*coping*) est celle d'un flux régulier d'activité habile, répondant au sens que nous avons de la situation. Fait partie de cette expérience un sens du déroulement sans anicroche de notre traitement de la situation. » (Dreyfus & Taylor, 2015 : 47). Ce contact direct, qui confère leurs valeurs aux choses, précède toute saisie neutre de celles-ci. La culture moderne a évidemment privilégié le modèle « médiationnel ».

7 Hubert Dreyfus, spécialiste américain de Heidegger, a critiqué Gadamer sous cet angle : il se rangerait du côté des « cognitivistes », notamment parce que, lorsqu'il définit les préjugés comme des présuppositions implicites, il ne tient pas compte du fait qu'en dessous d'eux il y a un plan de la pratique ordinaire qui est fait d'habiletés, de

capacités et de savoir-faire : « Une grande part de la confusion qui règne dans la littérature actuelle sur l'herméneutique provient du fait que Gadamer, qui prétend développer les implications de la conception de l'herméneutique de Heidegger, n'a jamais pris position sur l'affirmation de ce dernier selon laquelle, sous nos présuppositions et suppositions théoriques (*the Vorsicht*), se trouve un niveau de pratique courante (*un Vorhabe*). Gadamer emploie souvent les bons termes (*the right rhetoric*) [...], mais à certains moments il semble se ranger du côté des cognitivistes tels que Quine. Lorsqu'il décrit la pré-compréhension herméneutique, il parle de *Vorurteil* (préjugé ou pré-jugement), qu'il conçoit en termes de croyance ou de supposition implicites, et non pas de *Vorhabe*. » (Dreyfus, 1980 : 11). Le bon connaisseur de l'œuvre de Dewey qu'est Victor Kestenbaum considère aussi la philosophie gadamérienne de l'expérience comme « un intellectualisme à peine déguisé ». En utilisant une expression de Dewey, on peut dire que Gadamer demeure un « *epistemological philosopher* » (cf. Kestenbaum, 1992).

8 Gadamer rappelle que le substantif *Erlebnis* est dérivé du verbe *Erleben*, qui « veut dire “être encore en vie quand quelque chose arrive” » (Gadamer, 1996 : 78).

9 Selon Gadamer, Husserl a lui aussi fait un usage gnoséologique problématique de ce concept : « Le concept d'*Erlebnis* devient

chez Husserl le titre commun à tous les actes de conscience, dont l'intentionnalité est la constitution essentielle. » (Gadamer, 1996 : 83).

10 Vers la fin de sa vie, Dewey s'est alarmé de la restriction, à l'époque moderne, de l'expérience au vécu, donc à la conscience subjective privée, car il s'est rendu compte que cette restriction rendait incompréhensible son concept d'expérience : « J'ai négligé le fait que [...] "expérience" a été de plus en plus identifié à expérierer au sens psychologique, le psychologique étant considéré comme ce qui est intrinsèquement psychique, mental, privé. J'ai eu beau insister pour dire que le terme "expérience" désigne aussi ce qui est expérieré, cela n'a servi à rien, car j'ai ignoré l'évolution à cause de laquelle, ironiquement, l'usage du mot "expérience" est devenu étrange et incompréhensible. » (Dewey, 2012a : 435, trad. mod.). Sur cette évolution, cf. aussi Koselleck (1997).

11 Le terme « appréhension » a aussi un autre sens. Il désigne alors un état émotionnel, plus précisément une peur légère provoquée par l'incertitude de ce qui peut arriver, ou de ce qui peut résulter de ce que l'on fait.

12 Sur l'usage des néologismes « expérierer », « expérieré », cf. Madelrieux (2012).

13 Dans « Le problème de la conscience historique » (1973), Gadamer rappelle que « la langue est au fondement de tout ce qui constitue l'homme et la société » (Gadamer, 1995 : 111).

14 Cette idée est aussi présente chez Dewey : « Le langage est vraiment la langue maternelle. Elle est informée par le tempérament et les façons de voir et d'interpréter la vie qui sont caractéristiques de la culture d'un groupe social qui se perpétue. » (Dewey, 2005 : 283).

15 Je conserve le terme anglais *sense* pour tenir compte du fait que Dewey fait « un usage idiomatique » de ce terme.

16 Richard Rorty a vivement critiqué la problématique de l'expérience de Dewey et proposé de lui substituer une problématique du discours, dans le sillage du tournant linguistique (cf. Rorty, 1993). La spécification par Dewey des « traits génériques de l'expérience » relèverait encore, selon lui, d'une volonté d'élaborer « un système métaphysique constructif » ou de faire coïncider psychologie et métaphysique. Cette critique de Rorty a été qualifiée d'intellectualiste par David Hildebrand (2003). Pareillement, Richard Shusterman a reproché au néo-pragmatiste américain de céder au « mirage linguistique » ou à l'« idéologie textualiste », et de négliger la dimension sensible de l'expérience, notamment le fait que le corps est une source de signification propre

(Shusterman, 1994 ; cf. aussi Cometti, 2015). Mais il n'y a pas lieu de jouer le langage contre l'expérience, pas plus que l'inverse, car l'usage du langage est partie prenante de l'expérience : il prend place dans les actions et les interactions d'agents qui ont à gérer leurs rapports entre eux et leurs rapports avec l'environnement, et y a une fonction instrumentale. Les conditions de cet usage sont fondamentalement sociales, ce qui signifie, entre autres, qu'elles sont de l'ordre de processus.

17 Jean-Pierre Cometti qualifie de « sophisme herméneutique » l'identification de la compréhension à l'interprétation : « Quiconque se penche sur l'histoire et les développements de l'herméneutique [...] ne peut qu'être frappé par la façon dont ses adeptes ont toujours privilégié, dans leur approche du langage, une *catégorie particulière d'usage*, les usages poétiques notamment, ou les situations de traduction, autrement dit les cas d'*écart*, d'*indétermination* ou d'*ambiguïté*, qui, pour particuliers qu'ils sont, ont fourni la matrice de leurs analyses et de leurs thèses générales. [...] Les usages obscurs ou singuliers, ceux qui se prêtent en effet à une *interprétation*, ne constituent en rien un cas paradigmatique à partir duquel il nous faudrait aborder tous les autres. » (Cometti, 2004 : 49). L'adoption de cette attitude consistant à privilégier ce type d'usage du langage a, selon Cometti, un effet pervers : la généralisation

du soupçon et la propension au scepticisme.

18 On trouve une idée similaire chez Wittgenstein, notamment quand il évoque l'évaluation de l'interprétation d'une pièce musicale : cette évaluation porte sur la justesse de la performance, le critère de la justesse étant alors « la satisfaction que cette exécution [...] nous procure, le fait qu'elle met un terme à la recherche d'autre chose » (Chauviré, 1989 : 176 ; cf. aussi Bouveresse, 1991).

19 Gadamer applique au savoir pratique les propriétés du savoir éthico-politique définies par Aristote : il a une forme réflexive ; il est intériorisé ; et il est globalisant (cf. Habermas, 1987 : 207).

20 Ce terme n'est pas à comprendre au sens de ce qui est vécu subjectivement : « Les existences *sont* immédiatement données dans l'expérience, c'est-à-dire ce qu'est en premier lieu l'expérience. Elles ne sont pas données à l'expérience, mais leur "donnéité" est l'expérience. » (Dewey, 1993 : 626).

21 Pour Dewey, la compréhension n'est évidemment pas une connaissance. On comprend les choses en les étant, en les ayant et en les utilisant, ainsi qu'en étant « eus » et utilisés par elles. Sur la métaphysique deweyenne de l'être et de l'avoir, cf. Kestenbaum (1992).

22 Dewey retrouve là (comme le fera d'ailleurs plus tard Wittgenstein) une intuition de la psychologie de la forme : comprendre c'est saisir une configuration globale, faire apparaître une organisation. Mais il met aussi l'accent sur la composante communicationnelle de la compréhension : « Comprendre revient à anticiper de concert, à opérer une référence croisée, qui, lorsqu'on la prend comme base d'action, donne naissance à un partage dans une entreprise commune et inclusive. » (Dewey, 2012a : 171 ; trad. mod.).

23 Il ne s'agit pas là d'un processus de *re-enactment*, comme l'avait pensé Friedrich Schleiermacher. Gadamer conteste aussi cette idée. Il critique par exemple Emilio Betti, qui fait du processus d'interprétation « l'inversion du processus créateur, une inversion selon laquelle l'interprète doit, sur sa route herméneutique, parcourir en sens inverse la route de la création, qu'il doit, en sa propre intériorité, reproduire par la pensée (*nachdenken*) » (Gadamer, 1982 : 55).

24 Bourdieu dira plus tard la même chose : le sujet de la compréhension pratique du monde « n'est pas nécessairement un "sujet" au sens des philosophies de la conscience, mais plutôt un *habitus*, un système de dispositions » (Bourdieu, 1997 : 157).

25 La théorie des *habitus* de Bourdieu est plus dispositionnaliste, et, en cela, plus proche de Peirce que de Dewey

(cf. Quéré, 2017). Aux yeux de Dewey, parler de disposition peut occulter la force propulsive et l'opérativité de l'habitude, ou son existence sous forme de combinaison d'actes. En effet le terme « disposition » suggère habituellement « quelque chose de latent, de potentiel, quelque chose qui requiert un stimulus positif extérieur pour devenir actif ». Mais on peut continuer à l'utiliser à condition d'y voir une prédisposition, « le fait d'être prêt à agir d'une manière spécifique chaque fois que l'opportunité se présente » (Dewey, 1922 : 31-32).

26 Je ne présenterai pas ici l'avantage de la théorie deweyenne de l'habitude par rapport à la théorie bourdieusienne de l'*habitus*. À ce sujet voir Quéré (2017).

27 Bourdieu reprend souvent les analyses de Merleau-Ponty dans *Phénoménologie de la perception*, qui attribuent notamment un savoir tacite au corps. C'est en effet un tel savoir qui, selon Merleau-Ponty, définit l'habitude : celle-ci n'est pas une connaissance, mais « un savoir qui est dans les mains, qui ne se livre qu'à l'effort corporel » (Merleau-Ponty, 1945 : 168). Cette définition semble identifier le savoir tacite du corps au savoir-faire, opposé à une connaissance consciente de type propositionnel. Mais, dans d'autres passages, Merleau-Ponty abandonne cette référence à un savoir spécifique et parle de « saisie de signification ». Ainsi une habitude motrice est-elle « la saisie d'une signification par le

corps» (*ibid.* : 178). Mais convenons que savoir et saisir une signification sont deux choses très différentes. Comme le notait Wittgenstein dans *De la certitude* (§ 435), « on est souvent ensorcelé par un mot. Par exemple le mot “savoir”. »

28 En un sens sa position rejoint d'ailleurs celle de Husserl, critiquée par Bourdieu au motif qu'elle refuse d'attribuer un caractère cognitif à l'expérience ordinaire (cf. *supra*).

LES AVANTAGES DU PRAGMATISME ENVIRONNEMENTAL

OLIVIER TINLAND

Dans cet article, je me propose de rendre compte de l'émergence d'un pragmatisme environnemental, en réponse aux carences méthodologiques et à l'inefficacité politique de l'éthique environnementale qui s'est érigée sur les deux dogmes du non-anthropocentrisme et de la valeur intrinsèque de la nature. À la faveur d'un changement de paradigme méthodologique, le pragmatisme environnemental prend la forme d'une « philosophie publique », en prise avec les croyances et les valeurs du public concerné par les problèmes écologiques, adoptant un pluralisme métathéorique qui fait prévaloir l'obtention d'un consensus pratique au sein de la communauté environnementale. Après avoir esquissé les principaux enjeux de ce courant philosophique, je présente une position emblématique de celui-ci, celle de Bryan Norton, centrée sur les notions d'« anthropocentrisme faible », de « gestion adaptative » et de « viabilité ». Pour finir, je formule plusieurs objections visant à mettre à l'épreuve la posture « avantageuse » du pragmatisme environnemental et conclus sur certains défis théoriques qui se présentent à lui.

MOTS-CLEFS: PRAGMATISME; ÉCOLOGIE; ÉTHIQUE ENVIRONNEMENTALE; ANTHROPOCENTRISME; VALEUR INTRINSÈQUE.

* Olivier Tinland est maître de conférences à Université Paul Valéry – Montpellier III [olivier.tinland@univ-montp3.fr].

ENJEUX MÉTHODOLOGIQUES ET POLITIQUES DU PRAGMATISME ENVIRONNEMENTAL

Le renouvellement du pragmatisme américain dans les années 1970-2000, corrélatif d'une redécouverte du legs des « pères fondateurs » du pragmatisme classique (Peirce, James, Dewey), s'est accompagné de la mise en œuvre d'approches pragmatistes dans divers domaines de la philosophie et des sciences sociales. En particulier, l'émergence d'un « pragmatisme environnemental » – dont les principaux représentants sont Bryan Norton, Andrew Light, Anthony Weston et Ben Minteer – dans le champ de l'éthique environnementale¹ (ainsi que l'essor d'un « pragmatisme animal » dans celui de l'éthique animale², dont il ne sera pas ici question) a permis d'installer le pragmatisme au cœur des débats contemporains en métaéthique, en éthique appliquée et en philosophie de l'environnement.

ESPOIRS ET DÉSILLUSIONS DE LA « NOUVELLE ÉTHIQUE » ENVIRONNEMENTALE

Une telle émergence est liée avant tout à un constat d'échec concernant les premières formes d'éthique environnementale. Celle-ci est née officiellement à la fin des années 1970, suite à la prise de conscience de la gravité croissante d'un certain nombre de problèmes liés à la préservation de l'intégrité de l'environnement naturel, dans le contexte global de ce que l'on nomme désormais « l'anthropocène » : pollution industrielle et agricole des sols, des eaux et de l'air, érosion accélérée de la biodiversité, dégradation massive des écosystèmes, réchauffement climatique, sans oublier les menaces identifiées dès les années 1950, en particulier la croissance exponentielle et potentiellement incontrôlable de la technologie moderne, ainsi qu'une possible annihilation totale de l'humanité par l'apocalypse nucléaire³. Symbolisée par la création de la revue *Environmental Ethics* en 1978, la « nouvelle éthique⁴ » environnementale s'est proposée de réfléchir aux conditions d'une extension du champ d'application des normes, des valeurs et des obligations morales aux êtres vivants non-humains (animaux,

plantes), aux espèces regroupant ces êtres vivants, aux diverses composantes de l'environnement naturel, ainsi qu'à un tel environnement envisagé à diverses échelles comme une totalité complexe d'éléments interdépendants (territoires, écosystèmes, « biosphère », planète Terre ou « Gaïa »).

Les grandes éthiques classiques, et plus largement les traditions culturelles dans lesquelles elles s'enracinent, ont fait l'objet d'un examen critique en vue de déterminer dans quelle mesure elles pouvaient faire droit à une « considérabilité morale » des entités naturelles non humaines⁵ : le diagnostic largement partagé par les principaux représentants de l'éthique environnementale est que de telles éthiques (en particulier les éthiques d'inspiration kantienne et utilitariste), taillées sur mesure pour les individus humains, sont inappropriées dès lors qu'il s'agit de prendre en considération des entités non-humaines, a fortiori quand ces entités ne remplissent pas les critères ontologiques traditionnels de l'individuation (espèces, écosystèmes)⁶. En particulier, il leur a été reproché 1) de s'adosser à des présupposés anthropocentriques qui conduisent à assimiler la considérabilité morale à une forme d'« exception humaine⁷ » ; 2) de n'accorder aux entités non-humaines qu'une valeur « instrumentale » ou relative (ce que Kant appelle un « prix »), par contraste avec la « valeur intrinsèque » ou absolue (ce que Kant nomme la « dignité ») de l'être humain⁸ ; 3) de reposer sur une ontologie individualiste qui interdit par avance toute prise en considération de la valeur morale d'entités non-individuelles ; 4) de s'appuyer sur une conception logocentrique des critères d'évaluation morale qui renforce le dualisme entre les « personnes » humaines (douées de raison) et les « choses » non-humaines (privées de raison) ; 5) d'adopter une perspective abstraite et décontextualisée, focalisée sur la seule forme universelle de nos maximes, indifférente à la matérialité des contextes empiriques (sociaux et naturels) de nos évaluations ; 6) de faire fond sur certains engagements métaphysiques centraux de la tradition occidentale, hérités pour une large part du judéo-christianisme avant d'être sécularisés par la philosophie, la politique, la science et la technique modernes⁹,

qui accentuent la distance entre l'homme et le reste de la nature, au point de considérer l'humanité comme « un empire dans un empire » : conception linéaire et eschatologique du temps historique, dualisme ontologique de l'âme et du corps, dualisme éthico-juridique des personnes et des choses, « enchantement » de la nature humaine corrélatif du « désenchantement » d'une nature ramenée au mécanisme des corps matériels, etc.

La conséquence d'un tel diagnostic (ici résumé à grands traits) est la remise en cause d'un certain nombre de présupposés de la culture occidentale, en vue de faire émerger une éthique *non-anthropocentrique*, taillée sur mesure pour expliciter les coordonnées axiologiques du rapport de l'homme à ce qui ne peut plus être proprement nommé son « environnement » naturel. La tradition occidentale n'est plus considérée comme une ressource incontournable pour affronter les problèmes écologiques : désormais, elle « fait elle-même partie du problème » (Afeissa, 2007b : 9). L'éthique environnementale ne saurait donc être entendue, à l'instar de la bioéthique ou de l'éthique économique, comme une simple « éthique appliquée ou sectorielle » définie dans le cadre d'un « extensionnisme éthique » (Light, 2005 : 342) – ce qui reviendrait à supposer qu'elle se contente d'étendre ou d'appliquer les paradigmes moraux en vigueur à de nouveaux champs spécifiques –, mais comme une éthique d'un nouveau genre, qui implique la mise en œuvre d'un questionnement « métaéthique » radical sur le matériau conceptuel, le champ d'extension et les critères méthodologiques de l'éthique philosophique (Afeissa, 2007b : 9). Positionnée en rupture avec les présupposés culturels des éthiques classiques, la nouvelle éthique environnementale sera *révolutionnaire* ou ne sera pas.

Suite aux publications pionnières de Richard Routley et de Kenneth Goodpaster¹⁰, l'éthique environnementale anglophone s'est pour l'essentiel structurée selon deux axes principaux. En premier lieu, par opposition à l'anthropocentrisme des éthiques classiques de la modernité, ses principaux représentants (Routley, Naess,

Taylor, Rolston III, Callicott...) ont souscrit à un postulat *non-anthropocentrique* afin d'opérer – moyennant une révision du cadre conceptuel des éthiques classiques – un élargissement de la « considérabilité morale » au-delà des seuls êtres humains : un tel postulat a pu prendre soit une forme « biocentrique », centrée sur les individualités vivantes entendues comme des « centres téléologiques de vie¹¹ », soit une forme « écocentrique », centrée sur ce qu'Aldo Leopold appelait des « communautés biotiques¹² ». En second lieu, elle a fait de l'idée d'une *valeur intrinsèque de la nature* son dogme fondamental : l'opposition à l'anthropocentrisme constitue la condition *sine qua non* de toute éthique environnementale digne de ce nom, c'est-à-dire de toute éthique visant à développer un rapport normatif à la nature qui ne relève pas de l'instrumentalisation, de la domination ou de la marchandisation, mais du *respect* de la valeur des êtres naturels. La nature ne vaut pas par rapport aux intérêts humains (en particulier par rapport aux intérêts économiques), mais elle vaut en et pour elle-même, en fonction de ses caractéristiques propres. Comme l'illustre le fameux cas (rapporté par le biologiste Edwin P. Pister) du *Cyprinodon diabolis*, qui doit être protégé contre les atteintes à l'intégrité de son milieu de vie même s'il « ne sert à rien » du point de vue humain¹³, les entités naturelles doivent être évaluées sur le plan moral indépendamment du « chauvinisme humain » (Routley, 2007 : 39), comme des entités dignes de persévérer dans l'existence et d'être protégées par les hommes.

Un tel positionnement philosophique (non-anthropocentrisme, respect de la valeur intrinsèque de la nature) a permis aux représentants de l'éthique environnementale de construire une identité disciplinaire forte dans le cadre plus global de ce que l'on nomme désormais les « humanités environnementales ». Un champ théorique de discussion relativement homogène et dynamique s'est constitué, avec ses grandes problématiques transversales (individualisme/holisme, biocentrisme/écocentrisme, monisme/pluralisme moral...) et ses figures désormais emblématiques. Mais, en dépit de l'éclosion de ce champ nouveau, en dépit de l'apparition de revues spécialisées de

qualité et d'ouvrages de référence, le bilan général est plutôt décevant : de fait, l'éthique environnementale n'a pas su répondre au défi qui était le sien depuis sa naissance, à savoir proposer des outils théoriques à même de répondre aux grands problèmes écologiques et de susciter des changements d'attitude sur le plan individuel (éthique) et collectif (politique)¹⁴. Face à l'urgence de la catastrophe écologique, les éthiciens de l'environnement ont donné l'impression de s'enfermer dans de stériles querelles théoriques dont la subtilité scolastique rivaliserait sans peine avec les disputes médiévales sur la Trinité ou le sexe des anges. Le pays même qui a donné le jour à cette forme d'éthique, les États-Unis, est aussi celui qui s'est distingué durant les dernières décennies par une politique environnementale souvent calamiteuse, bradant sans état d'âme un héritage riche de promesses en matière de gestion des ressources naturelles (incarné par les figures pionnières de John Muir et Aldo Leopold). Ce constat cruel vaut aveu d'impuissance pour une éthique qui s'est nourrie de la culture américaine, mais qui peine à la transformer en retour.

Empêtrée dans ses querelles métaphysiques et métaéthiques (faut-il penser l'homme comme un individu isolé ou comme le maillon d'un vaste réseau ontologique du vivant¹⁵? Comment penser la valeur intrinsèque d'un être naturel depuis la perspective extrinsèque d'un sujet évaluateur? Comment justifier le non-anthropocentrisme d'un point de vue humain? Comment soumettre les écosystèmes à une évaluation morale? etc.), l'éthique environnementale s'est peu à peu coupée des intuitions morales du grand public¹⁶ et a finalement (sans forcément l'assumer) renoncé à peser sur les décisions politiques en matière environnementale. L'intransigeance sur les postulats fondamentaux est allée de pair avec une remarquable incapacité à s'adapter aux contextes réels de discussion sur les enjeux écologiques : absorbée par ses querelles théoriques internes, l'éthique environnementale en a oublié d'être « pratique » et « publique », donc d'orienter sa réflexion sur l'action humaine et sur la transformation de la réalité conformément à des représentations, des normes et des valeurs (relativement) partagées. Sa posture « révolutionnaire¹⁷ » l'a

empêchée d'apercevoir les avantages d'un réformisme moral qui soit en prise avec les croyances et les valeurs des citoyens concernés par les problèmes écologiques¹⁸.

POUR UNE « PHILOSOPHIE PUBLIQUE » DE L'ENVIRONNEMENT

Le pragmatisme environnemental est né dans les années 1980-1990 en réaction à ce constat d'incapacité d'exercer une influence tangible sur les débats publics en écologie : « les débats *intra muros* entre les philosophes de l'environnement, bien qu'intéressants, stimulants et complexes, semblent n'avoir aucun impact réel sur les délibérations des scientifiques, des militants et des décideurs en matière environnementale. » (Light & Katz, 1996b : 1). Pour remédier à cette situation, « l'éthique environnementale ne peut pas rester engluée dans des débats théoriques au long cours afin d'atteindre la certitude philosophique » (*ibid.* : 2) : la quête de certitude théorique, typique d'une attitude scientiste ou métaphysique, doit être reléguée au second plan, au profit de la visée d'un *consensus pratique* entre les différents protagonistes de la délibération publique sur les problèmes écologiques (scientifiques, militants, décideurs économiques et politiques). L'élaboration d'une méthodologie pragmatiste en éthique environnementale suppose donc, en premier lieu, le rejet du « dogmatisme méthodologique et théorique » prédominant qui tient qu'« une éthique environnementale adéquate et viable doit souscrire au non-anthropocentrisme, au holisme, au monisme moral, voire peut-être à un engagement en faveur d'une certaine forme de valeur intrinsèque » (*ibid.*). La critique pragmatiste des dogmes de l'environnementalisme¹⁹ implique le rejet de cette « vision unifiée » (Light & Katz, 1996b : 3) qui, de fait, empêche cette discipline encore jeune de se développer sous une forme dynamique et pluraliste, propice à l'expérimentation théorique et à l'émergence d'une pluralité de conceptions différentes. L'éthique environnementale a besoin d'émulation, non de fondation.

Le rejet de la recherche dogmatique de l'unanimité théorique sur les principes de l'éthique environnementale au nom de l'obtention d'un consensus pratique suppose de faire droit à une forme de *pluralisme*, par opposition au monisme moral des éthiciens dogmatiques de l'environnement²⁰, censé intégrer l'immense diversité des entités concernées et des contextes d'action dans un « unique schéma d'évaluation » (Light, 2009 : 215). Il s'agit plus particulièrement de faire valoir un pluralisme *métathéorique*, par quoi il faut entendre l'hypothèse selon laquelle des « théories éthiques divergentes » peuvent « travailler ensemble au sein d'un seul et même projet moral » (Light & Katz, 1996b : 4) : le pragmatisme environnemental prend ainsi la forme d'une « philosophie environnementale pluraliste » mobilisant « un groupe de concepts liés entre eux et entrelacés, plutôt qu'une conception unique » (*ibid.* : 5). Entendu comme une « philosophie publique » (Light, 2005 : 341), en prise avec les débats publics et avec les intuitions morales des publics concernés, ce nouveau type de pragmatisme consiste donc moins à ériger de nouveaux dogmes, ou à s'enquérir d'une « nouvelle et unique fondation de la considération morale directe des entités naturelles non-humaines » (*ibid.* : 342), qu'à proposer une nouvelle *méthode* de résolution des problèmes pratiques (on parlera alors de « pragmatisme méthodologique »), comparable au fameux « corridor d'hôtel » de William James²¹. L'éthicien environnemental doit descendre de sa tour d'ivoire (ou sortir de sa salle de colloque) et se tenir de plain-pied avec la « communauté environnementale » (Light, 2005 : 344), s'astreindre à prendre appui sur les problèmes directement liés à cette communauté et opérer la « traduction morale » (*ibid.* : 345) des intérêts des environmentalistes dans le cadre (aussi large que possible) des intuitions morales du grand public, notamment en proposant des « catégories intermédiaires » à même d'étayer une « casuistique rationnelle » adaptable à « une grande variété de situations concrètes²² ». Cela suppose notamment de s'interroger sur la possibilité de traduire des positions non-anthropocentriques (celles des éthiciens « dogmatiques » de l'environnement) dans les intuitions massivement anthropocentriques (plutôt orientées vers le sort des générations futures d'êtres humains) du public non-académique et des

acteurs de la gestion des ressources naturelles²³ : une argumentation non-anthropocentriste peut-elle modifier en profondeur les attitudes morales du grand public en faveur de la cause écologiste (Light, 2005 : 345) ?

Par contraste avec le fondationalisme abstrait des éthiciens dogmatiques de l'environnement, le philosophe pragmatiste fait porter l'attention non vers l'amont, mais vers l'aval de ses théories²⁴ :

Une description fidèle du travail du philosophe pragmatiste est qu'il mène des recherches sur des problèmes qui intéressent sa communauté (considérée comme une communauté d'enquêteurs), puis articule les recommandations politiques de cette communauté sur ces problèmes avec ceux qui sont extérieurs à sa communauté, c'est-à-dire avec le grand public. (Light, 2005 : 345)

Il ne s'agit donc pas ici de restaurer, par un stérile jeu de bascule, les dogmes de l'anthropocentrisme théorique contre ceux du non-anthropocentrisme²⁵, mais d'assumer la « tâche publique » (Light, 2005 : 346) consistant à s'interroger sur les moyens pratiques de motiver philosophiquement, dans un cadre interdisciplinaire, une politique publique de résolution des problèmes écologiques : l'avantage du pragmatisme environnemental tiendrait non à la supériorité intrinsèque de sa doctrine théorique, mais à une « méthodologie » pluraliste plus adaptée aux enjeux pratiques (et à l'urgence) de la politique environnementale. Pour peu que s'établisse un consensus minimal des philosophes environnementaux sur les fins à réaliser, la question de la fondation en raison de la valeur intrinsèque de la nature ou de l'établissement sur le long terme d'une « vision du monde » radicalement nouvelle²⁶ devra être reléguée au second plan pour laisser la place à la question des moyens les plus adaptés pour susciter à court terme une motivation politique du grand public par l'intermédiaire d'une traduction morale des arguments jugés les plus « séduisants » (Light, 2005 : 346), donc les plus efficaces car les plus en prise avec ses

représentations et ses valeurs communes. Voyons à présent à quoi pourrait ressembler une position pragmatiste cohérente en éthique environnementale.

LES AVANTAGES DU PRAGMATISME EN ÉTHIQUE ENVIRONNEMENTALE

UN CHANGEMENT DE PARADIGME MÉTHODOLOGIQUE

Comme l'indique le titre de son premier ouvrage de philosophie de l'environnement, *Toward Unity Among Environmentalists* (1991), l'objectif de Bryan G. Norton – qui est le premier et le plus important représentant officiel du pragmatisme environnemental – est d'opérer une unification du champ théorique des spécialistes de l'environnement, en particulier d'initier une « convergence » vers un but commun à atteindre, en vue de proposer une « conception unifiée et intégrée de la gestion environnementale » (*ibid.* : ix) capable de faire face aux grands défis écologiques contemporains. Face à la situation « babélienne » des discussions sur l'environnement, il incombe d'adopter une approche « pragmatique au sens large » (*ibid.* : x), consistant à replacer la *sémantique* des concepts²⁷ sur le terrain *pragmatique* des contextes d'action :

Je conçois le pragmatisme non pas comme un ensemble de principes métaphysiques, mais comme une méthode. Cette méthode trouve son départ dans l'idée que, en un sens important, les actions sont plus fondamentales que les mots et que les mots tirent leur signification des actions auxquelles ils sont associés. Les concepts sont donc considérés comme des outils de compréhension, mais des outils qui fonctionnent de manière optimale dans le contexte de l'action. (Norton, 1991 : x)

Un premier engagement pragmatiste consiste à aborder les questions relatives au sens des mots et des concepts dans des situations

problématiques concrètes, en prise avec les discours des acteurs engagés dans la résolution de ces problèmes. Il s'agit donc de prendre ses distances avec une forme de discours théorique exagérément abstraite, coupée des contextes pratiques, enfermée dans des débats purement scolastiques (et monodisciplinaires), déconnectée des objectifs pratiques à réaliser. La perspective pragmatiste consiste ici à adopter une « attitude expérimentale », y compris s'agissant des « idées philosophiques » (Norton, 2004 : 9). Norton est d'accord avec les éthiciens dogmatiques de l'environnement pour estimer que « l'éthique environnementale a besoin d'une révolution » : cependant, cette révolution ne consistera pas à s'enfermer dans des dogmes opposés à la tradition occidentale, mais à sortir de « l'adolescence » pour parvenir à la « maturité » intellectuelle, qui consiste dans une redéfinition de son cadre théorique (Norton, 1992 : 224). Il s'agira donc de proposer « une nouvelle vision du monde, postcartésienne », centrée non pas sur la « protection de l'indépendance conceptuelle sous la forme de concepts spécifiquement philosophiques tels que “non-anthropocentrisme” ou “non-instrumentalisme” », mais sur une remise en cause des frontières disciplinaires en vue de jeter les bases d'un « débat post-disciplinaire » à même d'affronter la complexité des problèmes écologiques (*ibid.*)²⁸. Si rupture il y a, elle doit donc s'instaurer non avec les *thèses* de la tradition, mais avec ses *paradigmes méthodologiques*, que l'on retrouve jusque chez les prétendus révolutionnaires de l'éthique environnementale dogmatique (qui demeurent conservateurs sur le plan méthodologique).

En particulier, dans le sillage du pragmatisme classique, il est opportun de distinguer entre deux conceptions de la vérité (*conform/transform theories of truth*), celle de la vérité comme « conformité » (entre un énoncé et une réalité extérieure qui lui préexiste) et celle de la vérité comme « transformation » (d'une situation problématique incertaine et « instable » en une situation épistémique plus « stable ») (Norton, 2004 : 92)²⁹. Si l'on adopte la première conception (comme le font les éthiciens dogmatiques de l'environnement), on sera tenté d'apporter des « solutions métaphysiques au problème de la

justification de [ses] buts», par exemple d'élaborer une théorie métaphysique de la valeur intrinsèque pour donner des bases solides à la «pyramide» de la doctrine éthique, au risque de sombrer dans des «problèmes métaphysiques et épistémologiques insolubles» (*ibid.*: 93). Au contraire, l'adoption de la seconde conception permet d'éloigner le «radeau³⁰» pragmatiste des récifs de la métaphysique dogmatique et de faire valoir une «méthode autoréflexive» qui soit en prise avec l'évolution constante de nos observations empiriques, de nos capacités d'apprentissage et de notre manière d'envisager la «*praxis* d'une existence viable (*sustainable*) dans des sociétés contemporaines technologiquement avancées et socialement fragiles» (Norton, 2004: 93). Ainsi conçue, «la vérité objective est une question de justification de nos buts et de nos décisions politiques au sein d'une communauté d'enquêteurs [...] et non pas une question de correspondance à une réalité externe» (*ibid.*): il ne s'agit plus d'apporter des fondations métaphysiques à la théorie morale, ni de chercher à atteindre une correspondance définitive avec une réalité extérieure, mais d'envisager des problèmes épistémologiques de justification dans un cadre expérimental, interdisciplinaire et multi-acteurs qui suppose de dépasser la dichotomie des faits et des valeurs en réinscrivant la signification des faits dans un contexte d'actions orientées vers des buts susceptibles d'être révisés en fonction des apprentissages empiriques (*ibid.*: 94)³¹.

Cela suppose de ne pas s'en tenir à une alternative stricte entre ce que Peirce, s'inspirant de la scolastique médiévale, nommait la *logica docens* (la logique formalisée et explicite des logiciens) et la *logica utens* (la logique informelle et implicite des hommes ordinaires)³². Tandis que la première – qui présuppose une conception fixiste de la vérité comme conformité, ainsi qu'un idéal de neutralité axiologique et de justification ultime – est adaptée au contexte académique de la recherche scientifique, la seconde – qui présuppose une conception dynamique de la vérité comme transformation, fait droit à l'expression pluraliste des valeurs et peut renoncer à la quête de justification ultime quand elle conduit à l'inaction – doit être privilégiée

pour encadrer les pratiques de « gestion adaptative » de l'environnement (Norton, 2004 : 95-96). L'adoption de cette logique adaptée aux conditions de la *praxis* écologique ne conduit pas nécessairement à assumer une position antiréaliste et relativiste à l'égard de nos prétentions épistémiques : elle est compatible avec une forme de « réalisme non figuratif (*unrepresentative realism*) » consistant à accepter l'indépendance du monde extérieur et l'applicabilité universelle des théories scientifiques à ce monde, sans pour autant souscrire à une théorie de la vérité comme correspondance établissant une corrélation terme à terme entre nos énoncés scientifiques et les faits empiriques³³. Il est donc possible d'assumer une forme de réalisme scientifique sans céder au dogmatisme rigide des querelles académiques : une philosophie pragmatiste de l'environnement s'adosse à une *logique de la pratique* qui n'incline pas à l'irrationalisme, mais à une conception dynamique et pluraliste de l'enquête sur les critères de décision politique. Une telle conception de la logique de la gestion environnementale implique, de manière autoréflexive, la justification épistémologique de la protection des écosystèmes (conçus comme des sources indispensables d'expériences et d'apprentissages : détruire un écosystème équivaut alors à l'incendie d'une bibliothèque) et de la préservation des conditions futures d'existence de la communauté des enquêteurs (donc de l'avenir des générations futures).

Selon Norton, les pragmatistes environnementaux se singularisent par rapport aux éthiciens dogmatiques de l'environnement dans la mesure où ils

doutent de l'efficacité des principes et des théories générales et englobantes, tendent vers une approche pluraliste des valeurs environnementales. Selon cette approche, les idées et principes éthiques pour résoudre les problèmes pratiques sont considérés non pas comme des principes *a priori* qui renforcent le consensus, mais comme des moyens utiles de reconnaître des caractéristiques similaires dans divers cas – comme des outils utiles, en

d'autres mots, pour contribuer au développement d'une solution des dilemmes moraux. (Norton, 1991: 199)

Dans le sillage de James et Dewey, l'orientation « pragmatiste » consiste ici à refuser l'*intellectualisme* de ceux qui se réfèrent à des valeurs ou à des principes absolus³⁴ : dans une optique *pluraliste*, faisant droit à une diversité d'approches complémentaires, il s'agit d'envisager les théories éthiques non comme des systèmes de principes *a priori* et rigides, mais comme des outils permettant d'analyser des situations problématiques. Il ne s'agit donc pas de proposer simplement une « philosophie appliquée », qui se contenterait de déduire certaines conséquences pratiques de principes théoriques préalablement dégagés, mais d'élaborer une « philosophie pratique », qui prend son départ dans l'expérience pratique, concrète, sociale, des enjeux de préservation écologique et des conflits à ce sujet (liés notamment au pluralisme des valeurs qui caractérise les sociétés contemporaines), pour en faire émerger certains engagements théoriques communs à même d'étayer des projets visant à assurer la « viabilité forte » des ressources écologiques par une « gestion adaptative » des écosystèmes.

Contre le monisme théorique de l'*intellectualisme*, il faut faire droit à une forme de *pluralisme* théorique combinant des approches différentes au service de la résolution de problèmes pratiques communs : l'éthique environnementale pragmatiste mettra au second plan les grandes divergences théoriques (notamment métaphysiques) pour mettre en évidence les possibles convergences pratiques des diverses tentatives de protéger la nature des conséquences néfastes de l'action humaine. Le diagnostic de Norton est que les deux pôles de l'action environnementale, la connaissance scientifique et la décision politique, constituent des « tours » séparées qui ont du mal à entrer en relation³⁵ : la philosophie de l'environnement doit donc introduire des procédures pragmatiques permettant de rapprocher ces deux pôles en insistant sur la communauté des procédures d'enquête empirique qui peuvent les caractériser. Il convient de s'éloigner d'une représentation trop tranchée séparant la « Théorie » de la « Pratique », au profit d'une

« gestion adaptative », c'est-à-dire de pratiques théoriques basées sur des « processus auto-correcteurs » dans le discours public, que ces processus soient de nature cognitive ou évaluative. La désabsolutisation des principes et des valeurs doit permettre leur réinscription dans des procédures concrètes à l'œuvre dans la science comme dans la politique. Ce correctif pragmatiste apporté à l'éthique environnementale doit permettre de rapprocher les deux bords de la connaissance et de l'action, moyennant le renoncement à chercher à tout prix des valeurs absolues dans la nature. Cela passe donc par un réexamen critique de la notion d'*anthropocentrisme*, envisagée de façon trop caricaturale (à la façon d'un « *straw man* ») et trop vite congédiée au profit d'approches non-anthropocentriques dont les fondations demeurent fragiles et sujettes à caution.

L'ANTHROPOCENTRISME ÉLARGI ET L'« HYPOTHÈSE DE CONVERGENCE »

Contrairement à la plupart des autres théoriciens de ce domaine, Norton n'estime pas que le « caractère distinctif³⁶ » de l'éthique environnementale consiste à embrasser les deux dogmes du non-anthropocentrisme et de la valeur intrinsèque de la nature. En premier lieu, le postulat qu'il entend remettre en cause est que « la question du caractère distinctif de l'éthique environnementale est tenue pour équivalente à celle de son rejet de l'anthropocentrisme » (Norton, 2007 : 250) : face aux difficultés des éthiques non-anthropocentriques, est-il possible d'envisager une forme d'anthropocentrisme qui soit compatible avec les réquisits spécifiques d'une éthique de l'environnement ? L'opposition de l'anthropocentrisme et du non-anthropocentrisme, volontiers dramatisée par des penseurs comme Arne Naess, Holmes Rolston III et John Baird Callicott, demande à être interrogée, analysée en ses présupposés. Qu'entend-on au juste quand on oppose ces deux termes ? Et cette opposition se traduit-elle vraiment par des différences dans la pratique³⁷ ?

Selon Norton, il y a une « ambigüité fondamentale » liée au terme d'anthropocentrisme (Norton, 2007 : 252) : l'anthropocentrisme consisterait 1) à soutenir, dans une lignée kantienne, que l'homme est le « seul lieu de valeur intrinsèque » (*ibid.* : 253) et 2) à assigner une valeur instrumentale à toute autre chose, compte tenu de la fonction que cette chose remplit pour satisfaire des « intérêts humains ». Mais qu'entend-on ici par « intérêt humain » ? Tel est le lieu de l'indétermination sémantique, qu'il s'agit de dissiper afin de préciser les termes du débat. Avoir un intérêt, c'est vouloir satisfaire une ou des préférences. Mais une préférence peut être de deux types : 1) ce peut être une « préférence sentie », c'est-à-dire « tout désir ou tout besoin d'un individu humain qui peut être assouvi par l'individu concerné, au moins de façon temporaire, et au moyen d'un certain type d'expérience » (*ibid.* : 254), donc une préférence immédiate, spontanée, irréfléchie ; 2) ce peut être une « préférence réfléchie », c'est-à-dire « tout désir ou tout besoin qu'un individu pourrait être amené à exprimer après mûre réflexion », donc une préférence qui s'établit par la médiation d'un examen réflexif de la compatibilité de cette préférence avec une « vision du monde rationnelle » (nourrie par des théories scientifiques ou des modèles métaphysiques) et des « idéaux esthétiques et moraux rationnellement justifiés » (*ibid.*). Envisager l'anthropocentrisme comme la soumission de la valeur des choses à des préférences « senties », cela revient à définir un « anthropocentrisme fort », dogmatique et préalable à toute réflexion critique, tandis que la soumission d'une telle valeur à des préférences « réfléchies » permettra de définir un « anthropocentrisme faible », faillibiliste, ouvert à la critique, à l'examen rationnel et à la confrontation intersubjective des perspectives. Cette dernière version de l'anthropocentrisme permet de déterminer le degré de rationalité d'une préférence en évaluant (dans une perspective non pas fondationaliste mais cohérentiste) sa compatibilité avec un réseau plus vaste de théories et d'idéaux soumis à des contraintes rationnelles. Elle fait droit à une conception continuiste et dynamique des valeurs, à l'idée que nos valeurs ne sont pas données une fois pour toutes mais sont susceptibles d'être formées, transformées et réformées. Telle est la voie que Norton entend emprunter

afin de susciter une convergence des démarches environnementales vers des objectifs pratiques communs.

L'anthropocentrisme faible, ou « élargi » (Norton, 2005 : 100), ainsi défini permet :

1) de « justifier la pertinence » d'une vision du monde mettant en exergue la relation étroite entre l'homme et la nature, ainsi que des « attitudes humaines idéales » permettant de « vivre en harmonie avec la nature » (Norton, 2007 : 256), donc de définir un cadre général cohérent permettant de critiquer les préférences senties ou irréfléchies. Le fait de ne pas s'en tenir à des préférences factuelles mais d'intégrer des préférences *contrefactuelles* (soumises à la réflexion rationnelle) permet de déployer un authentique horizon éthique à propos des questions environnementales ;

2) de mettre en évidence l'importance des expériences d'objets naturels qui étayent la « formation des valeurs » : la nature n'est plus là uniquement pour satisfaire les préférences primaires des hommes (selon une conception étroite de la « ressource »), mais elle est « une source importante d'inspiration en tant que formatrice de valeur » (*ibid.* : 257). Loin d'être figée dans l'hypostase métaphysique d'une valeur absolue et fixe (qui est présupposée par le dogme de la « valeur intrinsèque »), elle inspire à l'homme une « valeur transformative³⁸ », susceptible de modifier ses préférences par référence à un idéal supérieur et rationnellement étayé. Elle permet d'opérer une remise en cause de ces préférences et de susciter une pluralité de valeurs intégrées dans un *continuum* axiologique qui permet d'aller des préférences les plus immédiates jusqu'à des valeurs esthétiques, morales ou spirituelles qui auront fait l'objet d'une élaboration plus poussée.

Il est donc possible d'intégrer à cette version de l'anthropocentrisme des conceptions plus larges de ce que l'on considère comme un intérêt humain, c'est-à-dire des formes d'utilité qui n'impliquent pas forcément (comme dans les versions caricaturales qu'en proposent les

non-anthropocentristes) la consommation et la destruction « irréflechies » de la nature (incarnées par l'argument du « dernier homme » de David Routley, 2007 : 40 *sq.*) : certaines formes d'utilité requièrent au contraire la conservation et la protection de la nature, laquelle peut rendre des « services écologiques (ou écosystémiques)³⁹ » aux hommes dans la mesure où son intégrité est préservée. Plus largement, le concept d'intérêt renvoie à divers ordres d'évaluation, qui ne sont pas tous économiques : on peut prendre un intérêt scientifique à la nature, mais aussi un intérêt esthétique, moral ou spirituel (comme l'ont souligné des auteurs comme Rousseau, Emerson ou Thoreau), intérêts qui supposent de mettre à distance le seul intérêt consumériste et qui débouchent sur des valeurs instrumentales pleinement compatibles avec des programmes de protection de la nature. Il ne s'agit donc pas d'opposer de manière tranchée l'intérêt humain à une nature vierge (*Wilderness*) et valant par elle-même, mais d'opérer un travail critique sur les différentes formes de valorisation instrumentale que nous pouvons opérer sur la nature, et à partir d'elle. Plus on prendra conscience de la diversité des intérêts humains, plus la différence entre anthropocentrisme et non-anthropocentrisme s'estompera, pour donner lieu à des convergences sur le plan pratique.

À partir de ses prémisses pragmatistes, Norton s'interroge alors sur la portée *pratique* de sa conception : il définit une « hypothèse de convergence » (Norton, 1991 : 237 *sq.*) – qui n'est pas sans rappeler celle de Peirce – permettant d'unir les tenants de la valeur intrinsèque et les partisans de l'anthropocentrisme faible au moyen de valeurs et d'objectifs communs. Une telle convergence doit permettre d'élaborer un front uni des écologistes et de rendre possible des prises de décision concrètes. S'appuyant sur l'idée pragmatiste, chère à William James, selon laquelle deux idées nominalement différentes ne produisent pas forcément de différence en pratique, elle permet d'intégrer des modèles théoriques différents dans un cadre pluraliste (comme par exemple les conceptions de l'animalité de Peter Singer et Paul Taylor), mais aussi d'intégrer des théories morales divergeant sur les enjeux d'une éthique de l'environnement (par exemple l'écoféminisme et

l'écocentrisme), dans un combat pluraliste en faveur d'objectifs pratiques communs. L'enjeu est de minorer l'importance du débat (inutilement clivant) sur la valeur intrinsèque, au profit d'une démarcation plus féconde entre les deux versions, forte et faible, de l'anthropocentrisme. La version « faible » doit permettre de dégager une convergence pratique forte, donc de « délimite[r] un cadre théorique à l'intérieur duquel peuvent être développées de puissantes raisons justifiant la protection de la nature » (Norton, 2007 : 257). Elle débouche sur des pratiques qui sont de fait beaucoup plus proches du non-anthropocentrisme (tout en évitant ses faiblesses théoriques : on se passe de l'hypothèse métaphysique de la valeur intrinsèque et de modèles ontologiques souvent difficile à articuler avec les théories scientifiques les mieux établies) que de l'anthropocentrisme fort : c'est notamment manifeste si l'on pratique des tests comme « l'argument du dernier homme » proposé par David Routley afin de mettre en exergue la spécificité d'une éthique environnementale. On peut établir des règles prohibitives de protection de la nature à partir de préférences réfléchies, renvoyant à des intérêts spirituels, esthétiques, moraux ou scientifiques, voire à des intérêts économiques bien compris dans certains cas, sans avoir à recourir à l'idée de valeur intrinsèque. Les positions non-anthropocentrique et faiblement anthropocentrique convergent vers le rejet de la réduction des idéaux humains à la simple satisfaction de préférences immédiates (les idéaux ne dépendent pas de telles préférences préalablement admises, mais contribuent à la formation de préférences réfléchies), convergence pratique qui relativise leur opposition théorique sur l'attribution d'une valeur intrinsèque aux entités non humaines. Comme l'avait bien perçu Dewey, l'approche pragmatiste permet ici d'insister sur la nature *dynamique* du processus de formation des valeurs⁴⁰ : là où l'anthropocentrisme fort et le non-anthropocentrisme présupposent des valeurs fixes (instrumentales, liées aux préférences irréfléchies, ou intrinsèques, liées à une conception métaphysique de la nature) et structurées de façon dualiste, cédant ainsi à une forme de dogmatisme (de sens commun ou métaphysique), l'anthropocentrisme « administratif⁴¹ », centré sur la pluralité des modes d'administration humaine du monde

naturel, permet de penser un rapport *critique* aux valeurs, évolutif et ajusté aux situations problématiques réelles.

UNE ÉTHIQUE NON-INDIVIDUALISTE DE L'ALLOCATION DES RESSOURCES

Dès lors, si elle ne s'appuie pas sur le dogme d'une valeur intrinsèque des entités non humaines, en quel sens devra-t-on penser l'éthique environnementale comme une « éthique distincte » (Norton, 2007 : 264) ? Aux yeux de Norton, parmi les critères possibles de distinction, il en est un qui s'impose : celui qui permet de distinguer entre des éthiques *individualistes* et *non-individualistes*. Les deux grandes éthiques modernes, l'utilitarisme et le déontologisme d'obédience kantienne, sont individualistes : l'utilitarisme suppose que « la satisfaction des intérêts individuels définit l'unité de valeur fondamentale » (*ibid.* : 265), tandis que le déontologisme définit des règles qui « arbitrent les revendications des individus ». Or une éthique de l'environnement ne saurait se définir sur une base individualiste : pour faire face à des problèmes tels que le stockage des déchets radioactifs ou la surpopulation, on ne saurait s'appuyer sur une telle base sans faire face à un paradoxe (formulé initialement par Derek Parfit⁴²), selon lequel la prise de décision concernant les problèmes environnementaux affecte l'existence même des individus futurs, donc détermine leur identité. Lutter contre la surpopulation par un contrôle des naissances (ou inversement refuser de le faire) implique des conséquences futures sur l'existence des individus futurs affectés par cette décision : des décisions différentes influenceront sur des individus différents. On ne peut donc pas fonder une politique de limitation des naissances (ou une autre politique de croissance ou de consommation) sur l'intérêt des individus futurs, puisque certains d'entre eux n'existeront pas en raison même d'une telle limitation : vouloir le bien-être des individus futurs peut ainsi conduire à nier leur existence. Et il en irait de même si l'on prenait en compte les individus non humains, animaux, plantes, etc. : décider en fonction de leur intérêt individuel est déjà une manière d'affecter leur possibilité d'exister dans le futur.

Pour échapper à ce paradoxe propre aux éthiques individualistes, il importe donc de fonder les décisions environnementales sur des critères non-individualistes, holistes, rapportés à des « bien communs », et c'est à ce titre que l'éthique environnementale se distingue des autres éthiques. Celle-ci sera donc faiblement anthropocentrique et non-individualiste : de tels critères définissent non pas une éthique « vraie » (puisque nous ne sommes plus ici dans une perspective strictement théorique de quête d'une vérité comme « conformité »), mais une éthique « adéquate » (Norton, 2007 : 269), adaptée aux types d'enjeux et de prises de décision qui sont les siens (dans le cadre de la recherche d'une vérité comme « transformation »).

Une telle éthique pourra se déployer à deux niveaux : 1) un niveau de justice distributive, qui porte sur les individus présents, basé sur le principe selon lequel « nul ne doit causer de préjudice aux autres êtres humains sans raison » (*ibid.* : 273), donc enjoignant de traiter tous les individus humains de manière équitable ; 2) un niveau plus spécifique à l'éthique environnementale, celui de « l'allocation », tourné vers les générations futures, basé sur le critère non-individualiste de la valeur de la conscience humaine et de sa préservation, qui définit des « obligations généralisées » (*ibid.* : 274) enjoignant de « maintenir un flux stable de ressources durant un temps indéfini ». L'idée est de définir des obligations qui rendent possible la perpétuation de ressources nécessaires pour la vie humaine, ce qui suppose de veiller à « l'intégrité et [à] la santé des écosystèmes considérés en tant qu'entités holistiques » (*ibid.* : 275).

Une telle « éthique de l'allocation des ressources » basée sur la « reconnaissance de la valeur de la conscience humaine » repose sur le critère de la « viabilité (*sustainability*)⁴³ », donc sur l'idée que l'on ne saurait exploiter les ressources naturelles au-delà du seuil de renouvellement de ces ressources rendant possible leur utilisation par les générations futures, que l'on peut être amené à stopper l'utilisation des ressources non renouvelables (ou à y trouver, quand c'est possible, des substituts) et que l'on doit réguler la population humaine en

fonction des ressources (Norton défend ici une « viabilité forte », par opposition à une « viabilité faible » qui considère que tout bien est en soi substituable et qu'il n'y a pas de seuils d'irréversibilité dans l'allocation de ressources aux générations futures)⁴⁴. Les stratégies de développement viable doivent certes prendre en compte l'impact économique des décisions présentes sur le niveau de vie des générations futures, mais aussi la préservation d'un éventail de possibilités de vie. Il s'agit de préserver des « options », donc des ressources permettant de satisfaire les intérêts variés des hommes, mais aussi des « opportunités », c'est-à-dire les conditions (économiques et politiques) permettant de rendre disponibles ces options à tous les hommes. Il s'agit donc de déterminer, dans un cadre à chaque fois local et pas seulement général, tenant compte des spécificités de telle ou telle population au sein de tel ou tel écosystème, dans une perspective pluraliste et contextuelle, quel ensemble d'options la génération présente peut utiliser sans réduire les options et les opportunités des générations futures. La « viabilité » fait à cet égard office de méta-principe normatif procédural permettant de protéger l'environnement naturel dans le cadre d'un pluralisme moral ouvert à diverses conceptions éthiques de la nature. Une éthique pragmatiste de la viabilité forte se devra donc de préserver la « créativité » de la nature, en vue de préserver les « options » qu'elle met à disposition des hommes présents et futurs⁴⁵.

Dans un tel cadre de définition des règles de distribution et d'allocation, il peut être utile de mobiliser diverses conceptions de la nature pour critiquer les préférences senties, y compris les théories de la valeur intrinsèque (qui permettent d'ébranler les fondements de l'anthropocentrisme fort), mais cela revient alors à faire « comme si », à « parler comme si la nature possédait une valeur intrinsèque » (Norton, 2007 : 282), non à souscrire dogmatiquement à une théorie métaphysique de la valeur intrinsèque. Ce type de valeur n'est plus considéré comme un principe dogmatique de l'éthique environnementale, mais comme une hypothèse heuristique, un outil conceptuel parmi d'autres pour enrichir les procédures de discussions pluralistes sur les problèmes

écologiques. Cependant, un tel recours, à visée éducative et non plus métaphysique, n'est en soi nullement indispensable et, dans certains cas, il pourra générer davantage de problèmes que de solutions : on peut donc faire l'économie théorique du non-anthropocentrisme et « privilégier l'anthropocentrisme faible » (*ibid.* : 283).

LE PRAGMATISME ENVIRONNEMENTAL A-T-IL DES INCONVÉNIENTS ?

La démarche pragmatiste de Norton semble incarner une alternative convaincante aux tentations métaphysiques, au monisme moral et au dogmatisme théorique de l'éthique environnementale. Elle a le mérite de replacer au centre des préoccupations la question de la mise en œuvre d'actions concertées pour atteindre des objectifs communs aux différents acteurs de la protection de l'environnement. On peut néanmoins se demander dans quelle mesure « l'avantage du pragmatisme⁴⁶ » est aussi important que le prétendent ses avocats, quand on se situe sur le plan de la protection de la nature. Assumer une position pragmatiste fait-il vraiment une *différence* en éthique environnementale ? Et si oui, cette différence est-elle réellement à l'*avantage* du pragmatisme ? Nous commencerons par évoquer plusieurs objections possibles, avant d'évaluer les réponses que l'on peut y apporter.

LA CONVERGENCE EN QUESTION : INTÉRÊTS PRIVÉS VS VALEUR UNIVERSELLE DE LA NATURE

En premier lieu, on peut s'interroger sur la portée de l'hypothèse de convergence, comme le fait John Baird Callicott – adversaire constant des pragmatistes environnementaux – dans son article « La valeur intrinsèque de la nature : une analyse métaéthique » (2007)⁴⁷ : un anthropocentrisme faible, libéré de la tâche consistant à mettre en évidence et fonder la valeur intrinsèque de la nature, tend-il vraiment vers les mêmes objectifs et les mêmes résultats qu'une éthique de l'environnement non-anthropocentrique prenant appui sur l'idée

d'une valeur intrinsèque de la nature ? Ya-t-il vraiment « convergence » entre les éthiques environnementales anthropocentriques et non-anthropocentriques ? À bien y regarder, les différences théoriques n'impliquent-elles pas des différences pratiques ? On pourrait par exemple se demander si le dramatique problème de l'érosion de la biodiversité en est vraiment un d'un point de vue anthropocentrique (*ibid.* : 192) : en effet, celle-ci semble moins être le fruit d'un emballement pathologique et exceptionnel des activités humaines (qui serait critiquable, comme expression d'un anthropocentrisme « fort », au nom d'un anthropocentrisme « faible ») que la conséquence de la poursuite « normale », réfléchie et continue des intérêts économiques et politiques bien compris des êtres humains. L'histoire récente des ravages écologiques des sociétés occidentales ne semble pas plaider pour l'efficacité d'une réforme *interne* de l'anthropocentrisme, dans la mesure où celle-ci s'adosserait nécessairement à des intérêts humains qui, aussi nobles soient-ils, semblent ne pouvoir prendre en compte qu'une valeur toute *relative* – donc susceptible de passer au second plan – des êtres naturels. Mis à part la « faune supérieure charismatique », qui suscite l'émerveillement esthétique, et les espèces végétales et animales qui retiennent l'intérêt scientifique, médical ou alimentaire des hommes, le reste des espèces menacées, par exemple les insectes, ne semble pas s'inscrire dans la sphère des intérêts humains, donc susciter une réaction morale suffisante pour assurer leur protection (*ibid.* : 193). *A fortiori*, les espèces déjà quasiment disparues n'ont qu'une faible influence écologique, elles peuvent donc être considérées comme sans valeur dans cette perspective, attendu qu'elles ne constituent pas (ou plus) une « ressource » pour l'homme. Un petit poisson tel que le *Cyprinodon diabolis*, qui n'a aucune utilité médicale ou économique connue, n'aurait donc pas à être préservé activement mais devrait passer par pertes et profits⁴⁸.

On peut certes, comme le fait Norton, élargir la gamme de l'axiologie anthropocentrée et prendre en compte d'autres types de valeurs, par exemple une valeur scientifique, esthétique ou morale de ces êtres naturels ; mais cela suffit-il à se dispenser d'une prise en compte de

leur valeur *intrinsèque*? Ainsi que le rappelle Callicott, le pragmatisme environnemental prétend nous enjoindre à définir « les intérêts humains avec suffisamment d'ampleur et de largesse » :

La nature nous sert à autre chose qu'à être un réservoir de matières premières ou une poubelle pour nos déchets. Elle nous fournit des services écologiques qui n'ont pas de prix, que, pour la plupart, nous avons du mal à comprendre. Quant à la nature que nous n'avons pas souillée, elle est une source de satisfaction esthétique et d'inspiration religieuse. Dès lors que l'on prend en considération les intérêts des générations futures (comme ceux des personnes actuelles) à jouir des services écologiques et des ressources spirituelles que leur offre la nature, alors – poursuit Norton – le respect que nous devons aux êtres humains (voire aux intérêts des êtres humains) suffit amplement à justifier la protection de la nature. (*Ibid.* : 192)

À la réflexion, il est toutefois permis de se demander si une telle justification est vraiment suffisante. Comme le font remarquer Catherine et Raphaël Larrère, l'anthropocentrisme élargi de Norton revient à penser la nature comme un ensemble de « ressources », non seulement au sens restreint de ce qui correspond à des usages matériels et économiques, mais aussi au sens large de ce qui vient répondre à des « intérêts désintéressés » (Larrère & Larrère, 2018 : 107) : ressources scientifiques, morales, esthétiques, symboliques, religieuses, etc. Mais l'élargissement de la notion de ressource n'est sans doute pas suffisant pour affronter le problème de la préservation de la biodiversité, dans la mesure où « le propre des ressources est d'être appropriables et les ressources appropriables tendent à être privatisées » (*ibid.* : 108), donc marchandisées à la faveur de la réinscription de tels intérêts privés dans le champ économique. La frontière entre les intérêts « étroits » et les intérêts « larges » semble poreuse, dans la mesure où *tout* intérêt suppose de concevoir la nature comme ce qui se réfère aux préférences *privées* de certains individus. Il semble donc difficile de penser la nature autrement que comme un « stock »

d'objets privatisables dans le cadre anthropocentrique, que celui-ci soit « étroit » ou « élargi ». Peut-on vraiment proposer une évaluation morale des effets ravageurs de l'économie humaine sur la biodiversité du point de vue de l'anthropocentrisme, aussi « faible » soit-il ? Plus largement, ce point de vue est-il approprié pour défendre une authentique éthique de la nature qui prenne au sérieux la protection de celle-ci selon des critères *universels* qui soient de véritables critères *moraux* ? Le pragmatisme environnemental est-il à même de proposer non seulement une gestion économique plus réfléchie, mais une véritable *éthique de la nature* ?

L'ÉTHIQUE PRAGMATISTE EN QUESTION : RAISONS PRAGMATIQUES VS RAISONS MORALES

Pour préciser ses doutes sur l'hypothèse de convergence (à laquelle il oppose « l'hypothèse de divergence » (Callicott, 2002 : 14) entre éthiques anthropocentriques et non-anthropocentriques), Callicott oppose deux arguments au pragmatisme de Norton : un argument spécifiquement *moral* et un argument d'allure *pragmatique* (qui est donc censé se situer sur le terrain de l'adversaire). Le premier argument concerne la « vérité morale » d'une action : vouloir « faire ce qui doit être fait », c'est-à-dire vouloir agir moralement, doit être justifié *indépendamment* de raisons pragmatiques, lesquelles ne peuvent venir, dans le meilleur des cas, qu'en appui à des raisons proprement morales, donc ne peuvent intervenir dans la délibération morale que dans un second temps. Pour le dire en termes kantiens : les impératifs « hypothétiques » d'habileté et de prudence doivent être strictement subordonnés aux impératifs « catégoriques » de moralité. Par exemple (Callicott, 2007 : 195), Abraham Lincoln avait de bonnes raisons « pragmatiques » d'abolir l'esclavage, méthode notoirement coûteuse et peu efficace d'organisation du travail dans les plantations du Sud : à s'en tenir à ces raisons, l'abolition de l'esclavage aurait permis d'améliorer le système d'exploitation agricole (en remplaçant les esclaves par des travailleurs saisonniers, qui représentent une main-d'œuvre moins coûteuse et plus flexible), d'augmenter les ressources des propriétaires

terriens et de leur donner l'occasion de réformer leurs valeurs, tout en améliorant indirectement le sort des hommes réduits en esclavage. Mais est-ce là une justification suffisante ? Non, estime Callicott (*ibid.* : 196), car Lincoln n'a agi ainsi que parce qu'il croyait *d'abord* que tous les êtres humains ont une valeur intrinsèque, une dignité et des droits attachés à leur personne : c'est cette raison qui fait de sa décision une décision proprement *morale*, et certainement pas les raisons pragmatiques qui ont pu par ailleurs l'étayer. Par conséquent, dans le cadre d'une éthique de l'environnement, il semble difficile de se passer d'arguments spécifiquement moraux pour justifier ses actions. À trop vouloir pragmatiser l'éthique, on risque d'aboutir à un pragmatisme qui n'aura plus rien d'éthique mais ne sera que l'expression intellectualisée de notre intérêt bien compris.

On pourrait néanmoins objecter à l'objecteur que si l'on adopte une perspective conséquentialiste, attachée aux *effets* de nos actions et non à leurs *fondements*, la critique perd de son tranchant : des raisons pragmatiques pourraient bien produire des effets meilleurs d'un point de vue moral (par exemple une meilleure protection des écosystèmes naturels), quand bien même elles ne seraient pas en elles-mêmes porteuses d'une normativité morale. D'où un second argument, présenté comme « pragmatique », qui est censé parer à ce type d'objection tout en mettant le pragmatisme face à ses inconséquences supposées.

L'EFFICACITÉ DU PRAGMATISME EN QUESTION : L'ANTHROPOCENTRISME FAIBLE DÉSAVANTAGE- T-IL LES DÉFENSEURS DE LA NATURE ?

Ce second argument est basé sur l'idée de « charge de la preuve (*burden of proof*) » (Callicott, 2007 : 196) empruntée à Warwick Fox (1993) : selon Callicott, et contrairement à ce que soutient Norton, le fait de conférer une valeur non pas relative mais intrinsèque à la nature ferait une grande différence dans la pratique. En effet, d'un point de vue anthropocentrique, c'est toujours aux défenseurs de la

nature que revient la charge de la preuve : c'est à eux qu'il incombe de fixer des limites à la réalisation des intérêts humains (projets industriels, agricoles, immobiliers, scientifiques, touristiques, militaires...) aux dépens de la préservation de la nature. Cela les place dans une situation objectivement plus difficile : ce sont eux qui, contre les exploitants des ressources naturelles, doivent montrer que les actions de ceux-ci induisent un dommage inacceptable à l'égard de la nature, donc que leur anthropocentrisme est « étroit », excessif, destructeur. Inversement, pour peu que l'on se fonde sur une approche non-anthropocentrique faisant droit à l'idée d'une valeur intrinsèque de la nature, « la charge de la preuve serait retirée des mains des partisans de la conservation et passerait entre celles de ceux qui, visant d'autres valeurs, détruisent la nature » (Callicott, 2007 : 196). Les industriels, les promoteurs immobiliers et les adeptes de la pêche intensive ne profiteraient plus d'une position favorable *par défaut*, mais devraient systématiquement montrer patte blanche afin de justifier leurs décisions et leurs actions.

Le fait de souscrire à l'idée d'une valeur intrinsèque de la nature ne voudrait pas dire qu'elle prévaudrait en toutes circonstances, à la façon d'un dogme absolument intangible ; mais cela contraindrait ceux qui veulent faire prévaloir d'autres intérêts à donner une « justification suffisante⁴⁹ » pour le faire. De même que la proclamation des Droits de l'homme a permis de faire basculer la charge de la preuve du côté de ceux qui mènent des politiques contraires à ces droits, édifiant un solide rempart autour de l'humanisme démocratique, de même une approche non-anthropocentrique de la nature constituerait une protection plus efficace de la nature face aux atteintes que lui portent les hommes⁵⁰. C'est donc la manière même d'*instaurer le débat public*, sur le plan moral et juridique, qui dépendrait de la question de savoir si l'on met au premier plan la valeur intrinsèque de la nature : l'avantage supposé du pragmatisme serait en réalité un *inconvenient pragmatique*, fragilisant non pas seulement les principes, mais les *conséquences* des actions de protection de l'environnement. Contrairement aux apparences, ce n'est pas le discours pragmatiste de l'utilité et

des « ressources », mais le « discours de la valeur intrinsèque dans la nature » qui a le plus d'« efficacité pragmatique » (Callicott, 2002 : 17) pour défendre l'intégrité de la nature.

RÉPONSES AUX OBJECTIONS

Les pragmatistes environnementaux ne sont pas démunis face à de telles objections. À leurs yeux, celles-ci reposent pour l'essentiel sur des pétitions de principe qui impliquent de présupposer la validité des dogmes de l'éthique environnementale dont le pragmatisme entend précisément s'émanciper. Leurs réponses à ces objections sont donc l'occasion de mettre en évidence la fragilité de l'argumentation adverse et de réaffirmer les avantages de leur propre position.

En premier lieu, l'opposition entre des raisons « morales » et des raisons « pragmatiques » suppose une conception *moniste, discontinuiste et statique* des valeurs et s'adosse à une série de dualismes qui font l'objet d'une analyse critique de la part des pragmatistes : valeur intrinsèque/extrinsèque, impératifs catégoriques/hypothétiques, valeurs instrumentales/non-instrumentales, etc. À l'inverse, les pragmatistes endossent volontiers une conception pluraliste, continuiste et dynamique des valeurs qui rend vaines de telles tentatives de démarcation entre ce qui est « moral » et ce qui est « pragmatique ». À cet égard, les tentatives de « prouver » l'existence d'une différence de nature entre valeurs intrinsèques et valeurs instrumentales peuvent être considérées comme présupposant ce qui est à démontrer : le fait que nous revendiquions une valeur intrinsèque qui soit accessible en première personne par l'introspection (ce que Callicott (2007 : 187 *sq.*) nomme la « preuve phénoménologique » de la valeur intrinsèque) ne constitue dans le meilleur des cas qu'une croyance (qui pourrait fort bien s'avérer illusoire et n'être que l'indice d'une valorisation égocentrique ou spéciste de soi), tandis que l'argument néo-aristotélien selon lequel « l'existence de la valeur instrumentale implique l'existence de la valeur intrinsèque » (ce que Callicott (*ibid.* : 189 *sq.*) nomme la « preuve téléologique ») ne plaide au mieux

qu'en faveur d'une distribution évolutive des rôles axiologiques au sein d'un *continuum* moyens/fins (une chose pouvant jouer le rôle de valeur de référence avant d'être elle-même considérée comme un moyen en vue d'autre chose). D'une part, la valorisation subjective de soi-même n'implique aucunement la valeur objective de soi-même, d'autre part l'existence de moyens plaide certes, à titre de complément téléologique, pour l'existence de fins, mais pas forcément pour celle de fins « en soi ». En définitive, aucune de ces « preuves » de la valeur intrinsèque ne prouve quoi que ce soit.

En second lieu, l'objection « pragmatique » au pragmatisme repose sur deux arguments discutables. Tout d'abord, « Callicott n'est pas parvenu à montrer que, quand bien même la théorie de la valeur intrinsèque serait *suffisante* pour renverser la charge de la preuve, une éthique de la viabilité, étendue à plusieurs générations, conçue pour inclure des valeurs spirituelles et de civilité, échouerait à le faire » (Norton, 2005 : 376) : il n'a pas montré qu'il serait *nécessaire* d'en passer par une éthique non-anthropocentrique de la valeur intrinsèque. De fait, bien des valeurs non-intrinsèques peuvent jouer ce rôle, ainsi qu'y insiste Norton : « Si une communauté souscrit à des valeurs de viabilité, des valeurs spirituelles incluant des valeurs communautaires telles que les prescriptions qui sont fondées sur l'amour d'un lieu, alors cette communauté aura déjà transféré la charge de la preuve à quiconque bafouera ces valeurs au nom de profits économiques à court terme. » (*Ibid.*). L'objection « pragmatique » de Callicott vaut contre un anthropocentrisme étriqué, non contre des formes élargies d'anthropocentrisme faisant droit à une portée « transformative » de la valeur de la nature et à une critique des « préférences senties ». Faute de montrer la réelle plus-value politique de l'idée de valeur intrinsèque de la nature, les arguments de Callicott relèvent de la « rhétorique » et de « l'idéologie » (*ibid.*) : ils présupposent ce qui est à démontrer, à savoir la prétendue nécessité d'en passer par une éthique de la valeur intrinsèque de la nature. En outre, ils passent sous silence une condition décisive pour que la conception de la valeur intrinsèque de la nature soit « suffisante » pour renverser la charge

de la preuve: il faudrait que cette conception soit partagée par une *majorité* d'individus, qu'elle s'intègre pleinement à la culture de la communauté concernée, ce qui est loin d'être le cas. Les partisans de la valeur intrinsèque de la nature sont bien trop minoritaires dans nos sociétés pour être en mesure d'imposer une quelconque manière d'instaurer le débat public en matière environnementale. De fait, la démarche de Callicott ne se situe pas sur le même plan que celle des pragmatistes: tandis que ceux-ci sont préoccupés par des prises de décision politique à court terme pour faire face aux urgences environnementales (ce qui suppose d'être en prise avec les croyances et les valeurs actuelles des populations concernées), celle-là semble davantage se situer sur le long terme, dans l'horizon d'un « lent processus de remplacement d'une vision du monde par une autre » (*ibid.* : 378). L'éthique de la Terre de Callicott est une éthique du « futur » (ou ce qu'Arne Naess nommerait une « écologie de longue portée »), orientée vers la conversion des esprits sur le temps long, tandis que l'éthique pragmatiste concerne l'« ici et maintenant » (*ibid.* : 379), la réponse aux défis concrets qui se présentent dans une temporalité resserrée, celle de l'urgence climatique et de l'érosion rapide et irréversible de la biodiversité. Celle de l'action écologique, qui ne souffre aucun délai. On pourrait donc être tenté de considérer les deux approches comme temporellement complémentaires si l'idée même de valeur intrinsèque ne soulevait pas des problèmes théoriques insolubles.

Il est en effet opportun de s'interroger sur les présupposés sur lesquels s'appuie Callicott pour critiquer l'anthropocentrisme faible de Norton: la notion de « valeur intrinsèque », qui paraît être le seul rempart face à l'*hubris* de l'économie et de la technologie humaines, peut-elle constituer un principe cohérent pour s'y opposer? En suivant les leçons de Dewey, il est permis d'en douter. Repensée dans le cadre général d'une « théorie de la valuation », l'idée même de valeur intrinsèque semble incohérente si on l'interprète comme une valeur *indépendante* des individus qui produisent des évaluations:

À strictement parler, l'expression « valeur intrinsèque » comporte une contradiction dans les termes. Les propriétés relationnelles ne perdent pas leur qualité intrinsèque, d'être ce qu'elles sont, du simple fait que leur existence est *causée* par quelque chose d'« extrinsèque ». [...] Le problème, une fois encore, provient de ce qu'on a substitué à un examen empirique des faits un jeu dialectique des concepts. La posture extrême consistant à identifier ce qui est intrinsèque à ce qui est dépourvu de relation est adoptée par les auteurs qui prétendent que, les valeurs *étant* intrinsèques, elles ne peuvent dépendre d'*aucune* relation que ce soit, et certainement pas d'une relation avec les êtres humains. (Dewey, 2011: 110)⁵¹

Certes, on ne saurait accuser Callicott de céder à ce genre d'incohérence, dont il repère lui-même la trace chez des théoriciens de la « valeur intrinsèque objective » comme Taylor ou Rolston (Callicott, 2007: 207). Pour autant, il n'est sans doute pas suffisant d'opérer un repli stratégique vers une théorie « anthropogénique » de la valeur intrinsèque, donc d'ancrer celle-ci dans l'« acte intentionnel » (*ibid.*: 220) d'un sujet humain, dont la valorisation non-anthropocentrique de la nature « pour elle-même » consisterait à actualiser une « propriété potentielle » (*ibid.*: 221)⁵² de son environnement. Même sous sa forme subjectiviste, la théorie de la valeur intrinsèque demeure tributaire d'une métaphysique fixiste et abstraite, négligeant les transformations de nos « valuations » au gré de nos interactions naturelles et sociales. Dans la lignée de Dewey, Norton objecte à ces « valeurs intrinsèques » abstraites de « ne pas être liées de manière claire à l'expérience », de « ne pas avoir de corrélation claire avec des caractéristiques observables des systèmes naturels » (Norton, 2005: 374): fruit d'un simple « jeu dialectique des concepts » et non d'un processus d'enquête en prise avec les observations empiriques, elles ne jouent donc aucun rôle précis dans l'enquête – elles ne permettent pas de « guider l'apprentissage social » (*ibid.*: 379) – et ne sauraient déboucher sur aucune définition empirique précise de ce qui dans la nature est à protéger. Pour le dire à la manière de Wittgenstein : la

rhétorique de la valeur intrinsèque tourne à vide, faute d'être raccordée aux « jeux de langage » et aux « formes de vie » de la communauté environnementale.

POUR CONCLURE : LES DÉFIS DU PRAGMATISME ENVIRONNEMENTAL

Par contraste avec le fondationalisme métaphysique et l'axiologie abstraite de ses adversaires, le pragmatisme environnemental entend rester fidèle à l'exigence deweyenne d'un « examen empirique » des conditions d'évaluation de la nature. Il peut ainsi offrir un second souffle à une éthique de l'environnement qui peine, depuis ses débuts, à peser de manière décisive sur les débats publics concernant les problèmes écologiques. En réinscrivant les discussions environnementales dans des contextes communautaires et des situations problématiques précises, il peut également contribuer à donner une tournure plus concrète au « néopragmatisme » contemporain, lequel, à force d'accorder la primeur au « *linguistic turn* » sur la prise en compte de l'expérience, n'a pas toujours su échapper au soupçon d'idéalisme linguistique⁵³.

Pour autant, par son refus résolu de toute rupture avec les intuitions morales et les croyances collectives des communautés concernées, cette approche pragmatiste des problèmes écologiques demeure fatalement sous la menace de faire dégénérer le pragmatisme en esprit « pragmatique », le compromis en compromission, la gestion adaptative en adaptation gestionnaire, l'anthropocentrisme « faible » en apologie raisonnée des intérêts économiques et politiques dominants. Le succès de son approche continuiste et réformiste des préférences humaines dépend, nous semble-t-il, de sa capacité à renforcer les axes théoriques suivants : 1) afin de ne pas faire dégénérer le pluralisme moral qu'il appelle de ses vœux en un *relativisme moral* interdisant toute montée en universalité normative, le pragmatisme environnemental devra se doter d'une méthode d'explicitation des normes éthiques qui « recourent » les contextes pratiques communautaires

de gestion adaptative et permettent ainsi d'envisager la catastrophe écologique comme un problème *à la fois local et global*; 2) à l'instar de ce qu'a pu proposer Dewey en son temps, il devra en outre se doter d'une théorie de l'*apprentissage social* et de l'*éducation morale* permettant de donner corps à l'idée (en elle-même insuffisamment élaborée et trop indéterminée) de « valeur transformative » de la nature; 3) s'il ne veut pas en rester au stade d'une éthique abstraite (ou idéalisée) de la discussion écologique, il lui faudra enfin adosser sa conception de la « communauté environnementale » à une théorie plus robuste de la démocratie, prenant en compte non seulement la dimension *intersubjective* de la discussion publique, mais aussi sa dimension *institutionnelle*, notamment *juridique*, condition *sine qua non* du passage de la « moralité abstraite » à une « éthicité concrète » ancrée dans les mœurs et les institutions⁵⁴. À condition de relever ces défis, le pragmatisme environnemental représente sans doute l'un des programmes de recherche les plus prometteurs en philosophie de l'environnement : l'avenir dira si l'évolution intellectuelle de ce champ encore instable et conflictuel tourne à son avantage.

BIBLIOGRAPHIE

- AFEISSA Hicham-Stéphane (dir.) (2007a), *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, Paris, Vrin.
- AFEISSA Hicham-Stéphane (2007b), « Préface », in Hicham-Stéphane Afeissa (dir.), *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, Paris, Vrin, p. 7-20.
- AFEISSA Hicham-Stéphane (2008), « The Transformative Value of Ecological Pragmatism. An introduction to the Work of Bryan G. Norton », *S.A.P.I.E.N.S.*, 1 (1), p. 73-79. En ligne: <http://journals.openedition.org/sapiens/88>.
- AFEISSA Hicham-Stéphane (2009), *Qu'est-ce que l'écologie ?*, Paris, Vrin.
- CALLICOTT John Baird (1985), « Intrinsic Value, Quantum Theory, and Environmental Ethics », *Environmental Ethics*, 7, p. 257-275.
- CALLICOTT John Baird (1990), « The Case Against Pluralism », *Environmental Values*, 12 (2), p. 99-124.
- CALLICOTT John Baird (2002), « The Pragmatic Power and Promise of Theoretical Environmental Ethics: Forging a New Discourse », *Environmental Values*, 11 (1), p. 3-25.
- CALLICOTT John Baird (2007), « La valeur intrinsèque dans la nature : une analyse métaéthique », in Hicham-Stéphane Afeissa (dir.), *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, Paris, Vrin, p. 187-225.
- CALLICOTT John Baird (2010), *Éthique de la terre*, éd. Baptiste Lanaspèze, Marseille, Éditions Wildproject.
- CHALMERS Alan F. (1987), *Qu'est-ce que la science ?*, trad. Michel Biezunski, Paris, La Découverte.
- COSTANZA Robert *et al.* (1997), « The Value of the World's Ecosystem Services and Natural Capital », *Nature*, 387, p. 253-260.
- DEWEY John (2011), *La Formation des valeurs*, trad. Alexandra Bidet, Louis Quéré & Gêrôme Truc, Paris, La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond.
- DEWEY John (2014), *Reconstruction en philosophie*, trad. Patrick Di Mascio, Paris, Gallimard.
- EHRENFELD David W. (1976), « The Conservation of Non-Resources: Conversation cannot rely solely on economic and ecological justifications. There is a more reliable criterion of the value of species and communities », *American Scientist*, 64, p. 648-656.
- EHRENFELD David W. (1988), « Why Put a Value on Biodiversity? », in Edward O. Wilson (dir.), *Biodiversity*, Washington, National Academy Press, p. 212-216.
- FOX Warwick (1993), « What Does the Recognition of Intrinsic Value Entail? », *The Trumpeter*, 10 (3).
- GOODPASTER Kenneth E. (2007), « De la considérabilité morale », in Hicham-Stéphane Afeissa (dir.), *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, Paris, Vrin, p. 61-91.
- HAYWARD Tim (1997), « Anthropocentrism: A Misunderstood Problem », *Environmental Values*, 6 (1), p. 49-63.

- HILDEBRAND David (2003), *Beyond Realism and Anti-Realism. John Dewey and the Neopragmatists*, Nashville, Vanderbilt University Press.
- JAMES William (2007), *Le Pragmatisme. Un nouveau nom pour d'anciennes manières de penser*, éd. Stéphane Madelrieux, trad. Nathalie Ferron, Paris, Flammarion.
- KANT Emmanuel (1994), *Fondation de la métaphysique des mœurs*, trad. Alain Renaut, Paris, GF-Flammarion.
- LARRÈRE Catherine (1997), *Les Philosophies de l'environnement*, Paris, Presses universitaires de France.
- LARRÈRE Catherine (2013), «Les éthiques environnementales et la question du pluralisme», in Sophie Guérard de Latour & Marc-Antoine Dilhac (dir.), *Étant donné le pluralisme*, Paris, Éditions de la Sorbonne, p. 55-74.
- LARRÈRE Catherine & Raphaël LARRÈRE (2018), *Penser et agir avec la nature*, Paris, La Découverte.
- LEOPOLD Aldo (2000), *Almanach d'un comté des sables*, trad. Anna Gibson, Paris, GF-Flammarion.
- LIGHT Andrew (2005), «What is a Pragmatic Philosophy?», *Journal of Philosophical Research*, 30, p. 341-356.
- LIGHT Andrew (2009), «Pragmatisme méthodologique. Pluralisme et éthique de l'environnement», in Hicham-Stéphane Afeissa (dir.), *Écosophies, la philosophie à l'épreuve de l'écologie*, Bellevaux, Éditions Dehors.
- LIGHT Andrew (2012), «Finding a Future for Environmental Ethics», *Les ateliers de l'éthique*, 7 (3), p. 71-80.
- LIGHT Andrew & Eric KATZ (dir.) (1996a), *Environmental Pragmatism*, Londres/ New York, Routledge.
- LIGHT Andrew & Eric KATZ (dir.) (1996b), «Introduction. Environmental Pragmatism and Environmental Ethics as Contested Terrain», in Andrew Light & Eric Katz (dir.), *Environmental Pragmatism*, Londres/New York, Routledge.
- LONGEAUX (de) Nicolas (2014), *Comment débattre d'écologie*, Paris, Presses universitaires de France.
- MARGOLIS Joseph (2010), *Pragmatism's Advantage*, Stanford, Stanford University Press.
- MCKENNA Erin & Andrew LIGHT (dir.) (2004), *Animal Pragmatism*, Bloomington/ Indianapolis, Indiana University Press.
- MEINE Curt (2018), «The Pragmatist's View: A Conversation with Bryan Norton», in Sahotra Sarkar & Ben A. Minteer (dir.), *A Sustainable Philosophy. The Work of Bryan Norton*, Cham, Springer, p. 273-292.
- NAESS Arne (2017), «Le mouvement d'écologie superficielle et le mouvement d'écologie profonde de longue portée. Une présentation», in Arne Naess, *Une écologie pour la vie. Introduction à l'écologie profonde*, éd. Hicham-Stéphane Afeissa et Mathilde Ramadier, trad. sous la dir. de Hicham-Stéphane Afeissa, par Mubalegh Naïd (norvégien) et Pierre Madelin (anglais), Paris, Seuil.
- NORTON Bryan G. (1977), *Linguistics Frameworks and Ontology. A Re-Examination of Carnap's Metaphilosophy*, La Haye, Mouton Publishers.

- NORTON Bryan G. (1982), «Environmental Ethics and the Rights of Future Generations», *Environmental Ethics*, 4 (4).
- NORTON Bryan G. (1987), *Why Preserve Natural Variety?*, Princeton, Princeton University Press.
- NORTON Bryan G. (1991), *Toward Unity Among Environmentalists*, Oxford, Oxford University Press.
- NORTON Bryan G. (1992), «Epistemology and Environmental Values», *The Monist*, 75 (2), p. 208-226.
- NORTON Bryan G. (2004), *Searching for Sustainability*, Cambridge, Cambridge University Press.
- NORTON Bryan G. (2005), *Sustainability. A Philosophy of Adaptive Ecosystem Management*, Chicaco/Londres, The University of Chicago Press.
- NORTON Bryan G. (2007), «L'éthique environnementale et l'anthropocentrisme faible», in Hicham-Stéphane Afeissa (dir.), *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, Paris, Vrin, p. 249-283.
- OIGEN Ruwen (2012), «Les intuitions morales ont-elles un avenir?», *Les ateliers de l'éthique*, 7 (3), p. 109-118.
- PEIRCE Charles Sanders (1985), «The Proper Treatment of Hypotheses», in Charles S. Peirce, *Historical Perspectives on Peirce's Logic of Science: A History of Science*, vol. 2, éd Carolyn Eisele, Berlin, De Gruyter Mouton.
- PUTNAM Hilary (2004), *Fait/Valeur: la fin d'un dogme*, trad. Marjorie Caveribère et Jean-Pierre Cometti, Paris/Tel-Aviv, L'Éclat.
- ROUTLEY Richard (2007), «A-t-on besoin d'une nouvelle éthique, d'une éthique environnementale?», in Hicham-Stéphane Afeissa (dir.), *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, Paris, Vrin, p. 31-49.
- SCHAEFFER Jean-Marie (2007), *La Fin de l'exception humaine*, Paris, Gallimard.
- SOSA Ernest (2005), «Le radeau et la pyramide», in Julien Dutant & Pascal Engel (dir.), *Philosophie de la connaissance*, Paris, Vrin.
- STONE Christopher (2007), «Le pluralisme moral et le développement de l'éthique environnementale», in Hicham-Stéphane Afeissa (dir.), *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, Paris, Vrin, p. 285-315.
- TAYLOR Paul W. (1986), *Respect for Nature*, Princeton, Princeton University Press.
- VARNER Gary E. (1998), *In Nature's Interests? Interests, Animal Rights, and Environmental Ethics*, Oxford, Oxford University Press.
- WHITE Lynn Jr (2019), *Les Racines historiques de notre crise écologique*, trad. Jacques Grinevald, Paris, Presses universitaires de France.

NOTES

1 Voir le recueil *Environmental Pragmatism* dirigé par Andrew Light et Eric Katz (1996a). Il semble qu'Andrew Light soit le créateur de cette appellation officielle, comme il l'indique lui-même dans Light (2009 : 207 n.).

2 Voir McKenna & Light (2004).

3 Ces deux problèmes ont inspiré une orientation éthique distincte de l'éthique environnementale issue de la philosophie américaine et australienne des années 1970-1980, qui a conservé une perspective anthropocentrique, dont les œuvres de Günther Anders et Hans Jonas furent les réalisations les plus emblématiques. Sur les différences entre ces deux traditions, voir Afeissa (2009).

4 Voir Routley (2007).

5 Voir Goodpaster (2007).

6 Par contraste, les principaux représentants de l'éthique animale n'ont pas jugé illégitime de recourir à l'éthique aristotélicienne (Nussbaum), kantienne (Regan), ou utilitariste (Singer) pour résoudre le problème du statut moral des animaux non-humains.

7 Voir Schaeffer (2007).

8 Voir Kant (1994, 2^e section : 116) : « Ce qui constitue la condition sous laquelle seulement quelque chose

peut être une fin en soi, cela n'a pas simplement une valeur relative, c'est-à-dire un prix, mais possède une valeur absolue, c'est-à-dire une *dignité*. »

9 Voir White (2019).

10 Articles cités *supra*.

11 Voir Taylor (1986, ch. III).

12 Voir Leopold (2000 : 258 *sq.*). Cette perspective est notamment assumée par Callicott (2010, ch. I).

13 Cette histoire édifiante est rapportée par Callicott (2007 : 187-189).

14 Andrew Light souligne que cette absence d'influence sur le débat public est à mettre en contraste avec le rôle important joué par des travaux d'historiens (comme William Cronon), ou de sociologues (comme Robert Bullard), dans l'émergence de nouvelles politiques publiques en matière environnementale (voir Light 2009 : 208).

15 On trouve une bonne illustration de cette conception métaphysique des organismes comme « nœuds au sein du réseau ou du champ de la biosphère » dans Naess (2017 : 99 *sq.*).

16 Ce constat ne vaut pas adhésion à un intuitionnisme moral naïf. Sur la fragilité épistémologique de l'appel

aux intuitions morales, voir Ogien (2012).

17 Cette posture est notamment assumée par Callicott : la révolution scientifique du XX^e siècle doit se traduire, au XXI^e siècle, par une « révolution [...] en philosophie morale » (2010 : 36).

18 Voir le plaidoyer en ce sens de Nicolas de Longeaux (2014 : 65) : « Pour espérer être opérationnelle, une morale écologique doit être cohérente avec un environnement culturel et intellectuel déjà largement partagé. Plutôt que de refonder, il s'agit d'amender, de développer, d'approfondir, de réinterpréter ou encore de construire en utilisant autant que faire se peut des ressources symboliques et normatives existantes. »

19 Sur la critique des dogmes de l'éthique environnementale, en particulier du dogme du non-anthropocentrisme, voir Varner (1998, ch. VI et conclusion).

20 La cible privilégiée est ici encore Callicott (voir Callicott, 1990). Les pragmatistes se réclament volontiers du pluralisme moral défendu par Stone (2007). Sur le débat entre Stone et Callicott, voir Larrère (2013).

21 Voir James (2007 : 119) : le pragmatisme « ne vise aucun résultat en particulier. Il n'affiche ni dogme ni doctrine, il se veut avant tout une méthode. [...] Il traverse nos théories de part en part à la manière d'un

corridor d'hôtel. Il donne accès à une infinité de chambres. »

22 de Longeaux (2014 : 63). Ces catégories intermédiaires doivent permettre de dissiper les dualismes abstraits, de « dépasser le choix binaire entre deux extrêmes, qui ont pour eux la force de la simplicité, mais sont désespérément inefficaces pour résoudre les problèmes concrets : le respect inconditionnel de la nature telle qu'elle est, qui s'il avait été suivi depuis la préhistoire aurait maintenu l'humanité à l'âge de pierre, et la réification complète du non-humain, sa réduction au pur statut d'objet transformable et consommable à loisir, sans aucune limite » (*ibid.*).

23 Voir Light (2005 : 344) : « Il y a un consensus pour reconnaître que le monde de la gestion des ressources naturelles adopte une approche majoritairement anthropocentrique pour apprécier la valeur naturelle, ainsi que le font les autres hommes. »

24 Voir James (2007 : 120) : l'attitude pragmatiste « consiste à se détourner des choses premières, des principes, des "catégories", des nécessités supposées pour se tourner vers les choses dernières, les fruits, les conséquences, les faits ».

25 Une manière d'éviter cette alternative est de substituer à la critique (trop massive) de l'anthropocentrisme la critique d'attitudes éthiques plus spécifiques comme le spécisme ou le chauvinisme humain : voir Hayward (1997).

26 Voir Light (2012: 75): « Transformer les visions du monde globales de telle sorte qu'elles transforment les politiques et les actions est un projet à l'échelle d'un millénaire. Mais les principaux défis environnementaux auxquels nous sommes à présent confrontés sont immédiats et urgents. »

27 Rappelons que le travail de thèse de Norton portait sur les orientations pragmatiques de la sémantique conceptuelle de Carnap (Norton, 1977).

28 Dans cet article, c'est Callicott qui est la cible principale de la critique.

29 Norton fait remarquer que l'on trouve les deux conceptions chez Peirce, et que la seconde est plus nettement présente chez Dewey.

30 Sur ces métaphores qui représentent le fondationalisme et le cohérentisme faillibiliste en théorie de la connaissance, voir Sosa (2005).

31 Sur cet enjeu classique du pragmatisme, voir Putnam (2004, notamment ch. 1 et 2), ainsi que Norton (2005, ch. 9.3: 379-387).

32 Voir notamment Peirce (1985, vol. 2: 892): « Tout homme qui raisonne a nécessairement une science de la logique rudimentaire. Dans l'argot des universités médiévales, on appelle cela sa *logica utens* – la “logique en sa possession” –, qui se distingue de la

logica docens, ou la doctrine légitime qui doit être apprise par l'étude. »

33 Norton s'inspire ici de Chalmers (1987: 257 *sq.*). Il précise ailleurs qu'il se range dans le camp des pragmatistes « réalistes » (Putnam), tout en souscrivant à l'approche « *bottom-up* » de Rorty, qui consiste à partir d'une communauté donnée pour élargir progressivement le cercle de la justification intersubjective (Norton, 2005: 572). Sa démarche consiste donc à articuler un réalisme « interne » et un contextualisme de la justification.

34 Voir James (2007: 119): le pragmatisme assume des « tendances *anti-intellectualistes* » et il est « prêt à en découdre avec le rationalisme, ses revendications et sa méthode ».

35 Sur le phénomène du « *towering* », voir Norton (2005: 33 *sq.*).

36 Pour ce qui suit, voir Norton (2007: 250).

37 Comme le souligne Norton, « l'hypothèse de convergence me semble pragmatiste au sens où elle suggère que l'anthropocentrisme et le non-anthropocentrisme sont des théories “philosophiques” qui font peu ou pas de différences dans la pratique » (cité par Afeissa, 2008: 74).

38 Sur cette notion centrale de la métaéthique pragmatiste, voir Norton (1987, ch. 10). Voir notamment (*ibid.*: 185): « la valeur d'une expérience peut résider soit dans le fait qu'elle satisfait

une préférence préexistante d'un individu (valeur liée à la demande), soit dans le fait qu'elle modifie ou transforme de telles préférences. »

39 Sur cette notion ambivalente, voir l'article pionnier de Costanza *et al.* (1997). Norton est conscient de cette ambivalence et n'utilise cette expression qu'en un sens non-économique, renvoyant non à des analyses en termes de « coûts/bénéfices », mais à des valeurs « transformatives » qui nous importent dans notre expérience de la nature. Voir Meine (2018 : 288).

40 Voir Dewey (2014, ch. VII, et 2011, ch. 1.).

41 Voir Meine (2018 : 287).

42 Derek Parfit, « Energy Policy and the Further Future: The Identity Problem », cité par Norton (1982).

43 Nous choisissons de rendre ainsi cet intraduisible, plutôt que par « durabilité » ou « soutenabilité ».

44 Voir Norton (2005 : 363) : « La viabilité est une relation entre les générations telle que les générations précédentes satisfont leurs désirs et leurs besoins individuels sans détruire ni supprimer les options importantes et valorisées pour les générations futures. » Cette définition « schématique » doit faire l'objet d'une contextualisation au sein de chaque communauté humaine.

45 Cette « créativité » de la nature sert de pierre de touche à l'esquisse d'une éthique universaliste dans l'article « Can There Be a Universal Earth Ethic? » : au-delà des contextes sociaux, les hommes valorisent cette capacité de fournir des « options » pour les « opportunités » humaines, quelles qu'elles soient (Norton, 2004 : 416).

46 Voir Margolis (2010).

47 Voir notamment les p. 191-199.

48 Callicott s'appuie ici sur les travaux d'Ehrenfeld (1976 et 1988).

49 (Fox, 1993 : 101) (cité par Callicott, 2002 : 15).

50 Voir (Fox, 1993 : 14) : « Le concept de valeur intrinsèque dans la nature fonctionne politiquement tout à fait comme celui de droits de l'homme. Les droits de l'homme – à la liberté, voire à la vie – peuvent être outrepassés par des considérations d'utilité publique ou globale. Mais dans tous les cas, la charge de la preuve pour agir ainsi ne repose pas sur le détenteur des droits, mais sur ceux qui outrepassent les droits de l'homme. »

51 Pour une remise en cause de la distinction finalité intrinsèque/finalité instrumentale, voir Dewey (2014 : 226 *sq.*).

52 Voir aussi Callicott (1985).

53 Sur l'incapacité du néopragmatisme de Putnam et Rorty à prendre en compte l'idée deweyenne d'expérience, voir Hildebrand (2003).

54 On doit cette reprise de la distinction hégélienne entre moralité et éthicité à Larrère (1997: 105 *sq.*).

LA VALEUR INTRINSÈQUE À L'ÉPREUVE DE L'ANTHROPOCÈNE

ÉTHIQUES ENVIRON-
NEMENTALES *VERSUS*
THÉORIE DEWEYENNE DE
LA VALUATION

LAURENT RIOU

Malgré sa centralité, le concept de valeur intrinsèque appliqué aux entités naturelles, défini par opposition à leur valeur instrumentale et défendu par les éthiques environnementales, présente une ambiguïté qui nuit aux ambitions pratiques de ce courant. Par ailleurs, la question de la valuation est largement traitée par le pragmatisme de John Dewey, mais son application au contexte anthropocénique contemporain reste peu étudiée. Plutôt que d'opposer valeur intrinsèque et valeur instrumentale, nous utilisons une double distinction entre valeur intrinsèque et valeur extrinsèque d'une part, et entre valeur instrumentale et valeur finale de l'autre, pour clarifier et comparer la nature des valeurs convoquées par les éthiques environnementales et le pragmatisme deweyen. Nous montrons la puissance critique de la position pragmatiste, influencée par la théorie darwinienne, à l'égard de la possibilité de la valeur intrinsèque, et concluons à sa plus grande pertinence environnementale.

MOTS-CLEFS: ANTHROPOCÈNE ; ÉTHIQUES ENVIRONNEMENTALES ; VALEUR INTRINSÈQUE ; JOHN DEWEY ; VALUATION.

* Laurent Riou est chargé de recherches INSERM, et membre de l'Institut de Philosophie de Grenoble (Univ. Grenoble Alpes, IPhiG, 38000 Grenoble, France) [Laurent.Riou@univ-grenoble-alpes.fr].

Il est fréquent de reprocher aux débats qui se déroulent en méta-éthique leur dimension scolastique et leur stérilité pratique¹. Bernard Williams reprochait ainsi à cette discipline d'avoir trouvé « une manière originale d'être ennuyeuse, consistant à ne pas discuter du tout des problèmes moraux » (Williams, 1972: xvii), et *a fortiori* à ne pas proposer la moindre solution à ces problèmes. Ce constat sévère se confirme-t-il lorsque l'on s'intéresse aux problèmes moraux soulevés par la situation écologique contemporaine? Le courant des éthiques environnementales traite ce sujet depuis les années 1970, en assumant clairement une ambition normative qui implique de changer les coordonnées axiologiques du rapport des êtres humains à la nature. Il s'agit alors de fonder une nouvelle éthique, environnementale, qui s'affranchisse du « chauvinisme humain élémentaire » dénoncé par Richard Routley (1973) et caractéristique de l'éthique traditionnelle.

Les éthiques environnementales ont, depuis un demi-siècle, développé leurs réflexions en concevant initialement la situation environnementale comme une « crise » écologique, sous-entendant par là son caractère transitoire et potentiellement réversible. L'accumulation récente de faits scientifiques relatifs au système Terre a contribué à la révision de cette conception. La transition démographique mondiale et l'augmentation exponentielle de la consommation en énergies fossiles d'une fraction significative de la population humaine depuis le milieu du XX^e siècle sont responsables d'une modification du climat terrestre et d'un effondrement mondial de la biodiversité. Les termes retenus désormais pour qualifier la situation environnementale, tels par exemple que « nouveau régime climatique » (Latour, 2015) ou « Anthropocène » (Crutzen, 2002), n'évoquent ainsi plus la notion de crise. Ils intègrent le caractère global et irréversible des modifications apportées au fonctionnement de la biosphère et du système Terre par certaines activités humaines et susceptibles d'altérer en retour les conditions d'existence terrestres de la vie, incluant la vie humaine. Ainsi, et à la suite des intuitions précoces de Vladimir Vernadsky (1926) et James Lovelock & Lynn Margulis (1974) selon lesquelles le phénomène vivant est une force géologique,

la notion d'Anthropocène souligne l'extension récente du domaine de l'influence humaine du niveau local ou régional à celui du globe entier, en même temps qu'elle pointe le télescopage des temps géologique et humain autrefois incommensurables. Bien qu'il ne soit pas encore formellement reconnu par les sciences naturelles, la sociologie, l'histoire et la philosophie se sont pour leur part déjà largement emparées, parfois de manière critique, du concept d'Anthropocène. C'est ce terme que nous retiendrons pour désigner la situation que la philosophie environnementale doit désormais s'efforcer de penser.

L'ambition refondatrice des éthiques environnementales bute sur des confusions et des ambiguïtés relatives à la notion méta-éthique de valeur, qui n'ont à ce jour pas encore été résolues et qui pourraient expliquer pourquoi elles parviennent difficilement à traiter les enjeux pratiques de l'Anthropocène. On les retrouve d'ailleurs dans la réception française de ces travaux principalement anglophones, où la valeur intrinsèque est définie à la fois par son opposition à une valeur instrumentale *et* par son indépendance relativement à la présence d'un évaluateur conscient (Larrère, 1997 : 29, et 2008 ; Afeissa, 2018 : 107 et 119-120). La double ambition du concept de valeur intrinsèque, à savoir affirmer le caractère non-instrumental des entités naturelles et « sanctuariser le caractère objectif des biens environnementaux » (Green, 1996 : 37), est ainsi à l'origine de son ambiguïté.

Quant à elle, la philosophie de John Dewey prétend offrir les ressources conceptuelles nécessaires à une « éthique pratique » (Dewey, 1920/2014 : 50), c'est-à-dire à même de nous aider à résoudre, par exemple, les problèmes contemporains dont l'Anthropocène est porteur en tant qu'il représente une situation typiquement « indéterminée » depuis la perspective pragmatiste. Or, la question de la valeur intrinsèque occupe dans ce projet une place remarquable puisqu'elle est représentative de la position que Dewey tient, plus généralement, sur la nécessité d'un « nouveau paradigme en philosophie » (*ibid.* : 59-84). La « reconstruction dans l'éthique » (*ibid.* : 217-243), rendue inévitable par la révolution scientifique des XVI^e et XVII^e siècles dont

est issue la physique moderne, est une étape dans l'élaboration de cette nouvelle philosophie. L'éthique devrait, selon Dewey, considérer la fin du cosmos ordonné et immuable actée par les sciences naturelles, et passer de la recherche de la « source unique et finale de la loi » (*ibid.* : 218), préalable aux développements normatifs de l'éthique traditionnelle, à la reconnaissance que « chaque situation morale est unique et porte en elle sa propre notion du bien » (*ibid.* : 219).

Une pensée de l'Anthropocène, depuis la perspective des éthiques environnementales comme depuis celle du pragmatisme, ne semble ainsi pas pouvoir faire l'économie de réflexions théoriques relatives à la notion de valeur intrinsèque, que ce soit pour la défendre en la clarifiant, ou bien pour la critiquer. La comparaison que nous souhaitons effectuer ici entre la notion de valeur défendue par les éthiques environnementales et celle proposée par le pragmatisme nécessite alors une méthode qui permette d'identifier la nature exacte des valeurs mobilisées par les deux courants, en utilisant un vocabulaire commun. La première partie de cet article présentera cette méthodologie, et l'utilisera pour clarifier ce que désigne le terme « intrinsèque » lorsqu'il est employé spécifiquement par l'éthique environnementale de Holmes Rolston IIIrd et de John Baird Callicott. Dans une deuxième partie, nous appliquerons la même méthode d'analyse au processus deweyen de valuation. Nous proposerons alors des réponses pragmatistes aux problèmes rencontrés par une théorie de la valeur intrinsèque de la nature, et nous soutiendrons que les arguments du pragmatisme deweyen à l'encontre de cette notion sont également ceux qui lui fournissent sa pertinence pour penser l'Anthropocène.

LES VALEURS INTRINSÈQUES DES ÉTHIQUES ENVIRONNEMENTALES

L'AMBIGUÏTÉ DE LA VALEUR « INTRINSÈQUE » ET LA POSSIBILITÉ DE SA RÉOLUTION

Que veut-on dire lorsque l'on parle de valeur intrinsèque ? Lorsqu'elle est opposée au concept de valeur instrumentale, comme c'est le cas dans les éthiques environnementales, la valeur intrinsèque devrait être synonyme de valeur non-instrumentale, mettant un terme à l'utilisation successive d'objets, d'activités, ou d'états de choses comme moyens pour d'autres fins qu'eux-mêmes. Plutôt que d'« intrinsèque », cette valeur pourrait alors être qualifiée de « finale », par analogie avec la cause aristotélicienne du même nom désignant ce en vue de quoi, au terme de la chaîne des moyens, les actes sont accomplis. Mais, par ailleurs, l'opposition étymologique facilement effectuée entre valeur intrinsèque et valeur extrinsèque ajoute une autre signification à la première, qui peut être définie comme le fait George E. Moore (1922 : 260) : « Dire d'une sorte de valeur qu'elle est intrinsèque signifie simplement que la question de savoir si une chose possède cette valeur, et à quel degré elle la possède, dépend seulement de la nature intrinsèque de la chose en question. » La valeur intrinsèque désigne alors la valeur que possède un objet en raison de ses propriétés intrinsèques uniquement, c'est-à-dire indépendamment des relations qu'il entretient avec d'autres entités comme, par exemple et entre autres, un agent évaluateur.

Derrière la mobilisation unanime de la notion par les éthiques environnementales se trouve ainsi une polysémie qui nuit à l'analyse de la validité des arguments mobilisés pour démontrer son existence. La possibilité que les débats opposant valeur intrinsèque et valeur instrumentale soient faussés par un certain manque de rigueur conceptuelle a d'ailleurs été soulignée par Christine Korsgaard, qui propose en réponse un effort de clarification méta-éthique. Ainsi,

[d]ire que quelque chose est intrinsèquement bon n'est pas par définition dire que cette chose est valorisée pour son propre bien : c'est dire qu'elle possède sa bonté en elle-même. Dire que quelque chose est intrinsèquement bon renvoie en quelque sorte à la localisation ou à la source du bien que représente une chose, plutôt qu'à la manière dont nous la valorisons. (Korsgaard, 1983 : 170)

Korsgaard distingue la valeur intrinsèque d'une chose de la valeur finale qu'elle peut représenter pour un individu. Il y a ainsi deux distinctions à opérer. La première est celle entre les choses valorisées pour leur propre bien et les choses valorisées pour le bien de quelque chose d'autre : c'est la distinction entre les fins et les moyens, ou entre la valeur finale et la valeur instrumentale. La seconde est la distinction entre les choses qui ont leur valeur en elles-mêmes, c'est-à-dire de manière non relationnelle, et celles qui dérivent leur valeur de la relation qu'elles entretiennent avec quelque chose d'autre : c'est la distinction entre la valeur intrinsèque et la valeur extrinsèque. Par exemple, la biodiversité peut se voir attribuer une valeur instrumentale pour sa capacité à contribuer au bien-être de l'humanité, lui-même porteur d'une valeur finale. Par ailleurs, la propriété d'être vertical est une propriété intrinsèque à un séquoia, tandis que la propriété d'être rare est extrinsèque à un animal dont l'espèce est en voie de disparition. Valeur intrinsèque et valeur instrumentale ne devraient donc pas être traitées sur le même plan puisqu'elles relèvent de distinctions différentes. Leur comparaison directe, comme dans les théories méta-éthiques proposées par les éthiques environnementales, requiert donc de faire l'hypothèse que ces deux distinctions n'en font en réalité qu'une seule : les entités possédant une valeur finale seraient les mêmes que celles possédant une valeur intrinsèque, tandis que les entités valorisées instrumentalement comme des moyens en vertu d'une fin seraient les mêmes que celles possédant une valeur extrinsèque.

Sous cette hypothèse, il y a deux manières de poser l'équivalence entre valeur finale et valeur intrinsèque. La première consiste à réduire la distinction intrinsèque/extrinsèque à la distinction finale/instrumentale, en rendant la conception du bien subjective. La deuxième manière d'envisager l'équivalence entre valeur finale et valeur intrinsèque est de renverser la priorité et d'estimer que toutes les choses qui ont une valeur intrinsèque devraient être traitées comme des fins. La réduction de la valeur finale à la valeur intrinsèque conduit cette fois à une position objectiviste, dont l'engagement méta-éthique est élevé puisqu'elle nécessite l'existence d'un attribut qui doit être perçu dans les choses, c'est-à-dire leur bonté intrinsèque, pour qu'elles puissent être considérées comme des valeurs finales. Une chose se trouvant ne pas être bonne dans toutes les situations est alors dépourvue de cet attribut et sa valeur est extrinsèque puisque dépendante des circonstances. Le principal mérite du maintien d'une double distinction est de préserver la possibilité que les choses possèdent des valeurs qui deviennent incompatibles après l'une ou l'autre des deux réductions nécessairement opérées par l'adoption de la simple distinction entre valeur intrinsèque et valeur instrumentale. Par exemple, si aucune distinction n'est faite entre valeur instrumentale et valeur extrinsèque, alors toutes les choses ayant une valeur extrinsèque ont nécessairement une valeur instrumentale.

L'efficacité de la double distinction de Korsgaard pour l'élucidation de ce que signifie précisément la notion de valeur intrinsèque mobilisée par tel ou tel auteur doit être évaluée sur des théories représentatives. Les éthiques environnementales explorent les trois options principales en éthique normative. La position déontologiste est proposée dans des versions biocentrique ou spéciocentrique par Paul Taylor (1986) et Holmes Rolston IIIrd (1988), respectivement. Le conséquentialisme environnemental est principalement représenté par le système de John Baird Callicott (1989, 1999), et dans une moindre mesure par celui de Robin Attfield (1991). Enfin, la principale position arétaïste en éthique environnementale, celle de Ronald Sandler (2007), reprend la théorie de la valeur de Taylor, qui

se laisse elle-même résumer à partir de celle de Rolston. Les positions de Callicott et de Rolston sont ainsi représentatives des réflexions méta-éthiques poursuivies par les éthiques environnementales. Leurs positions respectives à l'égard de la valeur intrinsèque de certaines entités naturelles, toutes deux holistes, sont diamétralement divergentes sur plusieurs points, et leur comparaison fournit un exemple archétypique de l'ambiguïté résultant de la plurivocité de la notion, ainsi qu'une occasion d'évaluer l'efficacité de la double distinction de Korsgaard pour la clarifier.

LES VALEURS « INTRINSÈQUES » À LA LUMIÈRE DE LA DOUBLE DISTINCTION

LA VALEUR FINALE DU CONSÉQUENTIALISME ÉCOCENTRIQUE DE CALLICOTT

Callicott place initialement et exclusivement la valeur intrinsèque dans le tout formé par la communauté biotique d'Aldo Leopold, qu'il assimile à la biosphère, soit l'ensemble des écosystèmes terrestres² contenus dans la mince couche (20 kilomètres au maximum) constituée par l'atmosphère, l'hydrosphère et la lithosphère, où la vie est présente (Callicott, 1989 : 25-26). Selon son conséquentialisme initialement non anthropocentré, « le bien de la communauté biotique est la mesure suprême de la valeur morale », d'où il suit que « les effets des actions sur les systèmes écologiques sont le facteur décisif permettant la détermination de leur qualité éthique » (*ibid.*) : la justesse morale des actions est déterminée par leurs conséquences. Les implications de cette position sont radicales puisque « la valeur morale des individus (y compris humains) est relative et doit être évaluée à la lumière de la relation que chacun entretient avec ce que Leopold nomme “la terre” » (*ibid.* : 28). Pour le dire autrement, « [l]a valeur d'un individu [...] est inversement proportionnelle à la population de son espèce » (*ibid.* : 27). Tom Regan, dont le déontologisme biocentrique ne peut s'accommoder de cette position, la qualifie de fascisme environnemental (Regan, 1983 : 361-362). Les critiques de cette nature ont

incité Callicott à infléchir et à complexifier sa position en intégrant son interprétation initiale et radicale de l'éthique leopoldienne dans un système plus large :

[L'éthique de la terre] ne remplace pas plus qu'elle n'annule les couches successives sur lesquelles elle se forme. Les sensibilités morales antérieures et les obligations liées aux strates préexistantes d'engagement social restent opérantes et prioritaires. [E]n général, les devoirs liés aux cercles sociaux les plus intimes auxquels nous appartenons l'emportent, en situation de conflit, sur ceux liés aux cernes plus éloignés du centre. [...] Les obligations familiales passent en général avant les devoirs nationaux, et les obligations humanitaires avant les devoirs environnementaux. L'éthique de la terre n'est donc ni brutale, ni fasciste. Elle n'annule pas la moralité humaine. (Callicott, 1989 : 93-94)³

Cette révision marginalise la trop radicale éthique de la terre en élargissant le champ d'attribution de la valeur intrinsèque « [aux] organismes individuels en même temps qu'à une hiérarchie d'entités supra-individuelles : les populations, les espèces, les biocénoses, les biomes, et la biosphère » (Callicott, 1984 : 304)⁴.

Quelle est donc pour Callicott la nature de cette valeur intrinsèque unique et non-anthropocentrique dont le développement théorique « représente la tâche philosophique la plus importante des éthiques environnementales » (Callicott, 1984 : 299) ? Sa définition est similaire à celle retenue par Korsgaard : « [Q]uelque chose possède une valeur *intrinsèque* [...] si sa valeur est objective et indépendante de toute conscience évaluatrice. » (Callicott, 1989 : 161). En remontant la généalogie de ses réflexions méta-éthiques, Callicott constate cependant que sa propre théorie ne peut satisfaire cette définition. L'empirisme sceptique de David Hume a selon lui contribué aux théories de Charles Darwin relatives à la formation du sentiment moral, avant que Leopold, dont il assume l'influence directe, n'incorpore dans son éthique de la terre la vision darwinienne de l'appartenance

de chacun au tout. Le subjectivisme humien « ne semble guère être un point de départ prometteur » (*ibid.*) pour le développement d'une théorie de la valeur intrinsèque satisfaisant à la définition ci-dessus. En effet, en utilisant les mêmes termes pour décrire la position de Hume et la sienne⁵, Callicott constate que

[s]i les valeurs sont en fait, comme Hume l'affirme, des sensations ou des émotions provenant et dépendant d'un sujet évaluateur et faisant référence ou étant projetées sur des objets à qui elles n'appartiennent pas réellement, alors il n'y a simplement pas de valeur *inhérente* ou *intrinsèque* dans la nature. (*Ibid.* ; nous soulignons)

Pourtant, « à l'évidence, des personnes, ainsi que d'autres êtres naturels, [peuvent] être appréciés pour eux-mêmes ainsi que pour l'utilité qu'ils ont pour ceux qui les évaluent » (*ibid.* : 161). La solution passe par le fait de poser des définitions conceptuelles distinctes pour ces deux prédicats dont les définitions lexicales classiques sont similaires. La valeur d'une chose est qualifiée d'*intrinsèque* si elle est « objective et indépendante de toute conscience évaluatrice », tandis qu'elle est *inhérente* lorsqu'« elle n'est pas indépendante d'une conscience évaluatrice » et qu'elle est attribuée à une chose « appréciée pour elle-même et pas seulement et simplement en tant que moyen » (*ibid.* : 161-162). Callicott peut alors constater que « l'axiologie subjectiviste classique de Hume autorise, en général, la valeur instrumentale et la valeur inhérente, mais pas la valeur intrinsèque » (*ibid.* : 162). On observe que la distinction qu'il opère est similaire à celle proposée par Korsgaard entre valeur instrumentale, valeur finale, et valeur intrinsèque.

Enfin, prenant acte de la dichotomisation entre une conception intrinsèque et une conception instrumentale de la valeur des entités naturelles, le dernier geste de Callicott consiste à rester dans les termes du débat en désignant la valeur non-instrumentale, inhérente ou finale, que peuvent prendre certaines entités naturelles, comme

une valeur intrinsèque « tronquée » puisque sa version *stricto sensu* est dénuée de sens :

La proposition qui vaut d'être soutenue, parce qu'elle n'a pas encore été largement approuvée, est que des entités naturelles non humaines, ainsi que la nature comme tout, pourraient être appréciées non seulement pour ce qu'elles font pour nous, mais également [...] pour elles-mêmes. Puisqu'elle n'est pas une sorte de valeur instrumentale, et que valeur intrinsèque et instrumentale sont habituellement associées comme deux alternatives épuisant toute autre possibilité, je désigne cette sorte altruiste et prescrite de valeur comme une « valeur intrinsèque tronquée ». Elle désigne la valeur que nous attribuons à une chose *pour* elle-même même si cette chose n'a pas de valeur *en* elle-même – puisque je pense sincèrement que rien n'en a. (Callicott, 1999 : 224)

L'adjectif « tronqué », qui souligne la rigueur de l'analyse méta-éthique de Callicott, n'est généralement pas retenu lorsque sa conception de la valeur intrinsèque est évoquée. Il n'en reste pas moins que cette valeur intrinsèque présente en réalité toutes les caractéristiques de la valeur finale proposée par Korsgaard dans sa double distinction.

LA VALEUR INTRINSÈQUE DU DÉONTOLOGISME SPÉCIOCENTRIQUE DE ROLSTON

Quant à elle, la position de Rolston se laisse caractériser comme déontologiste. Ainsi, et tout d'abord :

Nous, humains, ne pouvons connaître la valeur de quoi que ce soit dans le monde sans en éprouver le sentiment, mais cela ne signifie pas que la valeur ne soit que ce que nous ressentons à son propos. Notre expérience est le *medium* entre nous et la valeur, mais cela ne signifie pas que la valeur ne soit que l'expérience que l'on en fait. (Rolston, 1988 : 28)

La valeur finale, que l'être humain attribue à une entité pour elle-même, correspond selon Rolston à la reconnaissance d'une valeur intrinsèque par un sujet, par ailleurs inutile à sa formation. La capacité humaine de perception de la valeur intrinsèque réside dans les connaissances établies par l'écologie scientifique. Plus précisément, « [a]ussi perspectiviste qu'elle puisse être, la valeur de la nature n'est pas uniquement apportée et apposée sur l'écosystème, elle y est découverte. [...] En générant l'appréciation de la nature, les descriptions de l'écologie rejoignent la justesse systémique. » (*Ibid.* : 231). Cette capacité humaine à « un aperçu transcendant du tout » (*ibid.* : 72) fait de l'être humain un agent moral qui « a parfois à reconnaître la valeur de choses qu'il n'apprécie pas personnellement » (*ibid.* : 124), et qui le soumet à des devoirs « qui transcendent les intérêts humains » (*ibid.* : 72).

Comment la théorie de la valeur de Rolston peut-elle être envisagée dans le contexte des deux alternatives proposées par Korsgaard ? Tandis que Callicott commence par identifier la valeur intrinsèque dans la biosphère avant de l'étendre aux organismes individuels, Rolston dessine une trajectoire inverse en la reconnaissant tout d'abord dans ces derniers et en dérivant sa possibilité de l'association de données biologiques avec la téléologie aristotélicienne :

Quelque chose de supérieur aux causes, quoique d'inférieur à la conscience, est à l'œuvre dans chaque organisme. Il y a une information qui préside aux causes. [...] Cette information est l'équivalent moderne de ce qu'Aristote désignait comme cause formelle et cause finale. Elle donne à l'organisme un *telos*, une « fin », une sorte de dessein parfois inconscient. [...] C'est l'ADN qui embarque ces informations. [L]'information génétique dans son ensemble est *normative* [...]. Cela ne signifie pas que l'organisme est un système moral [...], mais [...] un système axiologique, évaluatif. Il croît, se reproduit, cicatrise, et résiste à la mort. L'état physique que recherche l'organisme, dont la forme idéale est contenue dans son programme génétique, est un état

précieux. La valeur est présente dans cet accomplissement.
(*Ibid.* : 98-100)

En représentant une possibilité de le définir idéalement, son génotype est la cause formelle d'un individu. Il est également sa cause finale. En effet, le *telos* d'un organisme vivant est la satisfaction des préférences, ou des tendances inconscientes déterminées par les informations contenues dans le génotype qui, en s'actualisant en phénotype, permettent l'accomplissement de la raison d'être de l'organisme individuel. Le *telos* d'un être vivant est de se maintenir dans l'existence, à la fois sur un plan ontogénique en réparant ses blessures et en luttant individuellement contre la mort, et sur un plan phylogénique en se reproduisant. Ainsi l'ADN contient-il simultanément l'idéal que l'organisme cherche à atteindre, son « bien-être », et les moyens pour le faire. En tant que processus d'accomplissement d'un idéal, le *telos* est, selon Rolston, caractérisé par une valeur qui s'actualise lorsque la quête dont il est le moteur est couronnée de succès. L'organisme atteint alors le bien-être, c'est-à-dire un état physique en accord avec sa raison d'être, soit un état lui permettant de perdurer et de se reproduire. La valeur naturellement générée par l'achèvement du *telos* est intrinsèque (*ibid.* : 120). Elle est objective, puisque aucun évaluateur n'est nécessaire à sa formation. Rolston confère une dimension holiste à sa théorie de la valeur en l'étendant des organismes vivants individuels à leurs espèces respectives. L'individu n'est alors plus qu'un intermédiaire reliant l'expression d'un génome spécifique à l'ensemble des individus qui le partagent, le caractère téléologique de ces mécanismes moléculaires apparaissant dans le comportement de l'individu comme dans celui de l'espèce, avec cependant un primat accordé par Rolston à la seconde :

[L]’individu se situe à un niveau macroscopique intermédiaire entre le cours des choses à l’échelle microscopique du génome et son reflet au niveau écosystémique de l’espèce. Le génome constitue en quelque sorte une carte codant pour l’espèce, dont l’individu est un échantillon. [...] Les trajectoires

environnementales individuelles s'intègrent dans le cadre plus large de celle de l'espèce, qui utilise ingénieusement les individus pour accomplir ses fins sur des échelles de temps bien supérieures. [...] C'est l'individu qui est subordonné à l'espèce, et non l'inverse. (*Ibid.*: 149)

L'extension holiste de la théorie de Rolston ne dépouille pas les individus de leur valeur intrinsèque, mais s'accompagne d'un non-égalitarisme selon lequel la valeur individuelle est inférieure à celle des espèces. Contrairement au subjectivisme humien de Callicott qui impose à sa conception de la valeur intrinsèque d'être en réalité finale, la conception autonome et objective de la valeur intrinsèque de Rolston est bien celle définie dans le cadre de la double distinction de Korsgaard, puisque son existence n'est plus dépendante de celle d'un évaluateur conscient.

La nature biogénique de la valeur intrinsèque de Rolston est cependant source de problèmes théoriques au moment d'envisager son extension aux écosystèmes, qui intègrent des éléments abiotiques dont le comportement ne peut être tendu vers une fin. Les écosystèmes possèdent une « valeur systémique d'un autre ordre que la valeur instrumentale ou la valeur intrinsèque », et qui « désigne la créativité qui opère au sein de la nature en vertu de laquelle viennent au jour la plus grande diversité et la plus grande complexité des formes de vie » (Afeissa, 2008). La valeur systémique de Rolston, issue de l'ensemble des relations que les composants d'un écosystème entretiennent, peut sans difficulté être assimilée à la valeur extrinsèque de Korsgaard, définie comme la valeur que possède une chose en vertu de ses relations avec autre chose. Rolston convoque donc la triple possibilité d'une valeur intrinsèque, instrumentale, ou extrinsèque (système) pour qualifier les entités naturelles. Cependant, la réduction de la valeur finale à la perception humaine de la valeur intrinsèque, que l'on a constatée plus haut, le prive du quatrième terme qui permettrait l'élaboration d'une double opposition rigoureuse entre valeur intrinsèque et valeur extrinsèque (système) d'une part, et

entre valeur finale et valeur instrumentale d'autre part, au lieu de la distinction classique, mais critiquable, qu'il utilise entre une valeur intrinsèque objective et une valeur instrumentale subjective.

Les positions de Callicott et de Rolston diffèrent profondément en raison des mouvements symétriques qu'elles effectuent pour répondre aux questions relatives à la valeur des entités naturelles. Plutôt que de décrire une valeur anthropogénique mais non anthropocentrée allant du sujet humain qui la génère vers l'objet qui se l'approprie, Rolston, en défendant l'autonomie de la valeur intrinsèque, « considère les racines objectives de la valeur, que celles-ci donnent ou non des fruits subjectifs » (Rolston, 1988 : 116). De Callicott et de Rolston, seul le second revendique l'utilisation d'une valeur intrinsèque comprise *stricto sensu*. La théorie deweyenne de la valuation, à laquelle nous nous intéressons maintenant, nous fournira les éléments d'une critique de la conception rolstonienne de la valeur intrinsèque, ainsi que ceux permettant d'attester de sa propre pertinence environnementale.

LES VALEURS DEWEYENNES ET LEUR PERTINENCE ENVIRONNEMENTALE

FORMATION ET NATURE DES VALEURS DEWEYENNES

Les valeurs sont formées par l'expérience, elle-même constitutive de la réalité selon Dewey. L'expérience deweyenne est un processus entrelacé d'action et d'expérience « eue », que le néologisme « expé-riencer » décrit (Madelrieux, 2012a) en le définissant comme la somme des sens mutuellement exclusifs qui sont habituellement attribués au concept d'expérience : le savoir-faire, la sensation, l'activité expérimentale notamment. « Expé-riencer » traduit ainsi sans le trahir le postulat deweyen de l'empirisme immédiat qui stipule que « [t]oute chose, chaque chose au sens ordinaire ou non technique du mot “chose”, sont telles qu'elles sont expé-riencées » (Madelrieux, 2012b : 1014).

L'expérience deweyenne est un concept « qui n'admet aucune division [...] entre acte et matière, [entre] sujet et objet » (Dewey, 1925/2012: 40) : autre qu'une interaction qui maintient un dualisme entre sujet et objet dont Dewey critique les prétentions métaphysiques (*ibid.*: 223-224), l'expérience est mieux définie par le terme de « transaction » (Dewey, 1906/2005). Elle est effective selon deux modes, primaire et secondaire. Le premier correspond au fonctionnement d'un organisme dans un environnement spécifique, réglé par des désirs et des habitudes qui permettent d'assurer un équilibre dynamique de manière non-cognitive. Le second mode de l'expérience est celui de l'enquête, qui surgit lorsque la situation jusque-là « unifiée » entre l'organisme et l'environnement en vient à être « indéterminée » (Dewey, 1938/1967: 169) et à ne plus assurer la stabilité de la vie. L'enquête doit permettre le retour à une situation stable, différente de celle qui préexistait à la contrariété qui l'a perturbée. Les conditions qui rendent le processus d'enquête nécessaire et indispensable sont initialement biologiques. En effet, le désir fondamental de tout être vivant est son maintien dans l'existence, et

[a]ucune créature ne peut vivre à l'intérieur des limites de son enveloppe cutanée : ses organes sous-cutanés sont des liens avec l'environnement au-delà de son enveloppe corporelle, auquel, afin de vivre, il doit faire face en s'y adaptant et en se défendant, mais aussi en le conquérant. (Dewey, 1934/2010: 45)

L'inscription d'un organisme dans la durée passe par le maintien d'un équilibre dynamique, que la biologie définit comme l'homéostasie, imposé par le fait que l'organisme s'individualise grâce à la présence d'une frontière semi-perméable qui le délimite et le rend sensible aux modifications de l'environnement. Qu'une modification, dans la concentration d'un substrat par exemple, survienne et l'organisme réagira de manière à maintenir ou à retrouver l'équilibre perturbé.

Selon la conception naturaliste de Dewey, les processus humains de résolution des problèmes moraux ont pour modèles les processus homéostatiques de maintien de la vie. L'enquête est le lieu de formation des valeurs humaines, et le recours à des causes transcendantes pour rendre compte de la morale est évacué en affirmant la continuité entre les fonctions biologiques de maintien de l'existence et les opérations cognitives du jugement moral. Les valeurs sur lesquelles nos jugements moraux sont fondés proviennent d'expériences passées, et leur contingence limite leur validité au contexte dans lequel elles sont apparues. L'enquête se chargera de réactualiser des valeurs rendues caduques par l'effet d'une perturbation, pour orienter notre action vers le retour à un équilibre caractérisé peut-être par d'autres habitudes, et d'autres valeurs. La conscience n'est plus la faculté morale qui nous donne accès à des principes et des valeurs absolues.

Le processus d'enquête est caractérisé par la séquence des phases de besoin, de recherche, et de satisfaction :

En fait, la vie peut être considérée comme un rythme continu de déséquilibres et de restaurations d'équilibre [...]. [L']état d'équilibre troublé constitue le *besoin*. Le mouvement vers sa restauration est la recherche et l'exploration. La restauration est accomplissement ou satisfaction. (Dewey, 1938/1967 : 85)

Au sein du triptyque de l'enquête, le temps de la recherche est plus spécifiquement celui de la formation des valeurs deweyennes. Elles sont le résultat des moments contigus de *valuing* et d'*evaluation*. Le terme de *valuing*, synonyme pour Dewey de *de facto valuing* et qu'Alexandra Bidet, Louis Quéré et Gêrôme Truc traduisent par « appréciation immédiate » (Dewey, 2011 : 19), exprime que les valeurs sont initialement des faits qui « émergent comme les résultats d'une appréciation/dépréciation directe des qualités immédiates d'une situation, d'un événement, ou d'un objet » (*ibid.* : 20). Elles sont fonction de la somme d'habitudes qui guidaient le comportement de l'individu préalablement à la perturbation à l'origine de l'enquête et de

la valuation. L'appréciation immédiate ne renvoie donc pas à la perception d'une qualité morale intrinsèquement associée à une chose, mais à une réaction suscitée par une propriété non morale d'un objet, d'une chose ou d'un événement.

Les désirs et les intérêts exprimés par l'appréciation immédiate accèdent au statut de jugements de valeur au cours du second moment du processus de valuation, celui de l'*évaluation*, ou de l'« appréciation évaluative » (*ibid.* : 21), qui permet de décider si nous maintenons nos appréciations immédiates une fois prise en compte l'existence d'autres événements ou objets. Que la valeur formée au terme du processus de valuation soit initialement de nature immédiate ne lui confère pas non plus une nature intrinsèque :

Dire d'une chose particulière, considérée comme une valeur, qu'elle *est* une valeur, [c]ela signifie qu'on a trouvé que la chose, après un examen et un test appropriés, possédait la qualité qu'on lui attribuait. En tant que telle, la qualité est évidemment « immédiate » ; toute qualité est immédiate quand elle existe. Mais c'est loin de vouloir dire que la chose en question possède cette qualité d'une façon immédiate, c'est-à-dire non conditionnée, évidente et non discutable, uniquement parce qu'une « sensation » donnée est instantanément présente. (*Ibid.* : 204)

Le caractère immédiat de la valeur formée au cours de l'enquête n'indique pas son indépendance à l'égard des conditions extérieures qui ont motivé son apparition, et ne révèle donc pas une quelconque valeur intrinsèque qui serait toujours déjà possédée par ce à quoi nous tenons encore après délibération. Comme le soulignent Bidet, Quéré et Truc, que la phase d'appréciation évaluative convoque et dépende d'autres événements ou objets que la chose dont la valeur est mise en délibération souligne au contraire la nature extrinsèque de cette dernière :

Personne, je présume, ne contestera que pour pouvoir attribuer sa couleur à une perle il faut la mettre dans des connexions déterminées avec la lumière, un appareil optique, etc. J'espère que l'on peut considérer de nos jours que ce sont de telles connexions, et non pas une « relation » à l'esprit, à la conscience ou quoi que ce soit de ce genre, qui comptent. Mon hypothèse est que la perle est qualifiée sous l'aspect de sa valeur dans des conditions du même type – bien que différentes du point de vue des circonstances. (*Ibid.* : 29-30)

La tâche de l'éthique consiste alors « à découvrir les conditions et les conséquences, les relations existentielles, les biens qui sont acceptés comme biens, non en vertu d'une théorie, mais en raison du cours de l'expérience » (Dewey, 1925/2012 : 390) : les valeurs, issues de l'infinie variété des transactions possibles avec le monde, sont donc bien de nature extrinsèque. Au terme de l'enquête, elles indiqueront les actions à entreprendre pour retrouver l'équilibre perturbé qui en est à l'origine.

LES VALEURS DEWEYENNES À LA LUMIÈRE DE LA DOUBLE DISTINCTION

La double distinction que nous adoptons pour clarifier les conceptions de la valeur intrinsèque des philosophes environnementaux est-elle également utile pour préciser plutôt que pour réduire la pensée de Dewey ? Nous estimons qu'elle l'est en ce qu'elle permet de préciser le sens conféré à la notion de valeur intrinsèque que Dewey accepte – soit celui de la valeur finale – et celui qu'il rejette – soit celui de la valeur intrinsèque. Dewey défend une version plus large encore de la valeur extrinsèque, c'est-à-dire une version plus élargie de la valeur intrinsèque, que celles proposées par Korsgaard, « puisqu'on peut montrer que des qualités intrinsèques comme *rouge, doux, dur* », ou bien vertical dans notre exemple, « sont causalement déterminées pour ce qui est de leurs occurrences », c'est-à-dire qu'elles dépendent d'une relation à autre chose qu'elles-mêmes⁶, et qu'« [à] strictement parler,

l'expression "valeur intrinsèque" comporte une contradiction dans les termes» (Dewey, 2011 : 110). Dewey est convaincu de la nécessité d'une relation pour qu'une valeur, quelle qu'elle soit, puisse exister, et la valeur intrinsèque entendue *stricto sensu* n'a donc aucune place dans sa philosophie : «[S]i ce qui est inhérent c'est ce qui est non relationnel, il n'existe [...] strictement aucune valeur inhérente. » (*Ibid.*)⁷. Dewey regrette l'« ambiguïté » des termes « intrinsèque », « inhérent » ou « immédiat » (*ibid.* : 108), que la double distinction adoptée dans cet article permet précisément de lever : la possibilité d'une valeur intrinsèque comprise *stricto sensu* étant rejetée, Dewey l'assimile à la valeur des choses considérées comme fins, donc à la valeur finale, qu'il ne nomme cependant jamais ainsi (*ibid.* : 102, 103, 105, 106, 108, 111).

Il reste cependant que le refus deweyen de la valeur intrinsèque *stricto sensu* et du dualisme final/instrumental limite le potentiel de la double distinction pour l'analyse de la théorie pragmatiste de la valuation. En effet, « c'est l'évaluation des conditions existantes en tant que moyens qui détermine, dans sa composition concrète, l'objet finalement valué comme fin à atteindre » (*ibid.* : 106) : la faisabilité anticipée de la satisfaction d'un désir, mesurée par l'évaluation des moyens disponibles, conditionne la valeur finale attribuée à ce désir. Ainsi, la valeur accordée à une fin pourra être amoindrie par la trop grande importance des moyens à mobiliser pour l'atteindre. De plus, le fait d'attribuer une valeur instrumentale à une chose n'empêche pas ce moyen de posséder également une valeur « intrinsèque », c'est-à-dire finale selon Dewey :

Rien n'interdit par nature à l'acte de priser ou de désirer de se porter vers des choses qui sont des moyens, et rien ne s'oppose par nature à ce que des moyens soient désirés et prisés. Sur le plan empirique, la valeur qu'une personne attache à une fin donnée ne se mesure pas à ce qu'elle *dit* de sa préciosité, mais au soin qu'elle met à obtenir et à utiliser les *moyens* sans lesquels cette fin ne peut être atteinte. (*Ibid.* : 108-109)

Au lieu de les opposer, Dewey défend donc l'unification de la valeur finale et de la valeur instrumentale et l'impossibilité de les discriminer : toute valeur – à une exception près que nous verrons plus loin – est simultanément finale et instrumentale. Korsgaard (1983: 172) souligne que distinguer le fait qu'une chose puisse être bonne, en raison du fait qu'elle possède une valeur finale ou instrumentale, du fait qu'elle soit bonne, en raison du fait qu'elle possède une valeur intrinsèque ou extrinsèque, « ouvre une possibilité supplémentaire : celle que l'on puisse attribuer une valeur finale à quelque chose qui est également bon de manière extrinsèque ». En soutenant que toute valeur est issue de transactions et possède donc une nature extrinsèque avant de défendre son caractère simultanément final et instrumental, il semble bien que Dewey conçoive déjà implicitement cette possibilité, même si sa pensée refuse la double opposition que Korsgaard propose.

À la recherche d'une valeur intrinsèque unique et fixe, Dewey oppose ainsi un processus de formation des valeurs ancré dans l'expérience immédiate, spécifique d'une situation pratique et problématique qui sera résolue par l'enquête, et dont le résultat – la valeur, déterminée selon la « fin-en-vue »⁸ – sera sujet à évolution en fonction des conditions ultérieures de l'expérience, modifiées selon les choix passés. Les valeurs, que Dewey qualifie d'« indéfiniment diversifiées » et de « fugitives et précaires » (Dewey, 1925/2012: 358), sont uniques (car dépendantes d'un contexte et d'un individu particulier) et changeantes (car le contexte varie). Leur nature est, selon la double distinction de Korsgaard, extrinsèque.

EFFICACITÉ CRITIQUE DU PROCESSUS DEWEYEN DE VALUATION

La valeur intrinsèque tronquée de Callicott, inspirée du subjectivisme humien, peut être assimilée comme nous l'avons vu à une valeur finale. En revanche, la théorie de Rolston satisfait *prima facie* l'exigence d'objectivité de la valeur intrinsèque. Cependant, deux

critiques peuvent être émises à son encontre, à l'origine desquelles se trouve une interprétation philosophique de paradigmes biologiques contemporains de Rolston. Or, elles sont anticipées par la réception deweyenne de l'œuvre de Darwin, qu'elles viennent illustrer *a posteriori*. La première concerne la proposition de Rolston selon laquelle l'information contenue dans l'ADN d'un individu constitue un *telos* dont l'accomplissement est synonyme de valeur. Le cadre biologique déterministe, issu de la découverte de la structure de l'ADN en 1953, puis du code génétique et des mécanismes de régulation de l'expression génique, influence cette conception : le développement harmonieux d'un organisme reflète le caractère supposément ordonné des mécanismes moléculaires qui permettent l'expression de son génome. Il est cependant largement remis en question par la communauté scientifique depuis le changement de paradigme survenu à la charnière du XXI^e siècle. L'expression génique est désormais reconnue comme un phénomène stochastique survenant jusque dans les cellules d'organismes métazoaires, c'est-à-dire appartenant au clade des animaux, incluant l'espèce humaine (Raj & Van Oudenaarden, 2008). Une implication philosophique directe du caractère aléatoire de l'expression génique est la fragilisation de la théorie de la valeur intrinsèque de Rolston, qui défend la génération autonome de valeur par les organismes vivants individuels basée sur un modèle déterministe de l'expression du génome.

La seconde critique est relative à l'extension d'une valeur intrinsèque individuelle aux ensembles que constituent les espèces, qui représente également une étape majeure dans la construction du système holiste de Rolston. L'hypothèse qui soutient ce mouvement est que les espèces, pour être porteuses d'une valeur intrinsèque, doivent nécessairement posséder une réalité biologique : une « existence » qui ne serait que le fruit d'une convention humaine ne fournirait pas une ontologie suffisante pour la possession d'une valeur intrinsèque, par définition indépendante d'une évaluation humaine. L'ouvrage majeur de Rolston (1988) est le fruit de réflexions menées à une époque où les protagonistes de la théorie synthétique de l'évolution débattent du

concept d'espèce. Ernst Mayr est alors l'un des plus audibles de ces contributeurs, et défend un « réalisme de l'espèce » selon lequel cette dernière est une réalité matérielle dont la théorie darwinienne rend compte des changements (Mayr, 1942). À l'encontre de la position de Mayr, une relecture attentive du texte de Darwin rappelle pourtant sa conception conventionnelle plutôt que réaliste de l'espèce :

[J]e regarde le terme *espèce* comme un terme que l'on emploie arbitrairement, par souci de commodité, pour désigner un ensemble d'individus se ressemblant étroitement entre eux, et [...] il ne diffère pas essentiellement du terme *variété*, par lequel on désigne des formes moins distinctes et plus fluctuantes. Le terme *variété*, à son tour, par comparaison avec les simples différences individuelles, est également appliqué de manière arbitraire, par commodité. (Darwin, 2009 : 332)

La variabilité interindividuelle, que l'entité soit un gène, une cellule ou un organisme, est la seule réalité naturelle. Elle est le substrat de la sélection naturelle, qui opère à toutes les échelles du vivant, et qui est source de stabilité des organismes malgré leurs variations interindividuelles, pour autant que le milieu dans lequel ils évoluent soit lui-même stable. Pour ce qui nous concerne, l'évolution des connaissances en biologie au cours des vingt dernières années vient donc fragiliser les deux piliers sur lesquels Rolston élabore sa théorie de la valeur : elle empêche la possibilité de sa nature intrinsèque *via* la remise en cause du déterminisme génétique, et elle contrarie la proposition de son caractère holiste *via* la négation de la réalité naturelle des espèces.

Rolston réceptionne indirectement la théorie darwinienne depuis la perspective de la théorie synthétique. Cette médiation peut expliquer les critiques auxquelles sa théorie de la valeur intrinsèque prête le flanc. Quant à elle, la réception de *L'Origine des espèces* opérée par Dewey est évidemment directe et ménage à l'œuvre un rôle prépondérant dans son projet de reconstruction philosophique. La révolution

héliocentrique des XVI^e et XVII^e siècles a permis « un déplacement d'intérêt du permanent au changement » (Dewey, 1910/2016 : 25) et a légitimé l'étude empirique des « incidents capricieux » terrestres, autrefois négligés, comme moyen de compréhension d'un univers désormais « infini dans le temps et dans l'espace » (Dewey, 1920/2014 : 114 et 118). L'œuvre de Darwin représente alors « la réalisation scientifique la plus récente » (Dewey, 1910/2016 : 25) de la nouvelle logique régissant le monde depuis Galilée. Plus encore, la théorie darwinienne, en prenant pour objet le règne du vivant, est porteuse d'implications éthiques qui étaient déjà en germe dans la révolution copernicienne, mais sans qu'elles ne s'actualisent. En effet, entre la philosophie morale et le monde inorganique étudié par la physique se trouve « le royaume des plantes et des animaux » (*ibid.*), d'où la fixité transcendante a été évacuée par Darwin après l'avoir été du monde inanimé par la physique. Les démarches philosophiques consacrées à la recherche d'un but ou d'un bien ultime sont d'autant plus obsolètes après Darwin : l'histoire des sciences explique cette quête par la croyance erronée et désormais renversée, en physique comme en biologie, en un cosmos ordonné et immuable. La distinction entre des finalités intrinsèques supérieures et de vulgaires finalités instrumentales est ainsi rendue caduque par l'éthique deweyenne, qui frappe les premières de vanité, tandis qu'elle n'interdit plus aux secondes l'accès au rang de fins en soi.

Depuis la position deweyenne, la double difficulté à laquelle Rolston est confronté s'explique par sa tentative de concilier des données scientifiques nécessairement révisables, puisqu'obtenues selon la méthode empirique d'« enquête permanente » (Dewey, 1920/2014 : 124) caractéristique de la science moderne, avec la construction d'un système philosophique défendant l'existence d'une valeur intrinsèque inaltérable. L'exemple de Rolston illustre et valide *a posteriori* la difficulté soulignée par Dewey de concilier deux registres de fonctionnement différents pour les interrogations scientifiques d'une part et philosophiques de l'autre. La solution contenue dans le naturalisme empirique de Dewey consiste à utiliser « l'expérience comme guide, en science comme en éthique » (*ibid.* : 136). La critique de la valeur

intrinsèque que permet le pragmatisme de Dewey est alors d'autant plus efficace qu'elle repose sur les implications philosophiques de la théorie darwinienne.

PERTINENCE *PER SE*

Au-delà de l'examen des théories éthiques environnementales, quels sont les enjeux environnementaux concrets que la critique de l'idée de valeur intrinsèque permet de soulever? Autrement dit, en quoi la théorie de la valuation et plus largement le pragmatisme deweyens sont-ils en eux-mêmes pertinents pour penser la situation anthropocénique?

Tout d'abord, et en accord avec la théorie deweyenne, la valeur environnementale d'individus, d'espèces, ou d'écosystèmes constatée par l'être humain au travers des résultats fournis par l'écologie scientifique est relationnelle, c'est-à-dire basée sur les propriétés extrinsèques des entités considérées. Par exemple, la valeur attribuée aux individus composant l'effectif total de la population mondiale des baleines grises, dont on connaît le rôle dans l'équilibre de leur écosystème, varie en fonction des différentes estimations de ce nombre (Alter, Rynes & Palumbi, 2007). La valeur d'une baleine grise attribuée par les écologues n'est donc pas intrinsèque puisque son degré varie selon les circonstances extérieures. Une interprétation deweyenne de ces variations pourrait être que les variations de la valeur des individus composant la population de baleines grises représentent les réponses distinctes qu'une enquête humaine a fournies au problème posé à l'équilibre d'un écosystème par la rareté ou la surabondance d'une espèce en son sein⁹. Ainsi, « la nature sauvage a une valeur, mais l'importance de cette valeur dépend de la situation globale dans laquelle elle existe » (Green, 1996 : 36). La notion de valeur intrinsèque n'est ainsi pas adaptée aux connaissances que l'écologie scientifique procure du fonctionnement relationnel des entités naturelles les unes par rapport aux autres, tandis que les modalités de ce

fonctionnement rendent pertinentes la conception relationnelle de la valeur selon Dewey.

On peut ensuite soutenir que les éthiques environnementales comme l'éthique traditionnelle expriment le besoin d'une sécurité métaphysique conférée par la connaissance certaine de l'existence objective d'une valeur portée par certaines entités naturelles ou par l'être humain. Propriétés objectives et propriétés intrinsèques sont souvent pensées conjointement : de la même manière qu'une valeur instrumentale est dénuée de sens sans une valeur finale qu'elle sert, une valeur extrinsèque pourrait être difficile à concevoir sans une valeur intrinsèque pour la sous-tendre. Green (1996), en soutenant par ailleurs la nature extrinsèque de toute valeur environnementale, conclut ainsi qu'en tant que condition à l'apparition de la vie et de la valeur, seule la biosphère possède une valeur intrinsèque dont dérive la valeur extrinsèque que nous constatons. Du point de vue pragmatiste, cette position revient sans doute à maintenir la philosophie dans le système obsolète que Dewey appelle à reconstruire. En effet, le besoin d'une valeur intrinsèque est symptomatique de la quête de certitude que Dewey assimile à la conception antique de la connaissance et qu'il dénonce comme intenable depuis la révolution des sciences expérimentales.

Avant de revenir bientôt à la question de l'incertitude, il nous faut nous arrêter sur le type d'objectivité dont la valeur pragmatiste peut alors se revendiquer. Au-delà d'un anthropocentrisme plus ou moins « fort » ou « faible » (Hargrove, 1992), l'application à la philosophie environnementale de la conception pragmatiste de l'objectivité implique de reconnaître l'inévitabilité d'une position plus généralement biocentrée. La vie, sans posséder l'attribut d'une « mystérieuse »¹⁰ valeur intrinsèque par trop exigeante méta-éthiquement, constitue cependant le standard à partir duquel toute valeur est conçue puisque rien n'a de valeur pour les objets inanimés. Certaines choses possèdent alors objectivement des propriétés telles qu'un organisme vivant engagé dans la poursuite de son existence pourrait reconnaître

une valeur à entretenir avec elles une relation. En naissant de l'insuffisance des transactions jusque-là stables entre un organisme et son environnement, cette valeur sera de nature extrinsèque, et elle sera justifiée *a posteriori* par la validité de l'orientation qu'elle aura donnée aux actions. Cette justification peut n'être que temporaire puisque nos croyances sont révisables au gré des problèmes nouveaux que le monde en perpétuel changement nous soumet. L'absence de repère moral absolument fixe fourni par une valeur intrinsèque indéfendable n'empêche ainsi pas la possibilité de l'objectivité au sens pragmatiste. En effet, les valeurs identifiées par l'enquête guident l'action d'une manière qui peut permettre la résolution du problème moral initial. Ce succès indique alors, de manière rétrospective, leur valeur de vérité.

L'intuition de la pertinence potentielle du pragmatisme pour penser l'Anthropocène est d'abord suggérée par la proximité entre la description deweyenne des transactions à l'œuvre entre organisme et environnement et celle effectuée par des contributeurs contemporains significatifs à la pensée de l'Anthropocène. La perspective de Dewey selon laquelle, comme nous l'avons vu, «[a]ucune créature ne peut vivre à l'intérieur des limites de son enveloppe cutanée [puisque] ses organes sous-cutanés sont des liens avec l'environnement au-delà de son enveloppe corporelle» (Dewey, 1934/2010 : 45) est ainsi analogue à celle de Lenton (2020a), qui avance que «[s]i les êtres vivants *produisent* leur environnement, alors leurs limites matérielles ne s'arrêtent pas à leurs membranes ou épiderme». La définition deweyenne d'un environnement comme «la somme totale des conditions qui entrent de manière active dans la direction des fonctions d'un être vivant donné» (Dewey, 1909-1911/2008 : 438) rejoint donc celle que fournissent Lenton, Dutreuil et Latour (2020b : 248-249) dans leur réception du concept de Gaïa formulé par Lovelock & Margulis : «Gaïa» ou, indifféremment, la «zone critique», est «la biosphère, entendue comme l'ensemble des organismes vivants, et toutes les parties de la Terre, entendue comme un objet du système solaire, avec lesquelles elle interagit activement». Les extensions de

l'environnement deweyen et de la zone critique, lieu des bouleversements anthropocéniques, sont similaires.

Ensuite, la notion de valeur selon Dewey dérive des conceptions qu'il forme, à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècles, de l'univers et de l'expérience. Profondément influencées par les révolutions copernicienne et darwinienne, ces conceptions rejoignent de manière saisissante l'évidence qui pousse certains humains, au début du XXI^e siècle, à formuler le concept d'Anthropocène. À la défense d'une valeur morale intrinsèque et immuable, réminiscente du cosmos précopernicien ordonné et éternel et qui serait à découvrir par la philosophie moderne et son mode de connaissance supposément distinct de celui des sciences naturelles, Dewey oppose un processus de formation des valeurs ancré dans l'expérience caractéristique du vivant, dont l'expérience scientifique est elle-même une forme particulière. La centralité de l'expérience, entendue sous toutes ses formes, conduit Dewey à appeler à une reconstruction qui signerait la fin des dualismes caractéristiques de la tradition classique et conservés par la philosophie moderne, et notamment, pour ce qui nous intéresse plus particulièrement, celui opposant l'être humain et la nature. L'expérience deweyenne implique en effet qu'un organisme vivant, notamment humain, et un environnement se définissent mutuellement et qu'ils ne puissent être conçus séparément. Elle se décrit comme l'« interaction d'un organisme avec son environnement, [qui] constitue un circuit où l'organisme reçoit ou subit une action de son environnement et agit en retour sur son environnement, action dont les conséquences sont à leur tour éventuellement subies par l'organisme » (Madelrieux, 2016 : 26). L'expérience est par suite source de changement, que Dewey reconnaît « comme trait constitutif de l'univers » (*ibid.* : 67).

Ces considérations, formulées indépendamment de toute préoccupation environnementale, font alors puissamment écho à l'infléchissement des trajectoires du système Terre comme conséquence désormais synchronique et globale des actions contemporaines de

certains groupes humains et impliquant en retour des conséquences délétères et significatives sur nos conditions d'existence. Depuis une perspective deweyenne, l'Anthropocène pourrait ainsi se laisser décrire comme une situation « indéterminée » ou « troublée » concernant l'environnement des êtres humains, entendu indifféremment au sens de Dewey (1909-11/2008 : 438) ou de Lenton, Dutreuil et Latour (2020b : 248-249), puisque les habitudes acquises par certains groupes ont introduit un déséquilibre dans l'intégration fonctionnelle globale des êtres humains et de leur environnement qui génère le problème de la dégradation de leurs conditions d'existence.

À la différence des éthiques environnementales, dont les théories recherchent une valeur intrinsèque ou finale possédée par des entités naturelles et dont la découverte est découplée de ses potentielles conséquences pratiques, le pragmatisme paraît armé pour penser les enjeux concrets de l'Anthropocène. En effet, en ancrant la formation des valeurs dans le processus d'enquête qui doit conduire à la réunification de la situation troublée qui en est à l'origine, la valuation deweyenne est indissociablement liée à ses conséquences pratiques puisqu'elle doit permettre « [l]e rétablissement de l'intégration [qui] ne peut s'effectuer [...] que par des opérations qui modifient réellement les conditions existantes, et non simplement par des processus "mentaux" » (Dewey, 1938/1967 : 171). En pointant l'indissociabilité des organismes (humains) et de leurs environnements ainsi que celle de la formation des valeurs et de leurs conséquences pratiques, la critique pragmatiste de la valeur intrinsèque est en accord avec ce que les sciences naturelles décrivent des mécanismes de survenue de l'Anthropocène en même temps qu'elle satisfait à l'exigence d'action que la période impose.

De l'expérience deweyenne procède le changement toujours incertain. À l'inanité d'une quête de certitude dont l'un des symptômes est la recherche d'une valeur intrinsèque inadaptée à la contingence du monde révélée par la physique comme par la biologie, Dewey oppose l'exigence de reconnaître l'« incertitude inéliminable de l'expérience »

(Madelrieux, 2016 : 26). À un siècle d'intervalle, la critique de la valeur intrinsèque et l'appel à accepter l'incertitude pour mieux la réduire formulés par Dewey résonnent à leur tour avec la dépendance étroite à l'égard des actions humaines des bouleversements globaux des conditions de vie terrestres à l'Anthropocène, et avec leur caractère partiellement imprévisible. Il est alors une valeur dont la mobilisation par Dewey vient rétrospectivement compléter la pertinence environnementale de son pragmatisme. Aux valeurs multiples dont il a été question jusqu'ici, Dewey ajoute la « croissance » en opposant, à première vue, la nature indistinctement instrumentale et finale des précédentes au caractère exclusivement final de cette dernière. Il écrit ainsi : « C'est dans la qualité du devenir que la vertu réside. Nous déterminons cette fin-ci et celle-là comme étant à atteindre, mais la fin est la croissance elle-même. » (Dewey, 1932/2008 : 306). Et encore :

La fin n'est plus un terme ou une limite à atteindre : c'est le processus actif de transformation de la situation existante. Ce n'est pas la perfection comme but final qui constitue le but de l'existence, mais un processus permanent de perfectionnement, de maturation, d'élaboration. L'honnêteté, le travail, la tempérance et la justice, comme la santé, la richesse et l'instruction, ne sont pas des biens qu'il s'agirait de posséder, des finalités immobiles qu'il s'agirait d'atteindre. Ce sont des directions dans lesquelles orienter les changements à apporter à l'expérience. Seule la croissance elle-même est une « fin » morale. (Dewey, 1920/2014 : 233-234)

La croissance deweyenne est le perfectionnement toujours inachevé du processus de valuation et du choix d'actions correspondantes. L'amélioration concerne « la qualité du devenir », qui est à apprécier dans « la manière dont nous agissons pour atteindre nos fins, quelles qu'elles soient » (Levine, 2021 : 151). La croissance est donc amélioration d'un soi dans ses aptitudes morales, et possibilité correspondante d'une réduction de l'incertitude associée aux conséquences des actions engagées pour atteindre les fins-en-vue potentiellement

réunificatrices et dégagées *a priori* par l'enquête. Elle est favorisée par la multiplication des expériences dans lesquelles un organisme est impliqué, qui lui permet d'enrichir à la fois la qualité de ses habitudes et celle de l'enquête lorsque les premières se révèlent insuffisantes. La valeur de la croissance n'est pas de nature finale au sens où elle n'est pas une fin-en-vue consciemment déterminée et extérieure aux actions entreprises pour l'atteindre, auquel cas elle deviendrait auto-inhibitrice en détournant l'attention de l'organisme des relations qu'il doit entreprendre pour résoudre les problèmes spécifiques auxquels il est confronté (*ibid.*).

La croissance est évidemment dépendante de la diversité de l'environnement social des individus et des possibilités qu'elle procure, mais également de leur environnement physique (Dewey, 1916/2001 : 90). Whitney Howell (2018) a ainsi montré de quelles manières les aspects sociaux aussi bien que matériels de l'environnement urbain sont susceptibles d'influencer la croissance au sens de Dewey de chacun de ses habitants. Que le concept de croissance puisse conférer à la pensée deweyenne une pertinence supplémentaire à l'ère de l'Anthropocène mériterait de faire à son tour l'objet d'une analyse. Il ne fait en effet guère de doute que le constat de Leopold (2017 : 282), formulé au milieu du XX^e siècle, et selon lequel « l'homme moderne typique [...] n'a pas de relation vitale à la terre, [qui est] pour lui [...] l'espace entre les villes où poussent les récoltes », reste valable à notre époque. La réduction des interactions humaines avec l'environnement naturel à des relations exclusivement instrumentales, productivistes ou extractivistes, dont la contingence est autant que faire se peut éliminée, est caractéristique des conditions d'entrée dans l'Anthropocène. L'environnement naturel n'est plus associé à la nécessité de l'enquête et à l'invention de valeurs nouvelles : il est désormais le lieu de la répétition mécanisée d'habitudes indifférentes à la résolution des problèmes autres qu'économiques qu'elles génèrent. La raréfaction des possibilités d'enquête prive les êtres humains de l'élément d'apprentissage spécifique inhérent à chacune d'entre elles, et inhibe ainsi sa croissance, soit sa capacité à trouver des solutions

aux problèmes posés par ses transactions avec l'environnement au sens général. L'inversion de cette dynamique négative passe alors, en pratique et comme dans le cas de l'environnement social, par une défense de la diversité des expériences possibles au sein de l'environnement naturel.

CONCLUSION

Malgré sa centralité, le concept de valeur intrinsèque reste ambigu en éthique environnementale. Nous avons pour objectif sa clarification et sa confrontation avec la théorie deweyenne de la valuation, dont nous faisons l'hypothèse de la pertinence environnementale. La double distinction proposée par Korsgaard s'avère ainsi féconde pour éclaircir le sens accordé à la notion de valeur intrinsèque des entités naturelles par deux théories représentatives du courant des éthiques environnementales, le conséquentialisme écocentrique de Callicott et le déontologisme spéciocentrique de Rolston. En invoquant une valeur intrinsèque qui soit se laisse facilement reclasser comme une valeur finale dépourvue d'objectivité pour Callicott, soit s'expose lorsqu'elle est défendue comme telle à des réfutations qui interrogent sa possibilité même pour Rolston, les éthiques environnementales génèrent des problèmes théoriques qui minent leur crédibilité pratique.

La théorie deweyenne de la valuation ignore ces problèmes. La critique qu'elle effectue de la valeur intrinsèque est justifiée par une théorie de l'expérience qui fournit au pragmatisme de Dewey des arguments pour traiter les enjeux concrets de l'Anthropocène. Ainsi, la notion deweyenne de transaction et le primat qu'elle confère aux relations plutôt qu'à leurs termes en même temps que l'interdépendance réciproque du vivant et de l'environnement qu'elle souligne rend caduque la notion de valeur intrinsèque et apparaît simultanément féconde pour penser la nouvelle ère géologique caractérisée par les changements désormais synchroniques, globaux et réciproques entre l'être humain et son environnement. De plus, la conception

d'un monde en changement permanent, comme conséquence philosophique tirée par Dewey des révolutions copernicienne et darwinienne, et l'incertitude relative aux résultats de ces changements malgré les directions préférentielles identifiées par l'enquête sont évocatrices de l'enjeu principal de l'Anthropocène. En effet, il s'agit d'ores et déjà et en pratique d'identifier des fins-en-vue qui permettront la meilleure réunification possible d'une situation environnementale rendue indéterminée par quelques décennies d'activités humaines. Dans ces conditions, la pertinence contemporaine de la pensée deweyenne est peut-être à aller chercher, cette fois, dans le statut dérogatoire accordé par Dewey à la croissance, « méta-valeur » et juge de paix des meilleurs choix à opérer pour favoriser la « qualité du devenir » humain, intimement lié à la variété de ses transactions avec son environnement.

BIBLIOGRAPHIE

- AFEISSA Hicham-Stéphane (2008), « Entretien avec Holmes Rolston III », *Nonfiction*, consulté le 02/01/2021. En ligne : https://www.nonfiction.fr/article-1196-entretien_avec_holmes_rolston_iii.htm.
- AFEISSA Hicham-Stéphane (2018), « L'ardeur des pillards. Vandalisme écologique et valeur intrinsèque de la nature », in Jacques Baillé (dir.), *Valeur. Du mot au concept*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, p. 101-135.
- ALTER Elizabeth S., RYNES Eric & Stephen R. PALUMBI (2007), « DNA Evidence for Historic Population Size and Past Ecosystem Impacts of Gray Whales », *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 104 (38), p. 15162-15167.
- ATTFIELD Robin (1991), *The Ethics of Environmental Concern* (2^e ed.), Athènes, University of Georgia Press.
- CALLICOTT John Baird (1984), « Non Anthropocentric Value Theory and Environmental Ethics », *American Philosophical Quarterly*, 21 (4), p. 299-309.
- CALLICOTT John Baird (1989), *In Defense of the Land Ethic : Essays in Environmental Philosophy*, Albany, State University of New York Press.
- CALLICOTT John Baird (1999), *Beyond the Land Ethic : More Essays in Environmental Philosophy*, Albany, State University of New York Press.
- CRUTZEN Paul (2002), « Geology of Mankind », *Nature*, 415, p. 23.
- DAJOZ Roger (2019), *Précis d'écologie*, Malakoff, Dunod.
- DARWIN Charles (1876/2009), *L'Origine des espèces par le moyen de la sélection naturelle, ou la préservation des races favorisées dans la lutte pour la vie*, trad. Aurélien Berra, Paris, Champion Classiques.
- DEWEY John (1906/2005), « La réalité comme expérience », trad. Gêrôme Truc, *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 9, consulté le 07/01/2021. En ligne : <https://doi.org/10.4000/traces.204>.
- DEWEY John (1909-1911/2008), *The Middle Works of John Dewey, 1899-1924*, vol. 6, éd. Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press.
- DEWEY John (1910/2016), *L'Influence de Darwin sur la philosophie et autres essais de philosophie contemporaine*, éd. Claude Gautier & Stéphane Madelrieux, trad. Lucie Chataigné Pouteyo, Claude Gautier, Stéphane Madelrieux & Emmanuel Renault, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (1916/2001), *Democracy and Education*, State College, Pennsylvania State University Press.
- DEWEY John (1920/2014), *Reconstruction en philosophie*, trad. Patrick Di Mascio, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (1925/2012), *Expérience et nature*, trad. Joëlle Zask, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (1932/2008), *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*, vol. 7, éd. Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press.

- DEWEY John (1934/2010), *L'Art comme expérience*, trad. Jean-Pierre Cometti, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (1938/1967), *Logique. La théorie de l'enquête*, trad. Gérard Deledalle, Paris, Presses universitaires de France.
- DEWEY John (2011), *La Formation des valeurs*, trad. Alexandra Bidet, Louis Quéré & Jérôme Truc, Paris, La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond.
- GREEN Karen (1996), « Two Distinctions in Environmental Goodness », *Environmental Values*, 5 (1), p. 31-46.
- HARGROVE Eugene C. (1992), « Weak Anthropocentric Intrinsic Value », *The Monist*, 75 (2), p. 182-207.
- HOWELL Whitney (2018), « The Environmental Conditions of Agency : John Dewey and Jane Jacobs on Diversity and the Modern Urban Landscape », *The Journal of Speculative Philosophy*, 32 (2), p. 263-284.
- HUME David (1740/1993), *La Morale. Traité de la nature humaine III*, trad. Philippe Saltel, Paris, Flammarion.
- KORSGAARD Christine M. (1983), « Two Distinctions in Goodness », *The Philosophical Review*, 92 (2), p. 169-195.
- LARRÈRE Catherine (1997), *Les Philosophies de l'environnement*, Paris, Presses universitaires de France.
- LARRÈRE Catherine (2008), « L'éthique environnementale aujourd'hui », *Nonfiction*, consulté le 20/11/2020. En ligne : https://www.nonfiction.fr/article-1206-lethique_environnementale_aujourd'hui.htm.
- LATOUR Bruno (2015), *Face à Gaïa : huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris, La Découverte.
- LEOPOLD Aldo (1949/2017), *Almanach d'un comté des sables ; suivi de quelques croquis*, trad. Anna Gibson, Paris, Flammarion.
- LENTON Timothy & Sébastien DUTREUIL (2020a), « Distinguishing Gaia from the Earth system(s) », in Bruno Latour & Peter Weibel (dir.), *Critical Zones. The Science and Politics of Landing on Earth*, Karlsruhe, ZKM Centre for Art and Media / Cambridge, MIT Press, p. 176-179.
- LENTON Timothy, DUTREUIL Sébastien & Bruno LATOUR (2020b), « Life on Earth is hard to spot », *The Anthropocene Review*, 7 (3), p. 248-272.
- LEVINE Steven (2021), « The Identity of Self and Act : Pluralism, Growth, and Our Social Interest », in Roberto Frega & Steven Levine (dir.), *John Dewey's Ethical Theory – The 1932 Ethics*, New York, Routledge, p. 134-154.
- LOVELOCK James & Lynn MARGULIS (1974), « Atmospheric Homeostasis by and for the Biosphere: The Gaia Hypothesis », *Tellus*, 26 (1-2), p. 2-10.
- MADRELIEUX Stéphane (2012a), « Expérencer », *Critique*, 12 (787), p. 1012-1013.
- MADRELIEUX Stéphane (2012b), « Le postulat de l'empirisme immédiat », *Critique*, 12 (787), p. 1014-1025.
- MADRELIEUX Stéphane (2016), *La Philosophie de John Dewey*, Paris, Vrin.
- MAYR Ernst (1942), *Systematics and the Origin of Species*, New York, Columbia University.

- MOORE George E. (1922), «The Conception of Intrinsic Value», in Paul Kegan (dir.), *Philosophical Studies*, Londres, Routledge.
- RAJ Arjun & Alexander VAN OUDENAARDEN (2008), «Nature, Nurture, or Chance: Stochastic Gene Expression and its Consequences», *Cell*, 135 (2), p. 216-226.
- REGAN Tom (1983), *The Case for Animal Rights*, Los Angeles, Berkeley, University of California Press.
- ROLSTON Holmes III (1988), *Environmental Ethics : Duties to and Values in the Natural World*, Philadelphie, Temple University Press.
- ROUTLEY Richard (1973), «Is There a Need for a New, an Environmental, Ethic?», *Proceedings of the Fifteenth World Congress of Philosophy, 17th to 22nd September 1973, Varna, Bulgaria*, Sofia Press, p. 205-210.
- SANDLER Ronald L. (2007), *Character and Environment : A Virtue-Oriented Approach to Environmental Ethics*, New York, Columbia University Press.
- SAPONTZIS Steve (1982), «Article Review of "The Nature and Possibility of Environmental Ethics"», *Ethics & Animals*, 3 (2), p. 33-38.
- TAYLOR Paul W. (1986), *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*, Princeton, Princeton University Press.
- VERNADSKY Vladimir (1926/1997), *La Biosphère*, Paris, Diderot.
- WILLIAMS Bernard (1972), *Morality : An Introduction to Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press.

NOTES

1 Je remercie chaleureusement Marlène Jouan pour ses remarques et suggestions sur une première version de cet article. Les oublis, omissions ou distractions me restent évidemment imputables.

2 « Un écosystème est un système biologique formé par deux éléments indissociables, la biocénose et le biotope. La biocénose est l'ensemble des organismes qui vivent ensemble et le biotope est le fragment de la biosphère qui fournit à la biocénose le milieu abiotique indispensable. » (Dajoz, 2019 : 293).

3 Nous conservons le vocabulaire géologique et botanique utilisé par Callicott pour évoquer l'éthique de la terre (couches sédimentaires, strates, cernes du tronc d'un arbre).

4 Les biomes sont des « zones climatiques disposées en bandes à peu près parallèles à l'Équateur et dont chacune possède une végétation et une faune caractéristiques » (Dajoz, 2019 : 4). Les principaux biomes sont la toundra, la forêt tempérée, la forêt tropicale et équatoriale, la forêt boréale, la savane, la mangrove, la prairie tempérée et le désert.

5 Ainsi, sur la position humienne : « According to Hume, moral value [...] is in the eye of the beholder. » (Callicott, 1989 : 160), et sur la sienne propre : « It is my view that [...] all value is as it were in the eye of the beholder. » (*Ibid.* : 26).

6 Effectivement, la propriété pour un arbre d'être vertical est causalement déterminée par la capacité de certaines cellules végétales à percevoir et à répondre à la gravité ou à l'angle d'incidence des photons solaires.

7 Dewey précise que « [c]e qui s'applique à "immédiat" s'applique aussi à "intrinsèque" et "inhérent" » (*ibid.* : 109).

8 La fin-en-vue est la conséquence à atteindre à partir d'une situation concrète ayant suscité une interrogation et un besoin de changement (Dewey, 2011 : 150-151).

9 Comme dans le cas de la valeur d'individus appartenant à une espèce, Karen Green montre ensuite sans difficulté la nature relationnelle de la valeur attribuée aux espèces et aux écosystèmes (Green, 1996).

10 Selon le mot de Steve Sapontzis (1982 : 38) critiquant le postulat de la valeur intrinsèque de Tom Regan.

LA THÉORIE DES ÉMOTIONS DE JOHN DEWEY

UN ATOUT EN VUE
DU DÉPASSEMENT DE
L'ANALYSE STANDARD

EMMANUEL PETIT

Le pragmatisme de John Dewey, et en particulier l'analyse de l'importance des règles et des habitudes dans les comportements individuels, est généralement connu de nombreux économistes en raison de l'influence que ce dernier a eu sur les auteurs institutionnalistes. Dewey a également contribué, tout au long de sa carrière, à l'élaboration d'une théorie des émotions riche et complexe. Dans cet article, nous montrons comment la philosophie de John Dewey est susceptible de contribuer à l'introduction d'un processus – l'émotion – dans une discipline qui postule d'emblée une très grande rationalité des comportements. L'approche transactionnelle de Dewey identifie les limites d'une économie comportementale des émotions dont les fondements reposent jusqu'à aujourd'hui, et en très grande partie, sur la psychologie des émotions. En ce sens, la théorie de l'émotion de Dewey constitue un atout en vue du dépassement de l'analyse économique standard. En dépassant l'approche fonctionnaliste de l'émotion et en la situant à l'interface (dans un processus de transaction) entre l'individu et son environnement, Dewey lui confère un rôle majeur dans la démarche intellectuelle qui conduit au choix. Loin d'être un « biais » – une altération de la raison comme le présuppose l'analyse économique standard – l'émotion chez l'auteur pragmatiste participe activement de ce qu'il appelle l'enquête.

MOTS-CLEFS: THÉORIE DES ÉMOTIONS; DÉCISION; ÉCONOMIE DU COMPORTEMENT; ENQUÊTES.

* Emmanuel Petit est professeur d'économie à l'Université de Bordeaux et membre de Bordeaux Sciences Économiques (BSE) [emmanuel.petit@u-bordeaux.fr].

Au sein des sciences sociales et humaines, la science économique est sans doute la discipline qui a poussé le plus loin l'approche rationnelle du comportement humain. Dans l'analyse économique orthodoxe ou dominante (« l'éléphant » selon l'expression de Tomer, 2007), les individus sont qualifiés de « rationnels » au sens où, dans l'acception la plus générale, ils maximisent leurs intérêts en respectant les contraintes (de budget ou de coût) auxquelles ils sont confrontés. L'individu rationnel est également considéré comme celui qui minimise en permanence ses efforts (le travail produisant nécessairement de la désutilité), cherchant toujours à en faire le moins possible et, en conséquence, devant être stimulé par des incitations de toutes natures (taxation, pénalités, subventions, etc.). Pour atteindre ses objectifs, l'*homo economicus* dispose de facultés exceptionnelles qui lui permettent de prendre une décision optimale. L'*homo economicus* est en particulier un calculateur né, doté d'une mémoire prodigieuse et d'une capacité d'attention surprenante. L'*homo economicus* est par ailleurs jugé auto-suffisant, il dispose d'un plein libre arbitre et d'un parfait contrôle de soi. Il est doté d'une « théorie de l'esprit » lui permettant de comprendre le comportement rationnel d'autrui et de s'y adapter en conséquence.

La figure de l'*homo economicus* a été « révisée » progressivement à partir des années 1950. Herbert Simon, puis ensuite Daniel Kahneman et Amos Tversky, ont largement contribué, dans la mouvance du « tournant cognitif », à ébranler l'image d'un agent économique parfaitement rationnel. En mettant en évidence l'existence d'heuristiques ou de biais cognitifs multiples, ces auteurs ont montré que, si l'on pouvait encore faire référence à une forme de rationalité, celle-ci était par nature le plus souvent « limitée ».

Une seconde étape, tout aussi importante, a conduit les économistes, à partir du début des années 1990 – et, cette fois-ci, dans la continuité du « tournant émotionnel » identifié par les historiens (Plamper, 2010) –, à intégrer l'émotion dans leur corpus théorique (Elster, 1998). L'économie comportementale et expérimentale (Serra,

2017) a joué ici un rôle majeur. L'économie comportementale se situe clairement dans la tradition de la théorie dominante en économie. Elle la prolonge, mais tente également de la dépasser en amendement l'hypothèse de rationalité et en ouvrant la porte aux comportements pro sociaux comme l'altruisme ou la coopération (Tomer, 2007). En s'appuyant sur la démarche expérimentale de la psychologie des émotions, les économistes « comportementalistes » ont extrait des données produites en laboratoire toute une série de résultats qui ont nourri la construction d'une véritable « économie des émotions » (Petit, 2015). Des émotions comme le regret ou l'envie, par exemple, mais aussi la culpabilité ou la gratitude, ont été introduites dans l'analyse des comportements des agents économiques. L'analyse du risque a également intégré une heuristique qualifiée d'« affective », de façon à prendre en compte la dimension subjective associée à une situation risquée (Slovic, Finucane & Peters, 2002). De façon plus générale, même si les économistes ont privilégié les émotions présentant une dimension fortement cognitive (comme le regret), l'univers affectif est rentré de façon notable dans leur logiciel d'interprétation des comportements individuels.

En dépit de ces avancées, l'émotion demeure cependant une notion difficilement manipulable et exploitable au sein d'un corpus théorique dominant qui postule une forme forte de la rationalité, même « limitée ». Adossée presque exclusivement à une conception psychologique de l'émotion – le « système 1, système 2 » articulé par Kahneman (2012) et relayé aujourd'hui par de nombreux auteurs – l'économie comportementale introduit schématiquement l'émotion sous une forme duale, en opposition à la raison. Dans les modèles les plus récents, l'émotion constitue le plus souvent un perturbateur de la prise de décision rationnelle. En contrepoint d'une littérature scientifique sur les émotions – en neurologie, en philosophie ou encore en anthropologie – qui atteste aujourd'hui de l'utilité et de l'efficacité de l'émotion au moment de la prise de décision, les travaux des économistes « comportementalistes » restent donc cantonnés à une approche très réductrice du domaine affectif (Petit, 2022). On peut

ainsi s'interroger sur la façon de renouveler ou de réorienter cette approche de l'émotion en économie en identifiant des passerelles avec des disciplines qui, comme la philosophie, proposent une lecture originale de l'émotion.

Le philosophe John Dewey (1859-1952) fait partie des auteurs influents du ^{xx}e siècle qui ont proposé une théorie de l'émotion originale et puissante. L'émotion est décrite chez l'auteur pragmatiste comme un élément central du processus de transaction dynamique et continu qui existe entre l'organisme et son environnement. L'émotion est partie prenante du processus d'enquête qui est au cœur de la construction philosophique de John Dewey. Elle n'est pas conçue uniquement du point de vue de l'« intériorité » du sujet, comme le codifient le plus souvent les travaux en psychologie (sur lesquels s'appuient les économistes aujourd'hui). Elle ne se situe pas non plus en « surplomb » de l'individu, au niveau du collectif ou de la société, comme le présentent souvent les théories sociologiques de l'émotion (Stets & Turner, 2014; Illouz, 2019). Adossée à la non-dualité (de l'organisme avec son environnement), la théorie de l'émotion de Dewey tisse un lien étroit entre l'individu et la société, entre la raison et l'affect, entre l'esprit et le corps. Elle est par nature à l'interface entre l'individu et le contexte institutionnel dans lequel celui-ci prend la décision. De ce fait, la théorie des émotions de Dewey constitue un atout important pour ouvrir la perspective des économistes autour de l'émotion en se situant dans un processus de transaction entre l'individu et son environnement.

En première intention, on pourrait faire l'hypothèse qu'il est possible d'amender la théorie économique dominante (incluant l'économie comportementale) en introduisant dans sa logique la théorie des émotions de Dewey. Même si l'approche de Dewey (1922) repose sur une psychologie sociale, la place accordée à l'individu demeure centrale, ce qui correspond à la démarche de l'individualisme méthodologique caractéristique de l'analyse économique standard. Par ailleurs, le conséquentialisme permet également de rapprocher la démarche

des économistes de celle de l'approche pragmatiste. Pour les économistes, une décision est jugée bonne ou mauvaise en fonction des conséquences qu'elle implique pour le sujet. Chez Dewey, la justesse d'une décision dépend de l'aboutissement de la procédure d'enquête que le sujet met en œuvre lors de la prise de décision. D'une certaine façon, la logique de l'enquête, qui se présente comme une activité d'intégration des différentes activités et fonctions cognitives coordonnées entre elles en vue d'une fin, s'apparente donc à une forme que l'on trouve dans la théorie du choix rationnel. En dépit de ces rapprochements possibles, nous souhaitons montrer dans cet article que la théorie des émotions de Dewey – articulée dans l'ensemble de la perspective pragmatiste sur l'action et la rationalité – invite à dépasser le paradigme dominant incarné par l'économie standard. L'approche de l'émotion du pragmatiste américain identifie en particulier les manques et les insuffisances de la théorie comportementale. Davantage en opposition qu'en appui, elle identifie une voie conduisant à une alternative à ce paradigme en mettant en lumière le rôle central de l'émotion. Comme nous le verrons, que l'on se situe au niveau de la conception de l'individu, de son besoin de sécurité, de la logique de l'action ou encore de la question morale, Dewey articule une pensée qui appelle à un changement profond de l'analyse économique orthodoxe¹.

L'article est organisé de la façon suivante. Nous mettons tout d'abord en évidence les traits distinctifs majeurs de la théorie des émotions construite par John Dewey tout au long de sa longue carrière. Nous étudions ensuite comment la théorie de cet auteur révèle les insuffisances et les limites de la théorie économique standard fondée sur la rationalité des acteurs.

I. UNE THÉORIE DES ÉMOTIONS ANCRÉE DANS L'ENQUÊTE

I.1. GÉNÉALOGIE DE LA CONSTRUCTION DE LA THÉORIE DE DEWEY

Chez John Dewey, tout (ou presque) peut se ramener à la notion d'« enquête ». Comme le rappelle Madelrieux (2016 : 114), le terme est emprunté à Charles Sanders Peirce « qui entendait par là toute activité de pensée provoquée par un “doute” réel et se concluant par la fixation d'une “croyance” ». Le doute cesse lorsqu'une croyance a été fixée et qu'une action peut en découler. On peut, pour des motifs analytiques (tout en conservant cependant l'idée que les étapes sont imbriquées l'une dans l'autre), présenter le schème de l'enquête selon un ordre sériel spécifique. Il y a, schématiquement, la phase du doute (à composante fortement émotionnelle) qui correspond au cas où ce qui allait de soi jusqu'à présent est soumis à un déséquilibre (l'individu découvre par exemple un vol ou est contrarié dans ses désirs par un changement issu de son environnement). Viennent ensuite les phases d'observation et d'identification du problème (la porte a-t-elle été fracturée ?) et de la formulation d'hypothèses (qui, en dehors de moi, possède un trousseau des clefs ?). La quatrième étape est celle du raisonnement, c'est-à-dire de l'étude (par déduction) des conséquences possibles des hypothèses émises. La cinquième phase est celle de la mise à l'épreuve de l'hypothèse : de nouvelles observations sont effectuées pour vérifier si elles correspondent (ou non) aux conséquences déduites.

Dans le cadre de l'enquête, l'émotion joue un rôle central. Cela vient du fait que dès lors que l'organisme (l'individu) est de façon continue et dynamique dans un processus de transaction avec son environnement, l'émotion qui le met en mouvement est associée à toutes les étapes de l'enquête amorcée par l'émergence d'une situation problématique. Cette conception de l'émotion chez Dewey a été en partie négligée dans la littérature scientifique, contrairement à

d'autres approches mieux identifiées dans la littérature, comme ce que proposent Bain (1859), James (1884), Ribot (1905), Sartre (1938) ou encore Halbwachs (1947). Par ailleurs, sa conception est le fruit d'un travail de longue haleine entamé au milieu des années 1890 (Dewey, 1894, 1895, 1896), puis progressivement approfondi et développé dans des écrits ultérieurs : *Human Nature and Conduct* (1922) ; *Expérience et Nature* (1925) ; *Qualitative Thought* (1930) ; *L'Art comme expérience* (1934a) ; *Une foi commune* (1934b) ; *La Quête de certitude* (1938a) ; *La Formation des valeurs* (1939). Les articles que John Dewey publie sur les émotions dans les années 1890 constituent les fondations d'une théorie plus élaborée qui trouve son point d'orgue, selon Whitehouse (1978), environ quarante ans plus tard dans *L'Art comme expérience*. On peut donc distinguer, selon Quéré (2018), deux phases distinctes de construction de la conception de l'émotion chez Dewey : une phase dite « fonctionnelle » et une autre davantage liée à son rôle déterminant dans l'enquête.

I.1.1. UNE PSYCHOLOGIE FONCTIONNELLE DE L'ÉMOTION

Dewey (1894, 1895, 1896) esquisse initialement une psychologie fonctionnelle de l'émotion, combinant (tout en critiquant) les apports de Darwin (1872) et de James (1884). Comme l'ont souligné Garrison (2003) et Quéré (2018), on trouve dès les premiers écrits de Dewey, et notamment dans les articles de 1894 et 1895, l'idée que l'émotion est « une disposition, un mode de conduite, une façon de se comporter » (Dewey, 1895, EW.4.172) qui est « intentionnel » ou qui possède « un contenu intellectuel » (*ibid.* : 171). L'émotion porte toujours sur « quelque chose », elle est à « propos de » quelque chose. Dans l'article de 1896 intitulé *The Reflex Arc Concept in Psychology*, Dewey critique ensuite la notion, décrite par l'arc réflexe, que le « stimulus sensoriel est une chose, l'activité centrale, qui représente l'idée, en est une autre, et la décharge motrice, qui représente l'acte proprement dit, en est une troisième » (Dewey, 1896, EW.5.97). En réalité, le stimulus sensoriel et la réponse motrice n'ont pas d'existences psychiques

autonomes ou distinctes. Au contraire, « ils sont toujours à l'intérieur d'une co-ordination et tirent leur signification uniquement du rôle joué dans le maintien ou la reconstitution de la co-ordination » (*ibid.* : 99). L'arc réflexe décrit donc faussement une séquence entre le stimulus, l'idée et l'action alors qu'il s'agit en fait d'un circuit, d'une boucle. L'expérience émotionnelle concrète est en particulier « distribuée » sur l'environnement et l'organisme (elle est à la fois dans l'un et dans l'autre) et, comme toute activité vitale, elle représente une transaction de nature temporelle et sérielle.

Dewey insiste donc sur le fait que l'émotion possède une visée intentionnelle qui a pour objet la coordination au sein de l'organisme. L'émotion correspond à un « mode de conduite » (Dewey, 1895, EW.4.170), encadré dans l'enquête, au sein de laquelle il ne faut pas dissocier les dimensions physiologique, cognitive et affective. Il est possible, comme nous l'avons évoqué, de distinguer des étapes de l'enquête mais celle-ci « est en réalité un *circuit* intellectuel et non un "arc" » Madelrieux (2016 : 119).

1.1.2. L'ÉMOTION, UNE DIMENSION ESSENTIELLE DE L'ENQUÊTE

Dans la continuité de ces premiers travaux, mais aussi en s'écartant d'une conception purement psychologique fonctionnelle, Dewey (1934a) examine la place fondamentale de l'émotion (et de sa qualité) au cours de l'expérience. L'émotion, dans son entièreté, correspond toujours à un mode de conduite, mais elle représente surtout, comme nous le verrons plus loin, la force motrice qui guide l'expérience. Davantage, comme le met en évidence Quéré (2018), alors que, dans les articles de 1894 et 1895, l'émotion est la manifestation comportementale d'une « activité divisée » (Dewey, 1894, EW.4.156), dans *L'Art comme expérience* (1934a) elle contribue utilement à l'accomplissement du processus d'enquête né d'une « situation problématique », et en est une partie intégrante. En simplifiant, l'émotion est l'un des moteurs privilégiés de l'enquête.

Disséminée au sein d'une œuvre pléthorique, l'émotion est chez Dewey un concept qui a bénéficié des éclairages de la biologie (elle s'inspire de Charles Darwin), de la psychologie (elle part et prolonge la théorie de William James), de la philosophie (l'idéalisme de Hegel en particulier), puis ensuite de l'anthropologie (Franz Boas, Bronislaw Malinowski)². Dans ses très nombreux travaux, Dewey a utilisé des termes assez différents pour évoquer le processus émotionnel – l'« instinct » et le « réflexe » (*impulse*), mais aussi le « sentiment », l'« énergie émotionnelle », ou même l'« humeur » – au risque parfois de créer une certaine confusion chez le lecteur (Hohr, 2010). Dans *Human Nature and Conduct* (1922), ouvrage qui traite de la façon la plus extensive des habitudes, c'est le terme de « réflexe », voire d'instinct, qui apparaît le plus souvent, et non celui devenu plus courant aujourd'hui d'émotion³. Hodgson (2007 : 127) rappelle notamment qu'en écrivant cet ouvrage sur la nature humaine publié en 1922, Dewey est réticent à utiliser le terme d'instinct (discrédité à l'époque par le courant behavioriste) et qu'il le remplace fréquemment par celui de « réflexe » (« impulse »). Dewey (1922 : 105) reconnaît lui-même dans une note de bas de page l'« équivalence » entre ces deux termes et justifie l'utilisation du terme de réflexe. Pourtant, comme le souligne Hohr (2013 : 259) dans une note de bas de page, l'instinct (au sens freudien) est finalement très proche de la conception de l'émotion de Dewey au sein de l'expérience. La différence centrale, cependant, est que chez l'individu freudien, la personne réagit à une disruption par de l'anxiété, alors que chez Dewey, comme nous le verrons plus loin, la personne cherche en permanence à restaurer son équilibre interne.

La notion de réflexe est de fait étroitement liée à l'émotion et en « lien dialectique » ou « transactionnel » (Testa, 2017 : 8) avec le concept d'habitude. Dans la théorie de la valuation, Dewey (1939) utilise rarement le terme d'émotion mais plutôt celui d'« impulsion » ou de réflexe. Il s'en explique à la toute fin de ce texte en rappelant que, en décrivant la valuation et la question des valeurs morales, il veut insister sur les limites de la théorie émotiviste de l'époque (caractérisée notamment par les travaux d'Alfred Ayer (1936)). Pour autant,

comme nous le verrons, l'enquête morale mobilise autant le raisonnement que l'émotion.

1.1.3. UNE CONCEPTION MODERNE DE L'ÉMOTION

De nombreux auteurs ont contribué récemment à réévaluer et à resituer l'apport de Dewey sur la question de l'émotion (Garrison, 2003 ; Tiles, 2003 ; Garreta, 2007 ; Mendonça, 2012 ; Morse, 2010 ; Hohr, 2010, 2013 ; Pappas, 2016 ; Madelrieux, 2016 ; Crippen, 2018 ; Quéré, 2018, 2021). L'analyse de Dewey est très précieuse car elle rend compte des différentes étapes contenues dans le processus émotionnel, conçu comme une activité continue et dynamique : elle est en ce sens un outil appréciable d'unification des théories issues des différentes disciplines académiques (psychologie, sociologie, biologie, philosophie, neurosciences, etc.) autour de l'émotion (Mendonça, 2012). Comme le suggère Mendonça, un lien explicite peut être fait entre Dewey et la conception neurologique de l'émotion de Damasio (1995) – les fameux « marqueurs somatiques » –, conception qui a été relayée dans de très nombreuses disciplines au début du XXI^e siècle.

Chez l'auteur pragmatiste, les émotions ne sont pas considérées comme des phénomènes autonomes, isolés ou purement intérieurs, comme le présupposent la plupart des théories psychologiques de l'émotion. Elles ne correspondent pas à une « décharge immédiate » (Dewey, 1934a/2005 : 263) d'un affect et ne sont pas « des explosions incontrôlées d'un jeune enfant perturbé » (*ibid.* : 90). Elles ne sont pas universelles, mais, bien davantage, associées à une situation spécifique et à une relation particulière. Comme le souligne Dewey,

l'émotion au sens ordinaire du terme est provoquée *par* certains objets, physiques et personnels ; elle est une réponse à une situation objective. Elle n'est pas quelque chose qui existe quelque part en soi et mobilise des matériaux à travers lesquels s'exprimer. L'émotion indique une participation intime, parfois vive,

parfois plus calme, à certaines situations naturelles ou existentielles. (Dewey, 1925/2012 : 353-354)

Plus précisément, les émotions (quand elles ont un sens) sont « des attributs d'une expérience complexe qui progresse et évolue » (Dewey, 1934a/2005 : 90). Les émotions sont à la fois à l'origine de l'expérience et également des modes opératoires efficaces de son déroulement et de son aboutissement.

L'émotion a notamment un rôle clef, au cours de l'expérience, dans la modification de nos *habitudes* d'être, de penser ou de faire. Selon Dewey, les habitudes doivent changer lorsqu'elles ne répondent plus de façon efficace à la situation problématique et changeante à laquelle est confronté l'organisme. Il peut notamment s'agir d'un conflit entre des habitudes antagonistes. La raison seule ne peut produire dans ce cas ce changement, car un préalable est que la discorde soit perçue, ressentie, par l'individu : « un problème doit être ressenti avant de pouvoir être énoncé. » (Dewey, 1938a/2014 : 70 f.). Une fois la discorde perçue, l'émotion joue cependant également un rôle moteur dans la conduite de l'enquête permettant de rétablir l'unité entre l'environnement et l'organisme. Nous regardons successivement ces deux points.

I.2. L'ÉMOTION, UN GUIDE EFFICACE DE LA CONDUITE DE L'ENQUÊTE

L'émotion joue donc au départ un rôle de « signalement » de la crise, de la « situation problématique » à laquelle est confronté l'organisme. Initialement sous une forme primaire, elle nous mobilise et nous *fait sentir* qu'une réponse doit être donnée à la difficulté rencontrée par notre comportement habituel. Être ému, c'est d'abord être confronté à une situation qui conduit l'individu à improviser une réponse. Sur le plan étymologique, le propre de l'émotion (du latin « *emovere* ») est bien de nous « mettre en mouvement ». En particulier, « [l]'émotion est le signe conscient d'une rupture actuelle ou imminente » (Dewey, 1934a/2005 : 48). Elle marque, de ce point de vue, *l'interruption d'une*

habitude, d'une routine. Elle consiste en une nouvelle modalité de comportement induite par une forme de tension et d'hésitation temporaire associée à l'activité en cours. « Ce désaccord engendre la réflexion. Le désir de rétablir une union convertit l'émotion pure et simple en intérêt pour les objets envisagés comme les conditions de réalisation de l'harmonie. » (*Ibid.*). Confrontée à une situation problématique, l'émotion provoque donc l'enquête. Elle est à l'origine de l'expérience et du changement qui s'impose.

Davantage qu'un signal, les émotions sont également des « pivots », des « guides » qui donnent une *direction* à la reconfiguration des habitudes anciennes : précisément, les émotions sont « les pivots autour desquels s'articule la réorganisation des activités, ce sont des agences de déviation permettant de donner de nouvelles directions aux vieilles habitudes et d'en changer la qualité » (Dewey, 1922 : 93). Elles deviennent cruciales lorsque l'organisme tend à agir d'une certaine façon dans une situation particulière, mais qu'il ne dispose pas des ressources pour le faire. Les habitudes antérieures cessent d'être adaptées à la situation présente : l'action est entravée ou contrainte. Dans ce cas, selon les termes de l'approche transactionnelle, c'est à la fois l'environnement (tel qu'il est objectivement) et la façon dont l'individu s'y adapte qui sont l'objet d'une révision. Les habitudes anciennes se désagrègent alors au contact d'impulsions contradictoires : l'émotion est « une source, une source indispensable, de libération ; mais ce n'est que lorsqu'elle est employée pour donner aux habitudes pertinence et nouveauté qu'elle exerce ce pouvoir » (*ibid.* : 105). L'émotion est donc à la fois un élément moteur et un élément de cohésion de l'enquête. « Elle sélectionne ce qui accorde et colore ce qu'elle a sélectionné de sa teinte propre, donnant ainsi une unité qualitative à des matériaux extérieurement disparates et dissemblables. » (Dewey, 1934a/2005 : 92). L'émotion apparaît ici comme un facteur de complétude et d'unité dans l'expérience (Quéré, 2018). « C'est l'émotion qui permet de trouver le *mot juste*, l'incident approprié au moment approprié, l'harmonie exquise des proportions, du ton, de la teinte, ou de la nuance exacte. » (Dewey, 1934a/2005 : 134).

Au cours de ce processus transactionnel, impliquant les habitudes (anciennes et nouvelles), l'émotion est elle aussi l'objet d'une altération, d'une dynamique propre. Comme le souligne Garrison (2019: 307), « [d]ans sa théorie de l'émotion, Dewey distingue soigneusement les vagues sentiments anoétiques⁴ et les émotions telles que le désir qui ont un contenu conceptuel en ce sens qu'elles ont un objet téléologique réel ou imaginaire ». L'émotion originelle, primaire, rudimentaire et imprécise, née du « suspense », de l'intrigue et de l'incertitude, a elle-même vocation à se transformer au cours du processus de résolution de la crise. Dans *l'Art comme expérience*, Dewey donne un exemple éclairant de la dynamique émotionnelle, dynamique qui oppose la routine et l'habitude créatrice :

Deux hommes se rencontrent : l'un d'eux postule pour un emploi, tandis que l'autre détient le pouvoir de décision quant à son embauche. L'entretien peut être *mécanique* et consister en une série de questions types [...] Il n'y a pas, dans ce cas, d'expérience au cours de laquelle les deux hommes se rencontrent ni aucun élément qui ne soit une *répétition*, sous forme d'accord ou de refus, de quelque chose qui s'est maintes fois produit [...] Pourtant il peut se produire une interaction qui permette à une *nouvelle expérience* de se développer [...] L'émotion primaire de la part du postulant peut être au départ de l'espoir ou bien du désespoir et, à la fin, de l'allégresse ou bien de la déception. Ces émotions donnent une unité à l'expérience. Mais, en même temps qu'avance l'entretien, des émotions secondaires se développent, comme les *variations de l'émotion primaire sous-jacente*. Il est même possible pour chaque attitude, chaque geste, chaque phrase et quasiment chaque mot d'exprimer une émotion qui soit plus qu'une simple fluctuation de l'émotion principale ; c'est-à-dire un *changement de nuance et de teinte dans sa qualité*. L'employeur voit à la lumière de ses propres réactions émotionnelles le caractère du candidat. Il le projette en imagination dans le travail pour lequel il postule et juge de sa compétence en fonction de la façon dont s'assemblent les éléments de la scène

qui se heurtent ou au contraire s'ajustent. (Dewey, 1934a/2005 : 92-93 ; nous soulignons)

Dans cet exemple, Dewey différencie une conduite routinière (l'entretien mécanique) de ce qui pourra émerger, à l'issue d'une expérience, comme une habitude « intelligente », « sensitive » ou « flexible ». Il montre également la dynamique émotionnelle transactionnelle qui peut conduire (ou non) à la création d'une nouvelle habitude et à une nouvelle conduite. Une expérience a donc vocation à modifier une habitude, une façon de penser, d'être ou de se comporter, lorsque celle-ci est inadaptée. L'individu confronte alors des habitudes très organisées avec des « impulsions » qui ne le sont pas. Ces moments de tension révèlent un mouvement permanent de flux et de reflux. L'émotion joue un rôle de reconfiguration efficace des habitudes individuelles. L'émotion est donc ce qui permet de rompre avec l'habitude.

1.3. UNITÉ DE L'EXPÉRIENCE ET QUALITÉ DE L'ÉMOTION

Le scénario adaptatif de Dewey permet, *via* les émotions, la résolution du conflit entre habitudes individuelles antagonistes. Le retour à l'équilibre qui en découle est cependant loin d'être évident et systématique. Si de nombreux auteurs ont souligné que la construction des habitudes peut elle-même être associée à un « art » (Testa, 2017), ou que l'expérience elle-même procède du « sublime » (Gilmore, 2002), c'est parce que la conduite harmonieuse de l'habitude correspond à une conduite « idéale » ou « intelligente » : « l'habitude est une capacité, un art, formé par l'expérience passée. » (Dewey, 1922 : 66). Plus loin dans le même texte, Dewey souligne :

[L]e peintre est un technicien accompli. La technique ou le dispositif fusionnent avec la pensée et le sentiment. L'interprète « mécanique » autorise le dispositif à diriger la performance. Il est absurde de dire que le second fonctionne par habitude et que le premier non. Nous sommes confrontés à deux types

d'habitude, l'habitude intelligente et l'habitude routinière.
(*Ibid.* : 71)

Dans l'*Art comme expérience* (1934a), Dewey identifie que c'est dans le domaine de l'art, *via* une « émotion esthétique », que se réalise de la façon la plus parfaite et complète l'expérience de transformation de la conduite humaine. L'artiste, qui se « soucie tout particulièrement de [la] phase de l'expérience où l'union est atteinte » (Dewey, 1934a/2005 : 48), est ainsi le mieux qualifié pour accomplir une expérience harmonieuse et complète : l'artiste « ne cherche pas à éviter les moments de résistance et de tension. Il tend plutôt à les cultiver, non pour eux-mêmes mais pour leur potentialité, apportant à la conscience une expérience unifiée et totale. » (*Ibid.*).

L'aptitude spécifique de l'artiste ne signifie cependant pas que l'enquête soit limitée à l'activité artistique – comme le démontre l'exemple sur l'entretien d'embauche évoqué précédemment (ou l'exemple du « la chambre rangée » évoqué plus loin dans le même ouvrage, cf. *ibid.* : 145-146). L'expérience chez Dewey présente en fait, au contraire, un caractère tout à fait « ordinaire » (Formis, 2010 ; Dreon, 2017). On la retrouve notamment chez le scientifique, le commercial, le sportif, ou même chez le simple voyageur. S'atteler à une tâche, résoudre un problème conceptuel ou pratique, plus simplement encore, mener à bien une conversation ou apprendre, chaque activité décrit ainsi un moment singulier lié à « une expérience » (Dewey, 1934a/2005 : 35).

En revanche, et ce point est central, ce qui permet de distinguer une véritable enquête, ou une habitude « intelligente », de ce qui n'en est pas une – à l'instar de la routine – c'est précisément la *qualité* de la forme émotionnelle en jeu dans le processus. On ne peut donc pas opposer l'habitude (qui serait mécanique) à l'émotion (ou l'impulsion) qui serait créatrice. La routine et l'habitude intelligente reposent en effet tous deux sur un mécanisme, souvent inconscient, inscrit dans le corps et appris *via* une forme répétitive. Ce qui les distingue

profondément cependant c'est la qualité du mécanisme qui les produit. Les habitudes routinières se distinguent ainsi des habitudes créatives sur une échelle qualitative, et notamment par la qualité expressive qui les produit (Testa, 2017). Dit autrement, alors qu'avec la routine, c'est le « dispositif qui dirige la performance » (Dewey, 1922 : 71), en présence d'une habitude « intelligente » ou « créative », les automatismes fusionnent avec la pensée et l'émotion et disposent en conséquence d'une plus forte plasticité. La plasticité est en effet ce qui permet d'acquérir des habitudes de penser intelligentes. Elle est « essentiellement le pouvoir de tirer des leçons de l'expérience ; le pouvoir de retenir d'une expérience quelque chose qui est utile pour faire face aux difficultés d'une situation ultérieure » (Dewey, 1916/2018 : 44). *A contrario*, « les habitudes routinières, et celles qui nous dominent au lieu de celles que nous maîtrisons, sont des habitudes qui mettent un terme à la plasticité » (*ibid.* : 49).

La qualité d'une expérience – et donc celle de la construction ou de la reconfiguration d'une habitude créative – repose sur la fusion de la pensée et du ressenti. « L'intelligence ne s'oppose pas à l'émotion. » (Dewey, 1934b/2005 : 170). Les émotions ont qualitativement un *pouvoir de transformation* de nos habitudes quotidiennes (Petit, 2021). Ceci implique cependant une aptitude particulière dans la conduite de l'émotion. Cette articulation entre la raison et l'émotion au cours de la délibération a été largement documentée dans la théorie des émotions contemporaine. Elle est également au cœur de la façon dont les économistes introduisent eux-mêmes l'émotion dans leur analyse.

II. L'APPORT DE LA THÉORIE DES ÉMOTIONS DE DEWEY À L'ANALYSE ÉCONOMIQUE

Dans ses nombreux ouvrages, Dewey mobilise souvent la question économique et cite, à l'appui, certains économistes célèbres (à l'instar d'Adam Smith, de Jeremy Bentham, ou encore de John Stuart Mill). Dewey (1925/2012 : 100) s'étonne par exemple que les utilitaristes « qui ont vu dans le plaisir la seule motivation de l'homme et dans la

recherche du bonheur l'essentiel de son but » n'aient jamais réussi à « voir un seul homme vêtu de joie comme les lys dans les champs ». Quelques années auparavant, alors qu'il discute de la notion de vérité, Dewey attaque vivement la notion d'utilité : lorsque l'on « entend "utilité" du point de vue de l'intérêt personnel, d'un projet convoité par un individu en particulier [...], une telle conception de la vérité comme esclave de l'ambition et de l'égoïsme est si repoussante qu'il est proprement incroyable que des critiques aient pu l'attribuer à des hommes sains d'esprit » Dewey (1922 : 213).

Qu'il s'interroge ainsi sur les modes de production ou de consommation, sur la relation d'échange, sur la forme du travail salarié, etc., Dewey pose le plus souvent un regard critique sur la théorie économique de son époque ainsi que, plus généralement, sur les représentants de l'économie politique classique. Dans cet article, notre objectif n'est pas de recenser toutes les objections que Dewey formule vis-à-vis de l'économie politique, mais davantage de souligner dans quelle mesure sa théorie des émotions peut contribuer à renouveler, ou même davantage à dépasser, l'approche des économistes, que ces derniers s'inscrivent dans la tradition de l'approche standard, ou celle, plus moderne, de l'économie comportementale.

Mobiliser l'approche de l'émotion de Dewey peut être utile, à notre sens, à au moins deux titres. Le premier, très général, permet de revenir sur la construction qui a lieu au cours de l'histoire de la pensée économique d'un « ordre économique naturel », construction que Dewey (1938a) justifie par une quête de la certitude. Cette quête est elle-même le produit d'un besoin de sécurité, qui est la traduction d'une forme émotionnelle. Cette quête justifie également le peu d'intérêt que les économistes ont porté à la question des valeurs morales, sur laquelle Dewey (1939) revient en partant également de la sphère émotionnelle et de sa relation au désir. Le second, plus spécifique et plus précis, interroge la nécessaire refonte de la représentation de l'agent économique *via* l'introduction d'une approche de l'émotion reposant sur la notion d'enquête qui mêle étroitement réflexion et émotion.

II.1. ORDRE NATUREL, BESOIN DE SÉCURITÉ ET VALEUR MORALE

Inspirés et influencés par la révolution newtonnienne, les auteurs classiques des XVIII^e et XIX^e siècles – Adam Smith, David Ricardo, Thomas Malthus – ont conçu une représentation d’un monde économique à la fois équilibré et rationnel. Dans les affaires humaines, la théorie des « lois naturelles » suppose en particulier que les lois qui guident les phénomènes sociaux sont intrinsèquement fixes et que les hommes de science ont vocation à les découvrir. La référence la plus connue à cette idée d’un ordre économique spontané et naturel est bien entendu celle de la « main invisible » (attribuée à Adam Smith) et de la régulation des marchés par l’intérêt. Les auteurs néoclassiques ou marginalistes – Léon Walras, Carl Menger et Stanley Jevons – qui ont succédé aux classiques ont conforté cette représentation en accentuant la portée de la rationalité individuelle tout en intégrant l’analyse rigoureuse issue des mathématiques.

La philosophie de Dewey va à l’encontre de ce monde conçu comme mécaniste, rationnel et ordonné. De trois façons. Elle montre tout d’abord les insuffisances d’une quête scientifique (trop) orientée vers la certitude. Elle identifie ensuite le besoin de sécurité qui en est à l’origine. Et elle en tire enfin les conséquences sur la question de la place accordée aux valeurs dans l’analyse économique.

II.1.1. QUÊTE DE CERTITUDE ET MONDE ATOMISTIQUE

Dans la *Quête de la certitude*, Dewey évoque les conséquences de la vision de l’ordre naturel au sein de l’économie politique – le « [l]aissez-faire, voilà quelle était la conclusion logique » (Dewey, 1938a/2014 : 228) – mais il va cependant beaucoup plus loin :

La doctrine selon laquelle la nature est intrinsèquement rationnelle a un coût. Elle implique l’idée que la raison est spectatrice d’une rationalité déjà achevée en elle-même. Elle prive cette

raison de sa fonction active et créatrice ; son rôle est simplement de reproduire, de re-présenter symboliquement, de considérer une structure rationnelle donnée. L'aptitude à réaliser une transcription de cette structure par le moyen de formules mathématiques est une grande source de plaisir pour ceux qui l'ont. Mais, cela ne *fait* rien, ne produit aucun impact sur la nature. De fait, cela cantonne la pensée en l'homme à la retranscrite cognitive d'un modèle fixe et achevé en lui-même. (*Ibid.* : 227)

On peut naturellement voir dans cette citation une critique directe de la construction *mécanique* et mathématique de la théorie économique, et notamment de celle du modèle de l'équilibre général (walrasien) à l'origine de la « révolution formelle » (Blaug, 2003) qui caractérise la discipline à l'orée des années 1950. Davantage, cette critique est une attaque directe de la façon dont les économistes représentent l'univers mental d'un individu. Selon Dewey (1938a/2014 : 166), on ne peut assimiler « la pensée et les idées à des actes *simplement* mentaux, se produisant, autrement dit, à l'intérieur de l'esprit ». Au contraire, « [l]a "pensée" n'est pas la propriété de quelque chose, dénommé intellect ou raison, qui se tient à l'écart de la nature. C'est un mode d'action dirigé et ostensible. » (*Ibid.* : 183). La raison perd donc de sa flexibilité dès lors qu'elle est rattachée à une rationalité « achevée en elle-même » dans un univers clos. Il en va de même pour ce qui concerne les perceptions des individus, ou de leurs goûts :

[L]orsque [les données sensibles] font l'objet d'une généralisation qui les caractérise [en dehors de tout contexte lié à une enquête particulière], cela débouche sur la doctrine de l'« atomi-cité » [...]. En fait, les odeurs, les goûts, les sons, les pressions, les couleurs, etc., ne sont pas isolés, mais liés ensemble par toutes sortes d'interactions ou de connexions. (*Ibid.* : 192)

La conception transactionnelle de Dewey identifie les limites de l'hypothèse d'« atomi-cité » utilisée dans le modèle concurrentiel. Inspirée de la physique de Newton, l'hypothèse pose que chaque

agent économique – qu’il soit producteur ou consommateur – représente une « quantité » infinitésimale de telle façon que ses décisions n’ont aucune influence sur les données du marché et en particulier sur les prix. On dit que les agents sont « preneurs de prix ». Si l’individu est considéré comme un atome, cela signifie qu’il ne compte pas, en tant qu’agent individuel, dans le système global. Il n’a donc aucune influence sur son environnement. Il n’est donc pas, comme le propose Dewey, dans un processus de transaction. Un corollaire de cette hypothèse est que les agents sont considérés – dans un cadre de concurrence pure – comme identiques. L’agent est dit « représentatif ». L’avantage de cette hypothèse simplificatrice est qu’elle permet d’agréger simplement les comportements individuels (un seul agent suffit), ce qui présente des avantages évidents dès lors que la modélisation mathématique est un enjeu central. En revanche, l’hypothèse d’« agent représentatif » élimine par définition toute forme de singularité. Elle est en ce sens très décalée par rapport au concept d’expérience mobilisé par Dewey qui met en évidence, *a contrario*, l’unicité (et donc la singularité) de chaque expérience.

La critique de Dewey porte, nous le voyons, sur les fondations mécanistes, rationnelles, fixes et ordonnées de la théorie économique telle qu’elle s’est constituée au XX^e siècle. Selon lui, la conception rationnelle de la nature – héritée de la physique du XVI^e siècle et prolongée dans les sciences sociales – provient elle-même d’un besoin de sécurité.

II.1.2. LE BESOIN DE SÉCURITÉ

« L’homme naturel », nous dit Dewey,

n’aime pas l’in-confort qui accompagne l’expérience du doute et se tient prêt à saisir tout ce qui lui permettra d’y mettre fin. On entend se défaire de l’incertitude par tous les moyens, loyaux ou non. Une longue exposition au danger nourrit un amour tout puissant de la sûreté. (Dewey, 1938a/2014 : 244)

Ce besoin de sécurité décrit par Dewey fait écho à la façon dont les économistes ont codifié une grande partie de leur analyse dans un univers de certitude, renvoyant pour l'essentiel le régime d'incertitude à une situation risquée (von Neumann & Morgenstern, 1947). Le risque peut être anticipé car il est probabilisable. L'incertitude radicale, en revanche, comme celle caractérisant la crise sanitaire que traverse le monde depuis le début de l'année 2020 (comme celle également à laquelle Keynes (1936) fait référence), échappe en grande partie à l'analyse. Parce que « l'homme naturel est impatient face au doute et au suspens [...], il cherche anxieusement à s'en protéger » (Dewey, 1938a/2014 : 244).

Dewey suggère ainsi que « le désir d'émotion propre à la certitude » est un frein à la méthode d'enquête qu'il préconise et qu'il met en valeur. La méthode scientifique est en particulier, comme il le souligne, « une technique visant à faire un usage fécond du doute » (*ibid.*). Au besoin de sécurité, Dewey oppose en conséquence les vertus d'une enquête dans laquelle l'émotion prend une part essentielle.

II.1.3. LE RÔLE DE L'ÉMOTION DANS LA DÉTERMINATION DES PRÉFÉRENCES ET DES VALEURS

Depuis la révolution marginaliste, lancée par Léon Walras, Carl Menger et Stanley Jevons, et poursuivie par Vilfredo Pareto, une césure a été actée dans la discipline entre une économie positive (qui porte sur les faits) et une économie normative (portant sur les valeurs). En simplifiant, les valeurs (comme par exemple l'équité) sont considérées comme subjectives tandis que les questions d'efficacité renvoient à des faits qui, eux, sont l'unique objet d'une analyse scientifique objective. Dans cette optique, les préférences des agents économiques, ainsi que les valeurs qu'ils soutiennent, sont considérées comme données et ne se discutent pas.

Dans un article séminal, Stigler et Becker (1977) ont ainsi prolongé la vision statique du modèle concurrentiel en postulant l'invariance dans le temps des goûts des agents (« *de gustibus non est disputandum* »). Très tôt, Dewey a anticipé, bien avant la production de cet article, la critique qui lui sera adressée par de nombreux auteurs⁵ :

On dit parfois qu'il n'y a pas lieu de disputer des goûts ; l'inverse est vrai : c'est précisément à cause de cela qu'il faut se disputer, si par « dispute » on entend une discussion impliquant une enquête réflexive. Le goût, entendu au sens du mot, est le résultat de l'expérience appliquée cumulativement à l'appréciation intelligente de la valeur réelle des choses dont on jouit et que l'on apprécie. Une personne ne se révèle jamais autant que par les choses qu'elle juge digne d'être appréciées et désirables. De tels jugements sont la seule chose que l'on puisse opposer à la domination de la croyance par l'impulsion, par la chance, par l'habitude aveugle et l'intérêt personnel. (Dewey, 1938a/2014 : 278)

Dans cette citation, Dewey interroge la formation des goûts des individus, et donc la nature de leurs préférences, qu'il ne considère évidemment pas comme données. On trouve également dans ce passage les jalons de la théorie des valeurs proposée en 1939 par Dewey (2011) lorsqu'il évoque « l'appréciation intelligente de la valeur réelle des choses ». La réflexion morale chez Dewey commence lorsqu'un individu soulève la question d'un bien qu'il désirait jusque-là de façon non interrogée et qu'il compare à la valeur relative d'autres biens qui se présentent à lui. En simplifiant, on peut dire que le conflit moral provient de l'émergence de désirs antagonistes, potentiellement incompatibles entre eux, dont il s'agit d'interroger, *via* l'enquête, la pertinence. Dans l'*Éthique*, Dewey et Tufts donnent l'exemple suivant :

Prenons [...] le cas du citoyen d'une nation qui vient de déclarer la guerre à un autre pays. Ce citoyen est profondément attaché à son pays. [...] Nonobstant, il croit que cette guerre est injuste

[...] et pense que toute guerre est un mal absolu. [...] Il fait l'expérience d'un conflit irréductible entre, d'un côté, les valeurs liées à l'habitude de citoyen et, de l'autre, celles découlant de ses croyances. (Dewey & Tufts, 1932/2021: 194)

Dans la *Formation des valeurs*, Dewey (1939) décrit la façon dont l'enquête morale se déploie en mettant au centre l'articulation entre le désiré et le désirable. Dewey met en particulier en relation les émotions, les impressions immédiates (les impulsions) et la formation des valeurs.

Sans rentrer dans les détails d'une théorie complexe et articulée, on peut retenir que, du point de vue de l'analyse économique, l'apport de la théorie des émotions de Dewey à la construction d'une théorie des valeurs est (au moins) de quatre ordres. D'une part, et de façon générale, comme le souligne Madelrieux (2016: 167), Dewey « affirme clairement un pluralisme des valeurs, dans la mesure où il existe autant de biens que de situations, sans qu'on puisse les totaliser dans un bien suprême ou une fin ultime ». D'autre part, il accorde une place centrale à la notion d'effort, étroitement associée au désir, ce qui permet d'envisager de dépasser la vision réductrice proposée par la théorie des incitations, concevant l'effort uniquement comme une désutilité.

Plus important encore, Dewey affirme l'absence de césure, qui caractérise la logique économique, entre la définition des fins et le choix des moyens. Dans la logique pragmatiste, les moyens et les fins sont en permanence « revisités » au cours de l'enquête morale. Il y a bien, comme nous l'avons souligné en introduction, une démarche similaire du point de l'évaluation des conséquences des actions entreprises (le conséquentialisme), mais la théorie standard (et/ou comportementale) et l'approche de Dewey diffèrent profondément en ce qui concerne l'articulation entre les moyens et les fins.

Enfin, dans le processus qui guide l'enquête morale, l'émotion joue un rôle moteur. Ce rôle est notamment ce qui permet de saisir

comment une impulsion (qui fait naître un désir immédiat) peut être transformée de façon à produire un bien désirable (réfléchi). Il n'existe rien d'équivalent, de ce point de vue, dans l'approche comportementale des préférences morales (ou pro-sociales) – comme l'aptitude à la coopération, la préférence pour l'équité ou l'altruisme (voir Jourdeuil & Petit, 2015) – qui découlent de façon beaucoup plus mécanique (au travers notamment de paramètres exogènes) de l'émergence d'émotions comme la culpabilité, la honte ou même la colère.

II.2. LA REFONTE DE L'INDIVIDU ÉCONOMIQUE ET DE LA PRISE DE DÉCISION

Héritée de la tradition d'économie politique et renforcée par la «révolution marginaliste», la figure de l'*homo economicus* s'est imposée au cours du XX^e siècle comme la représentation centrale à partir de laquelle s'articulent les modèles économiques et les recommandations de politique économique qui en découlent. L'agent économique est ainsi supposé rationnel – au sens où il maximise ses intérêts en tenant compte des contraintes qui s'adressent à lui – et dispose en particulier, lors de la prise de décision, d'un plein libre arbitre et d'un parfait contrôle de soi.

L'introduction des affects, des émotions et des sentiments dans le logiciel de l'économiste a progressivement conduit à écorner l'image de cet individu parfait dépourvu d'humeurs et d'émotions (Loewenstein, 2000; Petit, 2009, 2015). En dépit de ces avancées, l'approche des économistes, qui repose elle-même sur celle de la psychologie des émotions, tend à privilégier une conception dans laquelle l'émotion est perçue comme un phénomène purement *intérieur* au sujet (Petit, 2018). La conception pragmatiste et évolutionniste ouvre en ce sens une perspective intéressante en situant l'émotion à l'interface entre l'organisme et l'environnement. Par ailleurs, arcbutés à l'hypothèse fondamentale de rationalité, les économistes tendent à voir dans l'émotion un processus qui nuit à la décision et qui l'entrave. En conséquence, l'émotion doit être contrôlée *via*

l'usage de la raison. *A contrario*, en faisant appel à la méthode de l'enquête qui associe habilement l'émotion et la raison, Dewey plaide pour leur nécessaire coordination. Enfin, ces divergences entre l'approche comportementale et pragmatiste ont également des conséquences concrètes : alors que la théorie du *nudge* (« coup de pouce ») mobilisée par l'économie du comportement se propose de rectifier les attitudes jugées non rationnelles, la logique pragmatiste s'appuie sur la complexité des relations entre le sujet et son environnement pour appuyer les changements de comportements.

Nous regardons successivement ces trois points.

La nature de l'émotion : élément psychique ou instance de coordination ?

En intégrant l'approche psychologique des émotions, les économistes ont situé le processus émotionnel au niveau de l'individu. Bien adapté à l'individualisme méthodologique utilisé (majoritairement) dans la discipline, cette approche a permis aux économistes de décliner les différentes caractéristiques des émotions à partir d'une définition multi-componentielle (valence, expression, comportement, intensité, degré de contrôle, etc.). Elle a conduit notamment à prendre en compte la valence des émotions – celles-ci procurent de l'utilité ou de la désutilité –, leur capacité à motiver les comportements individuels – ce que les psychologues appellent la tendance à l'action (Frijda, 1987)⁶ –, ou encore leur rôle dans la communication (liée par exemple à l'expression stratégique des émotions).

Fondée sur une approche fonctionnelle, l'émotion est l'objet d'une identification et d'une classification claire. Elle peut être mesurée de façon précise. Chaque émotion possède une valence, une intensité mesurable, et possède des fonctions correspondantes. L'envie, par exemple, confère à l'agent économique une désutilité et s'accompagne d'une tendance à la destruction des richesses d'autrui. Autre cas de figure, lorsque l'on imagine l'occurrence du regret, on suppose

que celui-ci peut être pleinement anticipé (par un investisseur) et que ses effets délétères en termes d'utilité peuvent être minimisés par celui qui prend une décision (*via* par exemple une règle de prudence). C'est cette logique argumentative qui est à l'origine de ce que l'on a appelé la théorie de la minimisation du regret (Loomes & Sugden, 1982). Cette modélisation indique la priorité que les économistes ont accordé dès le début à la rationalité dès lors qu'un facteur émotionnel est intégré dans l'analyse. La décision est le résultat d'une procédure rationnelle qui tend à minimiser (maximiser) les effets négatifs (positifs) induits par les émotions, ou qui, dans d'autres cas, utilise stratégiquement les émotions (celles d'autrui ou de celui qui fait le choix) pour en tirer un bénéfice (par exemple au cours d'une négociation).

Autre exemple intéressant : celui de la peur. Délaissant cette émotion, les économistes lui préfèrent (et lui substituent) la notion d'aversion au risque. Prendre une décision risquée, c'est ainsi évaluer *ex ante* les conséquences probables (en termes d'utilité) de différentes options. Et, à partir de là, faire le choix de celle qui maximise l'utilité espérée de l'individu. On est ici dans un monde connu (au sens où il est probabilisé). Rien ne vient bousculer le schéma rationnel de la prise de décision (et notamment pas la peur qui peut, par exemple, survenir une fois que la décision a été prise). Il apparaît ici combien le scénario rationnel s'écarte de la méthode d'enquête proposée par Dewey, qui implique des allers-retours permanents entre ce que l'on décide et les observations obtenues concernant les conséquences de nos décisions. Faire un choix chez Dewey et l'évaluer (comme c'est le cas, nous l'avons vu, pour la morale), cela ne peut se réduire à quelque chose de constitué (*ex ante*) qu'il s'agirait simplement de « prendre ». L'enquête implique un chemin plus complexe. Et le chemin tout autant que la fin fait partie intégrante du processus.

Comparativement, la conception du rôle de l'émotion dans l'analyse du comportement tranche donc avec la manière dont Dewey conçoit lui-même l'individu, ainsi que, comme nous l'avons présenté dans la première partie, avec la façon dont l'émotion guide le

déroulement de l'enquête. Si Dewey s'est éloigné, au cours de sa carrière, de la théorie psychologique fonctionnelle de l'émotion, c'est qu'il considère que celle-ci ne peut être localisée uniquement dans l'*intérieurité* (psychique) du sujet. Certes, dans ses premiers écrits, Dewey (1894, 1895) insiste sur le fait que l'émotion se définit comme un « mode de comportement intentionnel » (au sens où l'émotion porte sur un « objet ») – ce qui convient plutôt bien à l'approche comportementale, conséquentialiste et cognitive des économistes. Cependant, comme nous l'avons vu dans la première partie de cet article, dans ses écrits ultérieurs, Dewey prolonge sa théorie en montrant que l'émotion possède une dimension relationnelle qui lie l'organisme à son environnement, le sujet à l'objet. Chez Dewey (1925/2012 : 204), « [e]mpiriquement, l'individu est un agent qui réorganise et reconstruit à nouveaux frais un ordre préexistant ». Il n'existe donc pas d'individu en soi. Cette idée apparaît explicite lorsque Dewey mobilise le concept d'expérience :

[I]l n'est pas juste ou pertinent de dire « je fais l'expérience » ou « je pense ». On dirait plus justement, « ça » fait une expérience ou « ça » pense. L'expérience, en tant que cours organisé d'événements dont chacun a des propriétés et des relations spécifiques avec les autres, survient, arrive, advient, et c'est tout ce dont on peut en dire. (*Ibid.* : 218)

Et, plus loin dans le même ouvrage,

Dire en signifiant réellement quelque chose « je pense, je crois, je désire » plutôt que « ça pense, ça croit, ça désire », c'est accepter et affirmer une responsabilité et énoncer une revendication. Cela ne signifie pas que le soi est la source ou l'auteur de la pensée ou de l'affection, ni qu'il est son siège exécutif. Cela signifie que le soi est l'organisation centralisée d'énergie et qu'il s'identifie (au sens où il accepte leurs conséquences) à une croyance, à un sentiment dont la source est extérieure et indépendante de lui. (*Ibid.*)

Cette citation ne révèle pas bien entendu que le « soi » n'existe pas en tant que tel, ou même que sa dynamique interne ne peut être explorée (comme le font justement les psychologues), mais plutôt que le « soi » ne peut être conçu comme point de départ de l'analyse de la relation individuelle. La dichotomie entre le sujet et son environnement résulte donc d'un construit scientifique qu'il est nécessaire, selon Dewey, de dépasser. De ce point de vue, la conception pragmatiste se heurte à l'identification de l'*homo economicus* en tant qu'agent auto-suffisant, séparé d'autrui et dissocié de son environnement (qui est considéré le plus souvent comme exogène).

Contrairement à cette logique comportementaliste, l'approche de Dewey se caractérise par la non-dualité. Dewey n'oppose pas le sujet à l'objet, l'organisme à l'environnement. Il considère en particulier que l'esprit est un processus toujours en cours d'évolution qui ne peut être séparé du corps. Dans ses écrits, Dewey utilise le terme d'« esprit-corps » (« *mind-body* ») pour illustrer les interactions très étroites entre le corps, le raisonnement, l'imagination ou la conceptualisation. Une personne qui raisonne ou qui pense est un être incarné, ce qui implique en particulier qu'au moment de l'expérience, les sphères de l'émotion, de la cognition et de l'action sont intimement reliées.

Dans *L'Art comme expérience*, Dewey précise sa conception de la nature profonde de l'émotion en rapport avec l'expérience et rend apparente la raison pour laquelle l'émotion ne peut être située uniquement à l'intérieur de l'individu :

L'expérience est émotionnelle mais elle n'est pas faite d'une série d'émotions séparées. [...] les émotions sont attachées aux événements et aux objets dans leur évolution. Elles n'ont pas [...] d'existence autonome. [...] L'émotion a sans conteste partie liée avec le moi. Toutefois, elle appartient à un moi impliqué dans la progression des événements vers un aboutissement que l'on désire ou que l'on craint. Nous sursautons instantanément quand quelque chose nous fait peur, tout comme nous rougissons

immédiatement quand nous avons honte. Mais la peur ainsi que la honte ne sont pas dans ce cas des réflexes automatiques. Pour devenir émotionnelles, elles doivent devenir partie intégrante d'une situation globale et durable qui implique un souci des objets et de leur aboutissement. (Dewey, 1934a/2005 : 91)

Selon Dewey, le caractère unique et original des situations vécues par les individus imprègne l'émotion qui est évoquée. « Il n'y a [donc] pas, si ce n'est sous forme de mots, d'émotion *universelle*, telle que la peur, la haine ou encore l'amour » (*ibid.* : 129). Loin d'être classifiable, sécable ou même mesurable, comme le présuppose la théorie psychologique, la conception philosophique pragmatiste confère à l'émotion une profondeur qui justifie le rôle actif qu'elle joue dans l'accomplissement de l'expérience. Le rôle central de l'émotion dans l'enquête implique que l'on ne puisse pas considérer que la décision optimale se limite à un contrôle des émotions comme le suggèrent les économistes du comportement.

Contrôle des émotions versus enquête intelligente

Comme nous l'avons évoqué précédemment, l'émotion a été intégrée dans l'analyse économique principalement comme un élément psychique qui altère la prise de décision. Il en résulte sur le plan théorique qu'une décision rationnelle implique le contrôle actif de l'émotion. S'il n'est pas, en effet, en principe possible d'empêcher la survenance de l'émotion, on peut concevoir la nécessité d'en contrôler les manifestations et/ou les conséquences dès lors que celles-ci ne vont pas dans le sens de l'intérêt rationnel de l'agent économique.

Le modèle de Thaler & Shefrin (1981) est l'archétype même de la façon dont les économistes ont conçu initialement ce contrôle de l'univers affectif. Les auteurs abordent spécifiquement la question du « contrôle de soi »⁷, que l'on suppose parfait pour l'*homo economicus*, mais qui, en réalité, est peu opérationnel en présence, par exemple, de comportements addictifs ou de procrastination. Dans leur modèle,

l'absence de contrôle de soi provient, en simplifiant, des « impulsions » provoquées par les émotions.

Thaler & Shefrin (1981) envisagent un modèle profondément *dual* dans lequel l'individu est composé de deux parties distinctes : d'un côté, un planificateur (« *the planner* »), qui possède une vision à long terme des désirs de l'individu ; de l'autre un « exécutant » (« *the doer* ») qui n'est centré que sur son besoin à court terme égoïste. Le planificateur incarne la raison (la partie réfléchie de l'agent), tandis que l'« exécutant » représente la partie instinctive ou émotionnelle. Les deux entités disposent de préférences conflictuelles si bien que, si rien ne vient contrecarrer les desseins de la partie émotionnelle, les flux de revenus dont dispose l'individu sont systématiquement dilapidés à chaque période et ce dernier n'a pas la possibilité de constituer une épargne de précaution suffisante. Toute la logique du modèle consiste alors à expliciter la façon optimale pour le planificateur de contrôler la partie émotionnelle, ou impulsive, pour maximiser le bien-être global de l'individu (et réguler ainsi son taux d'épargne). En particulier, le planificateur peut trouver « quelque technologie psychique » pour modifier le comportement de l'autre entité. Sur le plan formel, ce problème peut être résolu en supposant que le planificateur dispose d'un paramètre de contrôle (qu'il pourra maximiser) qui régule les préférences de la partie émotionnelle.

On voit clairement dans ce modèle pour quelle raison l'approche économique de l'émotion se différencie de la conception de l'enquête développée par Dewey dans ses nombreux écrits. Le modèle de Thaler & Shefrin (1981) suppose en effet une opposition – un conflit d'intérêts – entre la raison et l'émotion. L'économie comportementale tient donc compte du rôle de l'émotion dans la conduite de l'action mais elle la voit clairement comme une composante qui altère le raisonnement et qu'il convient de contrôler ou d'inhiber. Contrairement à cette logique comportementaliste, l'approche de Dewey s'appuie sur l'existence d'une non-dualité entre la réflexion et l'émotion. Elle repose sur l'enquête et clarifie ce qui correspond à l'intelligence :

Insister sur la méthode de l'intelligence comme méthode ne doit pas donner lieu à un malentendu. L'intelligence, en tant que distincte du vieux concept de raison, a partie liée avec l'action. De plus, l'intelligence ne s'oppose pas à l'émotion. On peut sans contradiction parler d'intelligence passionnée : c'est une force au service d'une lumière qui illumine les zones d'ombre de l'existence sociale, un élan qui purifie et rafraîchit à la fois. (Dewey, 1934b/2011 : 171)

Dewey n'oppose pas le sujet à l'objet, l'organisme à l'environnement. Il considère en particulier que l'esprit est un processus toujours en évolution qui ne peut être séparé du corps. Dewey, nous l'avons dit, utilise le terme d'« esprit-corps » (« mind-body »). Pour cette raison, certains auteurs voient dans la théorie de l'émotion de Dewey – et notamment au travers du travail que l'émotion effectue au cours du processus d'enquête – un précurseur de ce que l'on appelle la « cognition incarnée » (Johnson, 2006 ; Pappas, 2016 ; Crippen, 2018 ; Withagen, 2018). Withagen (2018) suggère par exemple qu'une théorie somatique de l'émotion a été proposée par James (1884), puis développée par Dewey (1894, 1895). Dans cette approche, le « corps » et l'« esprit » ne sont rien d'autre que différents aspects d'un processus de transaction continue qui caractérise l'expérience. À travers le lien corps et esprit, ou, dans un langage plus contemporain, raison et émotion, on trouve l'idée centrale que l'émotion participe, au même titre que la raison et en harmonie avec elle, au processus de délibération (Damasio, 1995).

Comme nous l'avons souligné dans la section précédente, c'est par l'émotion que l'individu perçoit que le système de règles, les habitudes qu'il suit, ne sont pas ou plus adaptés au contexte auquel il doit faire face : l'« émotion est, psychologiquement, l'ajustement ou la tension de l'habitude et de l'idéal. » (Dewey, 1895, EW.4.30). Comme l'indique Pappas (2016), de nombreux auteurs ont négligé la portée « qualitative » – affective, imaginative, intuitive – de l'enquête qui est mise en évidence, en particulier, dans *Qualitative Thought* (Dewey, 1930). Pourtant, comme le note Dewey dans ce texte, « l'esprit est la

transformation conceptuelle et idéale de ce qui commence comme une intuition » (*ibid.* : 249). L'intuition mentionnée par l'auteur ne se cantonne cependant pas à de simples instincts, car nos intuitions sont très souvent le résultat d'habitudes qui ont été développées au cours de nos expériences antérieures. Il faut insister ici sur le fait que, lorsque Dewey parle d'intuition ou d'imagination, il ne fait pas référence à un processus purement psychique. Comme l'ont souligné un certain nombre d'auteurs (Fesmire, 1995 ; McVea, 2007), l'imagination s'inscrit notamment dans un processus narratif lié à ce que Dewey nomme une « répétition dramatique/théâtrale » (« *dramatic rehearsal* »). Cette conception, que l'on saisit bien lorsque Dewey évoque le rapport que l'artiste a avec la créativité, permet également de saisir que l'enquête comporte une forte dimension sociale⁸. Dans le cas, en particulier, de l'enquête morale, cela suggère que l'individu, tenant compte des multiples transactions qui s'opèrent (entre lui-même et son environnement), peut, *via* l'imagination, re-considérer ses désirs et les mettre en rapport avec les valeurs qu'il soutient (McVea, 2007).

Par ailleurs, comme nous l'avons suggéré précédemment, l'émotion ne fait pas qu'amorcer la prise de décision. Elle la guide également. Ainsi, pour Dewey, « la tâche du qualitatif ne se limite pas à tirer des leçons du passé, c'est aussi ce qui guide sur le moment l'enquête » (Pappas, 2016 : 456). Nous avons donc besoin de nos émotions pour appréhender la complexité, l'unicité ou les nuances de la situation problématique à l'origine de l'émotion primaire. Un musicien expérimenté ou un scientifique de renom a cumulé, *via* l'expérience et l'habitude, un « savoir-faire » qui, très souvent, lui permet de répondre, par l'intermédiaire de certains automatismes non conscients, à certains aspects de la situation. Si celle-ci présente cependant un caractère inhabituel, il devra réagir en combinant son savoir-faire, ses émotions et sa réflexion, en l'adaptant à la spécificité de la situation en cours. La méthode d'enquête met donc en jeu à la fois l'habitude, la réflexion et l'émotion.

Implications de politique économique : les limites des nudges

Dans la littérature récente autour de « l'économie des émotions » Petit (2015, 2022), la place de l'émotion est, comme nous l'avons vu, relativement secondaire. Celle-ci constitue pour l'essentiel un « biais » (de rationalité), une dégradation de la rationalité individuelle. Dans la lignée de l'économie comportementale, dont les racines sont essentiellement cognitives, la logique consiste généralement à orienter les individus dans la direction la plus rationnelle en éliminant les effets négatifs provoqués par l'émotion. C'est en particulier à partir de « coups de pouce » (les *nudges*) que l'on peut rectifier ou « dé-biaiser » les comportements initialement perçus comme irrationnels (Thaler & Sunstein, 2008).

Ceci nous conduit à nous interroger sur la portée politique des différences entre l'approche comportementale et celle suggérée par Dewey dans sa conception de l'enquête et du rôle central qu'y joue l'émotion. Impulsée par l'économie du comportement, la théorie du *nudge* (Thaler & Sunstein, 2008) s'est imposée au plus haut niveau de l'État – les deux auteurs cités ayant notamment été conseillers du président américain Barack Obama – comme un moyen efficace de guider les politiques environnementales, sanitaires ou même fiscales. Le parti-pris du *nudge* (ou « coup de pouce ») est de considérer que les individus sont souvent irrationnels et que leurs décisions ne maximisent pas leurs intérêts. Un *nudge* a donc vocation à les influencer, de façon non consciente, de façon à rediriger, dans leur propre intérêt et en respectant leur liberté de choix, leur décision sous-optimale. En redessinant l'« architecture du choix », on tente de modifier leurs habitudes de comportement. L'un des exemples célèbres donnés par Thaler & Sunstein (2008) est celui du « réaménagement » d'une cafétéria self-service qui permet de limiter la consommation de plats sucrés. D'autres exemples mobilisent des *nudges* émotionnels, à l'instar des émoticônes qui jouent sur l'approbation ou la désapprobation que ceux-ci confèrent à la prise de décision. L'un des exemples célèbres est celui proposé par Schultz et al. (2007)

qui montrent que des émoticônes (joie, tristesse) ont une incidence concrète sur les comportements d'économie d'énergie lorsque l'individu peut étalonner son comportement sur celui de ses proches voisins. C'est par l'intermédiaire de la comparaison sociale (fierté de faire mieux qu'autrui, ou au contraire honte d'en faire moins) que l'attitude pro-sociale peut changer.

Thaler & Sunstein (2008) proposent également d'augmenter le taux d'épargne (structurellement insuffisant) des Américains. Comme nous l'avons vu au travers du modèle de Thaler & Shefrin (1981), l'individu est considéré comme *a priori* naturellement dépensier, conditionné en cela par la partie impulsive (non rationnelle) de son être. Faisant donc le constat de l'inertie du processus de décision et d'une certaine forme de paresse, le programme « *Save More Tomorrow* » prend le contre-pied en instaurant, de fait, une souscription automatique des salariés à une épargne au sein de leur entreprise. Cette souscription représente « l'option par défaut » (que le salarié peut éviter s'il s'en donne la peine). Il s'agit bien ici de contourner l'impulsion première de l'individu (lassitude, manque de temps ou d'intérêt) pour orienter son choix rationnel (Thaler & Sunstein, 1981). En proposant une « option par défaut » qui correspond au choix optimal à long terme de l'agent économique, on contrebalance l'apathie émotionnelle qui empêche spontanément ce dernier d'effectuer ce choix.

L'efficacité de ce type de techniques sur les comportements a pu être démontrée (pour cette question de l'épargne individuelle, mais aussi pour les dons d'organes ou les enjeux environnementaux). On leur confère cependant, parfois, un caractère anecdotique. Leur impact peut ainsi parfois être limité, l'effet du *nudge* ayant tendance à s'estomper rapidement, en particulier lorsque le « coup de pouce » mobilise les émotions. C'est le cas notamment dans l'étude de Schultz et al. (2007), mentionnée plus haut, dans laquelle l'effet de l'émotion (et de la comparaison sociale) peut être de courte durée. Le « coup de pouce » (l'ajout d'un émoticône sur la facture d'électricité) repose

par ailleurs sur un effet de surprise, ce qui sous-tend le fait que la méthode ne peut être utilisée à nouveau avec efficacité et simplicité. Le *nudge* a ainsi souvent du mal à dépasser une forme d'artificialité expérimentale. Il présente également, parfois, un caractère anecdotique et s'inscrit dans une logique de court terme.

Dans la théorie du *nudge*, l'émotion est en effet considérée comme « éruptive » et de courte durée. Elle ne possède pas, en particulier, le pouvoir de transformation qui permet de changer en profondeur, de façon continue et dans la durée, les habitudes individuelles (Petit & Ballet, 2021). Autrement dit, en suivant la terminologie de Dewey, l'émotion est pensée dans la théorie du *nudge* comme un simple réflexe (« *impulse* ») et non fondamentalement comme une véritable impulsion, c'est-à-dire comme une émotion qui est à la fois au départ de l'expérience et qui la guide. En reprenant l'exemple précédent (Schultz et al., 2007), il vient que la modification à long terme des habitudes en termes d'économie d'énergie implique, dans une logique pragmatiste, bien davantage qu'un effet non conscient reposant sur un mécanisme d'approbation/désapprobation. Changer d'attitude pro-environnementale suggère au contraire une réflexion, une enquête, mobilisant activement le sujet. Par exemple, comme le suggère Cojocar (2020) pour la question du changement climatique, c'est par l'intermédiaire d'une transformation profonde de la colère que l'on peut envisager converger vers ce que l'auteur appelle un « désaccord passionné ». Une colère qui fait naître une contestation organisée et maîtrisée. Pour donner une véritable qualité morale opérationnelle à la colère, il est donc nécessaire que celle-ci soit transformée, qu'elle ne soit pas uniquement une « décharge » d'un état émotionnel, ou conçue comme un élément exogène, comme le fait le plus souvent la théorie du *nudge*.

La lecture pragmatiste du changement – et du rôle spécifique que l'émotion peut y avoir – invite donc à repenser les outils de la modification des habitudes individuelles. Comme on peut s'y attendre, c'est davantage du côté de l'éducation que le penseur John Dewey

a trouvé une réponse à cette question. C'est par l'intermédiaire de la répétition de nos expériences et des enquêtes que nous menons que nous sommes « un peu différent[s] après chaque expérience de ce que [nous étions] auparavant » (Dewey, 1938b/2018 : 473). Ce changement concerne la formation « d'attitudes aussi bien émotionnelles qu'intellectuelles, il comprend notre affectivité instinctive aussi bien que nos réactions, de quelque nature qu'elles soient, aux conditions que la vie nous présente » (*ibid.*). Comme le souligne Quéré (2018), la conception de Dewey ne propose donc pas d'inhiber ou de contrôler les émotions (à l'instar du *nudge*) mais bien davantage de les éduquer :

Éduquer les émotions, c'est apprendre à rediriger des impulsions inorganisées, à canaliser leur énergie dans le façonnement d'un objet ou d'un comportement expressif, à leur donner une forme, une organisation ou un ordre, en bloquant leur décharge immédiate ; bref, c'est les soumettre à la « méthode de l'intelligence ». (Quéré, 2018 : 54)

Autrement dit, « [i]nhiber les réactions affectives immédiates ce n'est pas les supprimer mais les contenir, les ordonner et les rediriger *via* des habitudes intelligentes » (Quéré, 2021 : 395). Il s'agit donc d'« [é]duquer les émotions pour faire en sorte qu'elles soient éclairées par l'intelligence » (*ibid.* : 394).

POUR CONCLURE

Dans cet article, nous avons tenté d'explorer les avantages que la théorie philosophique de l'émotion de John Dewey pourrait conférer à l'analyse économique traditionnelle. Reposant sur une lecture psychologique de l'émotion, ancrée depuis les origines sur un postulat fort de rationalité, la science économique a tendance à (dé)considérer l'affect et à le mettre en opposition systématique avec la raison.

L'apport de Dewey consiste précisément à déconstruire cette dualité en partant de la méthode de l'enquête et en mettant l'émotion

au centre de ce processus. Nous avons ainsi tenté de montrer que, en dépit de certains points communs (comme par exemple l'intérêt porté aux conséquences de la conduite), de nombreuses divergences existent entre une approche économique dominante (qui intègre l'économie du comportement) et l'approche pragmatiste. L'un des avantages clefs de l'approche de l'émotion de John Dewey consiste à souligner les limites du paradigme standard et de suggérer en conséquence de le dépasser.

Là où l'économie des émotions comportementale offre une lecture éruptive, non contrôlée et statique de l'émotion individuelle, Dewey propose une analyse dynamique qui prend en compte son rôle actif dans la conduite humaine, en lien étroit avec l'environnement dans lequel l'agent évolue. Là où l'économie dominante articule une séparation claire entre les fins et les moyens, la méthode d'enquête souligne leur entrelacement étroit. Là où les économistes se refusent à aborder de front la question morale (ou même celle des préférences), l'approche de Dewey identifie la façon de retracer la formation des valeurs (et des désirs). Enfin, plutôt que d'envisager des moyens d'inhiber, de supprimer ou de contrôler l'émergence de pulsions émotionnelles (comme le propose concrètement la théorie du nudge), la philosophie de Dewey invite les économistes à penser la façon dont l'individu peut apprendre à éduquer ses émotions de façon à éclairer et orienter leur prise de décision.

En dépit de ces différents développements, notre article est loin d'avoir embrassé l'étendue de ce peut apporter le pragmatisme de Dewey, et en particulier son analyse de l'émotion. Parce qu'il est ancré dans la théorie sociale, autour de la question de la démocratie et du collectif, il apparaît que le programme de recherche pragmatiste a aussi des choses à dire du point de vue de l'émotion collective (Kaufmann & Quéré, 2020). Sur des enjeux aussi primordiaux que celui du changement climatique, mais aussi du conflit, la théorie de l'émotion de Dewey a, à notre sens, vocation à être mobilisée utilement pour des recherches futures en économie.

BIBLIOGRAPHIE

- AYER Alfred Jules (1936), *Langage, vérité et logique*, Paris, Flammarion.
- BAIN Alexander (1859), *The Emotions and the Will*, Londres, J. W. Parker & Son.
- BALLET Jérôme & Emmanuel PETIT (2022a), « John R. Commons et John Dewey : deux voies complémentaires pour l'institutionnalisme », *Revue d'Histoire de la Pensée Économique*, 14 (2), p. 55-83.
- BALLET Jérôme & Emmanuel PETIT (2022b), « L'apport de la théorie des émotions de John Dewey à la nouvelle économie institutionnelle de Douglass North », *Cahiers d'Économie Politique*, 1 (82), p. 169-192.
- BAZZOLI Laure & Véronique DUTRAIVE (2013), « La contribution de la philosophie sociale de John Dewey à une philosophie critique de l'économie », *Cahiers d'Économie Politique*, 2, p. 129-159.
- BLAUG Mark (2003), « The Formalist Revolution of the 1950s », *Journal of the History of Economic Thought*, 25 (2), p. 145-156.
- CRIPPEN Matthew (2018), « Pragmatism and the Valuative Mind », *Transaction of the Charles S. Peirce Society*, 54 (3), p. 341-360.
- COJOCARU Mara-Daria (2020), « Turn Anger into Passionate Disagreement? A Pragmatic Proposal », *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, XII (2), p. 1-19. En ligne : <https://doi.org/10.4000/ejppap.2147>.
- DAMASIO Antonio R. (1995), *L'erreur de Descartes : la raison des émotions*, Paris, Odile Jacob.
- DARWIN Charles (1872/1998), *The Expression of Emotions in Man and Animals*, éd. P. Ekman, Oxford, Oxford University Press.
- DE OLIVEIRA Pedro Pinto (2017), « From Schutz to Dewey : Communication and Everyday Life », *Estudos em Comunicação*, 1 (25).
- DEWEY John (1894), « The Theory of Emotion. (I.) Emotional Attitudes », in *The Early Works of John Dewey, 1882-1998*, vol. 4, éd. Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 152-169.
- DEWEY John (1895), « The Theory of Emotion. (II.) The Significance of Emotions », in *The Early Works of John Dewey, 1882-1998*, vol. 4, éd. Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 169-188.
- DEWEY John (1896), « The Reflex Arc Concept in Psychology », in *The Early Works of John Dewey, 1882-1998*, vol. 5, éd. Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 96-109.
- DEWEY John (1916/2018), *Démocratie et éducation*, Paris, Armand Colin.
- DEWEY John (1922), *Human Nature and Conduct : An Introduction to Social Psychology*, New York, Carlton House.
- DEWEY John (1925/2012), *Experience et nature*, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (1930/1988), « Qualitative Thought », in *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*, vol. 5, éd. Jo Ann Boydston, Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville, p. 243-262.
- DEWEY John (1934a/2005), *L'Art comme expérience*, Paris, Gallimard.

- DEWEY John (1934b/2011), *Une foi commune*, Paris, La Découverte.
- DEWEY John (1938a/2014), *La Quête de certitude*, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (1938b/2018), *Expérience et éducation*, Paris, Armand Colin.
- DEWEY John (1939/2011), *La Formation des valeurs*, trad. Alexandra Bidet, Louis Quéré & G r me Truc, Paris, La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond.
- DIXON Thomas (2012), « "Emotion": The History of a Keyword in Crisis », *Emotion Review*, 4 (4), p. 338-344.
- DREON Roberta (2017), *Sortir de la tour d'ivoire: l'esthétique inclusive de John Dewey aujourd'hui*, Paris, Questions théoriques.
- ELSTER Jon (1998), « Emotions and Economic Theory », *Journal of Economic Literature*, 36 (1), p. 47-74.
- FESMIRE Steven A. (1995), « Dramatic Rehearsal and the Moral Artist: A Deweyan Theory of Moral Understanding », *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 31 (3), p. 568-597.
- FORMIS Barbara (2010), *Esthétique de la vie ordinaire*, Paris, Presses universitaires de France.
- FRIJDA Nico H. (1987), « Emotion, Cognitive Structure, and Action Tendency », *Cognition and Emotion*, 1 (2), p. 115-143.
- GARRETA Guillaume (2007), « L' thique située de Dewey.  motions,  tats d'esprit et sens des jugements moraux », *L'Art du Comprendre*, 16, p. 27-48.
- GARRISON Jim (2003), « Dewey's Theory of Emotions: The Unity of Thought and Emotion in Naturalistic Functional "Co-Ordination" of Behaviour », *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 39 (3), p. 405-443.
- GARRISON Jim (2019), « The Myth that Dewey accepts "the Myth of the Given" », *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 55 (3), p. 304-325.
- GILMORE Richard (2002), « Dewey's *Experience and Nature* as a Treatise on the Sublime », *The Journal of Speculative Philosophy*, 16 (4), p. 273-285.
- GOLDMAN Loren (2012), « Dewey's Pragmatism from an Anthropological Point of View », *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 48 (1), p. 1-30.
- GRONDA Roberto (2015), « What Does China Mean for Pragmatism? A Philosophical Interpretation of Dewey's Sojourn in China (1919-1921) », *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 7 (2), p. 1-24. En ligne : <https://doi.org/10.4000/ejpap.406>.
- HALBWACHS Maurice (1947/2014), « L'expression des émotions et la société », texte présenté et annot  par Christophe Granger, *Vingti me siècle. Revue d'Histoire*, 3 (123), p. 39-48.
- HODGSON Geoffrey M. (2007), « Instinct and Habit Before Reason: Comparing the Views of John Dewey, Friedrich Hayek and Thorstein Veblen », *Advances in Austrian Economics*, 9 (1), p. 109-143.
- HODGSON Geoffrey M. (2010), « Choice, Habit and Evolution », *Journal of Evolutionary Economics*, 20 (1), p. 1-18.

- HOHR Hansjörg (2013), « The Concept of Experience by John Dewey Revisited: Conceiving, Feeling and “Enlivering” », *Studies in Philosophy and Education*, 32 (1), p. 25-38.
- ILLOUZ Eva (2019), *Les Marchandises émotionnelles*, Paris, Premier Parallèle.
- JAMES William (1884), « What is an Emotion? », *Mind*, 9 (34), p. 188-205.
- JOHNSON Mark (2006), « Mind Incarnate: From Dewey to Damasio », *Daedalus*, 135 (3), p. 46-54.
- JOURDHEUIL Romain & Emmanuel PETIT (2015), « Émotions morales et comportement prosocial: une revue de la littérature », *Revue d'économie politique*, 125 (4), p. 499-525.
- KAHNEMAN Daniel (2012), *Système 1/Système 2: les deux vitesses de la pensée*, Paris, Flammarion.
- KAUFMANN Laurence & Louis QUÉRÉ (dir.) (2020), *Les Émotions collectives. En quête d'un « objet » impossible*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons Pratiques », 29). En ligne: <https://books.openedition.org/editionsehess/29399>.
- KEYNES John Maynard (1936/2017), *Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie*, Paris, Payot.
- KLAMER Arjo (2003), « A Pragmatic View on Values in Economics », *Journal of Economic Methodology*, 10 (2), p. 191-212.
- LOEWENSTEIN George (2000), « Emotions in Economic Theory and Economic Behaviour », *American Economic Review*, 90 (2), p. 426-432.
- LOOMES Graham & Robert SUGDEN (1982), « Regret Theory: An Alternative Theory of Rational Choice under Uncertainty », *Economic Journal*, 92, p. 805-824.
- MADRELIEUX Stéphane (2016), *La Philosophie de John Dewey*, Paris, Vrin.
- MCVEA John F. (2007), « Constructing Good Decisions in Ethically Charged Situations: The Role of Dramatic Rehearsal », *Journal of Business Ethics*, 70 (4), p. 375-390.
- MENDONÇA Dina (2012), « Pattern of Sentiment: Following a Deweyan Suggestion », *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 48 (2), p. 209-227.
- MORSE Donald J. (2010), « Dewey on the Emotions », *Human Affairs*, 3, p. 224-231.
- von NEUMANN John & Oskar MORGENSTERN (1947), *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton, Princeton University Press.
- PAPPAS Gregory F. (2016), « John Dewey's Radical Logic: The Function of the Qualitative in Thinking », *Transaction of the Charles S. Peirce Society*, 52 (3), p. 435-468.
- PERRICONE Christopher (2006), « The Influence of Darwinism on John Dewey's Philosophy of Art », *The Journal of Speculative Philosophy*, 20 (1), p. 20-41.
- PETIT Emmanuel (2004), « Contrôle de soi ou duperie de soi? Une interprétation spinoziste du rôle de l'imagination », *Revue de Philosophie Économique*, 10, p. 51-72.
- PETIT Emmanuel (2009), « Le rôle des affects en économie », *Revue d'Économie Politique*, 119, p. 859-897.
- PETIT Emmanuel (2015), *Économie des émotions*, Paris, La Découverte.

- PETIT Emmanuel (2018), « La mise en œuvre d'une conception relationnelle de l'émotion en économie comportementale », *Nouvelles perspectives en sciences sociales*, 14 (1), p. 43-83.
- PETIT Emmanuel (2021), « Les émotions au cœur de la transformation sociale : une lecture à partir de John Dewey », *Lien social et Politiques*, 86, p. 191-205.
- PETIT Emmanuel (2022), « Théorie des émotions et analyse économique : une revue », *Revue d'Économie Politique*, 132 (2), p. 181-215.
- PETIT Emmanuel & Jérôme BALLEST (2021), « Habit and Emotion : John Dewey's Contribution to the Theory of Change », *Cambridge Journal of Economics*, 45 (4), p. 655-674.
- PLAMPER Jan (2010), « The History of Emotions : An Interview with William Reddy, Barbara Rosenwein, and Peter Stearns », *History and Theory*, 49 (2), p. 237-265.
- QUÉRÉ Louis (2018), « L'émotion comme facteur de complétude et d'unité dans l'expérience. La théorie de l'émotion de John Dewey », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 1, p. 10-59. En ligne : https://revuepragmata.files.wordpress.com/2018/09/pragmata-2018-1_quere.pdf.
- QUÉRÉ Louis (2021), *La Fabrique des émotions*, Paris, Presses universitaires de France.
- RIBOT Théodule (1905), *La Logique des sentiments*, Paris, Félix Alcan.
- SARTRE Jean-Paul (1938/1995), *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann.
- SCHULTZ Wesley P., NOLAN Jessica M., CIALDINI Robert B., GOLDSTEIN Noah J. & Vlas GRISKEVICIUS (2007), « The Constructive, Destructive, and Reconstructive Power of Social Norms », *Psychological Science*, 18 (5), p. 429-434.
- SERRA Daniel (2017), *Économie comportementale*, Paris, Economica.
- SLOVIC Paul, FINUCANE Melissa & Ellen PETERS (2002), « Rational Actors or Rational Fools : Implications of the Affect Heuristic for Behavioral Economics », *The Journal of Socio-Economics*, 31 (4), p. 329-342.
- STEST Jan E. & Jonathan H. TURNER (dir.) (2014), *Handbook of the Sociology of Emotions*, vol. 2, New York, Springer.
- STIGLER George J. & Gary S. BECKER (1977), « De gustibus non est disputandum », *The American Economic Review*, 67 (2), p. 76-90.
- STROUD Scott R. (2013), « Economic Experience as Art ? John Dewey's Lectures in China and the Problem of Mindless Occupational Labor », *The Journal of Speculative Philosophy*, 27 (2), p. 113-133.
- TCHERKASSOFF Anna & Nico FRIJDA (2014), « Les émotions : une conception relationnelle », *L'Année psychologique*, 114 (3), p. 501-535.
- THALER Richard & Hersh SHEFRIN (1981), « An Economic Theory of Self-Control », *Journal of Political Economy*, 89, p. 392-406.
- THALER Richard & Cass SUNSTEIN (2008), *Nudge*, Paris, Vuibert.

- TESTA Italo (2017), « Dewey, Second Nature, Social Criticism, and the Hegelian Heritage », *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, IX (1), p. 1-23. En ligne : <https://doi.org/10.4000/ejpap.990>.
- TILES Jim E. (2003), *Dewey*, Routledge, Taylor and Francis e-Library (première édition, 1988).
- TOMER John F. (2007), « What is Behavioral Economics? », *The Journal of Socio-Economics*, 36 (3), p. 463-479.
- WITHAGEN Rob (2018), « Towards an Ecological Approach to Emotions and the Individual Differences Therein », *New Ideas in Psychology*, 51, p. 21-26.
- WHITEHOUSE Peter G. (1978), « The Meaning of "Emotion" in Dewey's *Art as Experience* », *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 37 (2), p. 149-156.

NOTES

1 Nous nous limiterons dans cet article à cette comparaison avec l'orthodoxie. Comme on le sait, John Dewey a fortement influencé l'approche naissante de l'institutionnalisme américain (Thorstein Veblen et John Commons notamment) en mettant en évidence le rôle central de l'habitude et de la coutume dans la construction des institutions (Hodgson, 2010). Encore aujourd'hui, la philosophie sociale de Dewey ainsi que ses écrits plus politiques sont un élément important de la philosophie critique de l'économie (Bazzoli & Dutraive, 2013). Il serait ainsi légitime d'envisager une réflexion sur ce que la théorie de l'émotion de Dewey peut apporter (ou non) à la théorie institutionnaliste. De fait, nous pensons que l'émotion est également, probablement, une pièce manquante de ce paradigme institutionnaliste. Sur cette question, nous renvoyons cependant le lecteur à Ballet & Petit (2022a, 2022b).

2 Concernant les liens de filiation de la théorie de l'émotion de Dewey avec Darwin, James et Hegel, voir respectivement Perricone (2006), Tiles (2003) et Testa (2017). Sur la portée de la traversée « anthropologique » de Dewey et ses conséquences sur son œuvre, et notamment sur sa conception de l'émotion, voir en particulier Gronda (2015), Stroud (2013) et Goldman (2012).

3 Sur l'histoire du mot « émotion », le lecteur pourra consulter Dixon (2012).

4 Selon Tcherkassof & Frijda (2014), lorsqu'elle relève d'un niveau de conscience *anoétique*, l'émotion n'accède pas à la conscience. Elle est suscitée par un élément non conscient, c'est-à-dire que l'événement qui cause l'émotion est non conscient. L'émotion est cependant bien présente car on peut en observer l'influence sur le plan cognitif. En revanche, la personne n'est pas capable de verbaliser sa réaction émotionnelle (au moment où elle se produit) et ne rapporte aucune expérience émotionnelle subjective particulière.

5 Depuis l'article de Stigler & Becker (1977), le fait de pouvoir discuter des préférences et des valeurs est devenu un enjeu important dans la discipline (voir notamment Klamer, 2003).

6 De façon intéressante, Withagen (2018) rappelle que Nico Frijda s'est lui-même inspiré de la théorie des émotions de Dewey (1894, 1895) en proposant la notion de « tendance à l'action » (sur laquelle s'appuient les économistes). Il souligne cependant que Frijda (1987) place d'entrée cette notion dans une approche très cognitive, négligeant ainsi la partie « somatique » incluse dans l'approche du pragmatiste américain.

7 Le lecteur pourra consulter Petit (2004) pour une discussion détaillée du rôle du contrôle de soi dans l'analyse économique.

8 Comme nous l'a souligné un rapporteur, il ne faut ainsi pas oublier la proximité qui existe entre John Dewey et Herbert Mead. Sur l'importance à donner au concept de répétition dramatique, et sa mobilisation par Alfred Schütz, le lecteur pourra aussi consulter De Oliveira (2017).

LES AVANTAGES DU PRAGMATISME JURIDIQUE

SIMON FOUQUET

Partant des débats concernant l'hégémonie d'un pragmatisme devenu banal dans la pratique et la théorie juridiques américaines, cet article entend réaffirmer, tout en le présentant, ce que l'on peut considérer comme l'avantage du pragmatisme juridique, à savoir sa pensée de l'immanence du droit à la société. Cette caractéristique, qui distingue le juspragmatisme aussi bien du juspositivisme que du jusnaturalisme, se trouve ici reconstruite dans les écrits des premiers juristes pragmatistes, avant d'être prolongée dans ce qui paraît constituer un avantage supplémentaire de cette théorie du droit, à savoir sa conception originale, car sociale, de la démocratie au sens juridique. Critique de l'autonomie du droit à l'égard de la société aussi bien que de la déduction purement morale du juridique, le pragmatisme juridique gagnerait enfin à être mobilisé en contexte français, afin d'éclairer certaines pratiques jurisprudentielles dans le domaine du droit social.

MOTS-CLEFS: PRAGMATISME; PHILOSOPHIE DU DROIT; DEWEY; POUND; EXPÉRIMENTALISME DÉMOCRATIQUE; DROIT SOCIAL.

* Simon Fouquet est doctorant au Centre de Recherches en Histoire des Idées (CRHI), Université Côte d'Azur, et ATER à l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne [simon.fouquet@univ-cotedazur.fr].

INTRODUCTION

Doit-on voir, dans la récente et vivement discutée remise en cause de l'arrêt *Roe vs. Wade* par la Cour suprême états-unienne, la victoire d'une quelconque théorie du droit et de l'interprétation constitutionnelle, ou ne s'agit-il que d'un programme politique appliqué au droit et se parant fallacieusement d'attributs doctrinaux dévoyés ? Si les revendications « originalistes » d'un Clarence Thomas incitent à première vue à privilégier la première branche de l'alternative, la situation se complique dès lors que l'on se souvient qu'en 2010, dans son audition devant la Sénat préalable à la confirmation de sa nomination à la Cour suprême, la juriste progressiste Elena Kagan, dissidente dans cette décision récente, affirmait quant à elle : « Nous sommes tous originalistes¹. » L'originalisme devrait ainsi, plus que comme une doctrine unique, conservatrice et donc victorieuse, être considéré comme « un ensemble disparate de théories souvent peu compatibles entre elles » (Carpentier, 2016 : 748). On y reviendra, mais tirons-en dès à présent un enseignement qui vaut – ou valait – également pour le pragmatisme juridique en tant que théorie constitutionnelle : l'hégémonie apparente d'une théorie juridique va de pair avec une hétérogénéité croissante de ses contenus, et appelle donc de la part de l'observateur non seulement une certaine circonspection, mais également un travail de clarification et de précision à la fois conceptuelle et historique. C'est ce travail que l'on se propose de faire dans ce qui suit à propos du pragmatisme juridique, en partant, donc, d'une situation hégémonique – et donc hétérogène – analogue au seuil des années 1990.

Ainsi, dans un article de 1989 au titre programmatique, « The Banality of Pragmatism and the Poetry of Justice », Richard Rorty écrivait, en référence aux vues exprimées par le juriste Thomas Grey : « Je crois qu'il est vrai que désormais, le pragmatisme est banal dans son application au droit. » (Rorty, 1989 : 1811). Surprenante à première vue de la part de l'un des représentants les plus illustres du pragmatisme contemporain, cette affirmation implique deux jugements

sur le pragmatisme juridique, en réalité. Premièrement, il s'agit pour Rorty de constater quelque chose comme une victoire de la méthode pragmatiste appliquée au droit : la banalité du pragmatisme juridique est ici synonyme d'hégémonie, comme il l'indique dans les lignes suivantes de son article. Plus précisément, le pragmatisme appliqué au droit désigne, pour Rorty, un rejet du formalisme dans le raisonnement et l'interprétation du juge, rejet dont il constate ainsi la généralisation en contexte états-unien. Mais il y a quelque chose d'autre qui doit attirer notre attention dans cette affirmation de banalité : ce « désormais (*by now*) », cette clause temporelle qui suggère que le pragmatisme juridique n'a pas toujours occupé cette position hégémonique. Le pragmatisme aurait ainsi contribué à cette « révolte contre le formalisme » (White, 1947 : 131) dans la pensée juridique américaine, avant de s'imposer comme pensée dominante. Ainsi est-ce selon une trajectoire dans laquelle l'originalité critique laisse progressivement place à la banalité hégémonique que Rorty nous invite à aborder le pragmatisme juridique dans son développement historique.

Une telle construction, cependant, s'appuie sur une interprétation contestable, et contestée, de ce que l'on entend par pragmatisme juridique. Dans la même ligne que Rorty, un autre des représentants de premier plan du pragmatisme juridique contemporain, Richard Posner, en propose une compréhension que l'on peut dire minimale, sinon restrictive, comme en témoigne cet extrait d'un article de 1990 :

Tout ce qu'une théorie pragmatiste du droit connote réellement – et elle le faisait en 1897 ou 1921 autant qu'elle le fait aujourd'hui – est le rejet d'un concept du droit fondé dans des principes permanents et réalisé à travers les manipulations logiques de ces principes, ainsi que la résolution d'user du droit en tant qu'instrument en vue de fins sociales. Elle signale une attitude, une orientation, parfois un changement de direction. Elle dégage le sous-bois ; elle ne plante pas la forêt. (Posner, 1990 : 1670)

Posner ajoute ici à l'anti-formalisme une seconde caractéristique définitionnelle, cette fois-ci positive, du pragmatisme juridique : ce dernier conçoit le droit comme un instrument, ou un moyen, en vue de « fins sociales », c'est-à-dire en vue de ce que des auteurs fondateurs de ce courant, comme Oliver W. Holmes ou Roscoe Pound, ont pu appeler le « *social welfare* ». Compris comme un anti-formalisme et un instrumentalisme, le pragmatisme juridique aurait aujourd'hui perdu sa pointe critique au vu d'une pratique juridictionnelle globalement acquise à ses partis pris. Autrement dit, l'avantage que pouvait avoir le pragmatisme juridique sur d'autres théories et pratiques interprétatives du droit, comme la méthode logique ou la méthode historique, se serait changé en victoire avec le temps. La conséquence en serait alors que le pragmatisme ne serait plus une philosophie intéressante pour la science du droit qui en aurait déjà incorporé les principaux acquis.

On le voit, le jugement sur la pertinence actuelle du pragmatisme en tant que philosophie du droit est solidaire d'une interprétation à la fois historique et conceptuelle de son contenu. Contre les positions de Rorty et Posner, un certain nombre d'auteurs cherchent à réhabiliter la puissance critique du pragmatisme juridique comme philosophie du droit qui, dans son application, marquerait bien une différence avec les usages jurisprudentiels actuels. Ces auteurs s'appuient souvent sur une réinterprétation du contenu du pragmatisme juridique, procédant à un enrichissement substantiel des lignes de force de ce qui pourrait être une théorie pragmatiste du droit. Car avant même de statuer sur le contenu d'une telle théorie, la question primordiale semble être celle de savoir si le pragmatisme, étant donné sa critique philosophique de tout essentialisme et le lien indissoluble qu'il établit entre théorie et pratique, a réellement la capacité et la vocation à fonder une véritable *théorie*. Autrement dit, la controverse demeure vive quant à savoir si le pragmatisme a autre chose à offrir au droit, pour reprendre les termes de Posner, qu'une attitude critique envers toute forme de réification des concepts juridiques.

L'alternative peut ainsi être reformulée en ces termes : l'avantage du pragmatisme sur les théories positivistes ou jusnaturalistes du droit consiste-t-il en un rejet de l'idée même de théorie du droit, ou bien le pragmatisme offre-t-il une théorie de rechange et préférable aux courants susmentionnés ? On aura l'occasion de le constater, la réponse à cette question dépend en grande partie du contenu que l'on donne au pragmatisme juridique et, corrélativement, aux figures fondatrices du pragmatisme que l'on choisit de mettre en avant dans son argumentation.

Le point de vue soutenu dans cet article sera le suivant : le pragmatisme juridique a présenté et présente toujours un avantage par rapport aux théories positivistes ou jusnaturalistes du droit, que ce soit en un sens descriptif ou en un sens normatif. D'un point de vue descriptif, le pragmatisme juridique offre une théorie sociale de l'évolution juridique qui a l'avantage de ne recourir à aucun présupposé essentialiste sur la nature du droit. D'un point de vue normatif, le pragmatisme juridique a le mérite d'assigner au droit une fonction dynamique et active dans la transformation de la société, notamment dans une visée démocratique. En un mot, le pragmatisme juridique nous semble être une théorie du droit particulièrement pertinente, à la fois en tant que théorie de l'évolution juridique et comme théorie de la transformation de la société.

Dans ce qui suit, il s'agira donc de défendre l'idée qu'outre sa fécondité critique, le pragmatisme, dans ses applications juridiques du tournant des XIX^e et XX^e siècles, a débouché sur une véritable théorie du droit. Entre autres caractéristiques définitionnelles, on essaiera de montrer que la spécificité la plus marquante d'une telle théorie a consisté en la réintégration, aussi bien descriptive que normative, de la pratique et du système juridiques dans le mouvement d'évolution de la société. Cette spécificité, à son tour, est ce qui marque à nos yeux l'avantage de la théorie pragmatiste du droit sur les deux paradigmes alors dominants, le positivisme juridique d'une part, le jusnaturalisme de l'autre (I). Sur le fondement de cette reconstruction

du pragmatisme juridique à ses origines, on essaiera ensuite de montrer que cette théorie du droit demeure non seulement pertinente, mais également *la plus pertinente*, dans un horizon de démocratisation des institutions et de la société. On s'appuiera ici notamment sur le courant américain de l'expérimentalisme démocratique, lequel se fonde sur le pragmatisme philosophique pour proposer une réinterprétation de la constitution américaine ainsi qu'une refonte des institutions politiques (II). Enfin, dans un propos conclusif, il s'agira de suggérer que le pragmatisme juridique, outre sa pertinence pour le contexte anglo-américain de la *common law*, peut également conserver ces avantages si on le mobilise pour décrire, interpréter et critiquer les pratiques juridiques continentales. On cherchera à le montrer à partir d'exemples jurisprudentiels français issus du domaine du droit social (III).

L'AVANTAGE PRAGMATISTE À SES ORIGINES : UNE APPROCHE SOCIALE DU DROIT

CRISE DU DROIT AUX ÉTATS-UNIS AU TOURNANT DES XIX^e ET XX^e SIÈCLES

Afin de bien saisir les origines sociojuridiques critiques dans lesquelles le pragmatisme juridique américain a trouvé ses premières formulations, on peut partir d'un cas précis et emblématique dans ce que nous suggérons d'appréhender comme une crise sociale du droit, aux États-Unis au tournant des XIX^e et XX^e siècles. Devant la multiplication des conflits industriels et ouvriers, notamment dans le secteur ferroviaire, le Congrès américain vote, en 1898, l'*Erdman Act*, lequel entend favoriser les résolutions négociées de ces derniers en interdisant les entraves patronales à la syndicalisation. À cet égard, la disposition la plus emblématique est la prohibition des « *yellow-dog contracts* », ces contrats de travail interdisant aux employés d'adhérer à un syndicat sous peine de rupture.

Mais en 1908, la Cour suprême, dans son arrêt *Adair v. United States*, déclare cette loi inconstitutionnelle au motif qu'elle représente une « interférence arbitraire avec la liberté contractuelle, ce que nul gouvernement ne peut légalement justifier dans un pays libre² ». Cette décision et cette justification vont être interprétées par le juriste Roscoe Pound, non pas tant comme un signe de la collusion objective entre juges et élites économiques, que comme le symptôme d'une crise du droit, comme la preuve de la nécessité d'un changement dans la logique jurisprudentielle. La crise consiste en une cécité sociale devenue coupable de la part des juges, lesquels privilégient des principes individualistes abstraits, au mépris non seulement des expressions législatives de la souveraineté populaire, mais également de la réalité sociale, en l'occurrence des rapports inégalitaires existants entre un employeur et un employé.

C'est alors l'occasion pour Pound d'esquisser une histoire de l'évolution de la pensée jurisprudentielle, histoire qui doit aboutir à un changement qu'il appelle de ses vœux. Ce qui nous intéresse au premier chef, c'est la manière dont il va mener une critique des différentes écoles jurisprudentielles afin de défendre ce qu'il appelle une « théorie sociologique du droit (*sociological jurisprudence*)³ », et qu'il assimile explicitement au « pragmatisme en tant que philosophie du droit » (Pound, 1909 : 464). Parmi ses cibles critiques, Pound distingue l'école analytique, l'école historique et l'école philosophique. Toutes se rejoignent doublement dans leur « confiance mal placée dans l'utilisation de la déduction logique », ainsi que dans leur engagement en faveur de « principes juridiques individualistes sans égard aux fins du droit ou aux exigences de justice dans des cas concrets » (Pound *in* Rabban, 2015 : 118). Autrement dit, quelles que soient leurs différences, ces écoles débouchent toutes sur le même défaut, selon Pound, à savoir cette combinaison d'individualisme et de formalisme qui les rend aveugles à une réalité sociale faisant désormais la part belle aux groupes et collectifs sociaux. C'est ce que Pound appelle, en regroupant ces trois écoles, la « théorie mécanique du droit » (Pound, 1908 : 605).

Au-delà de cette critique matricielle, ces trois écoles se distinguent tout de même dans leurs défauts respectifs :

la théorie analytique du droit « poursuit une étude comparative des objectifs, des méthodes et des idées communs aux systèmes de droit développés ». Elle considère le droit comme quelque chose de consciemment fait, un point de vue exprimé de la manière la plus crue et la plus dogmatique dans la célèbre affirmation d'Austin selon laquelle le droit est un commandement. Elle souligne le rôle de la force dans l'efficacité du droit et considère la loi comme le droit type. Son orientation philosophique est typiquement utilitaire ou téléologique. La théorie historique du droit se concentre sur le passé juridique plutôt que sur le présent. Elle considère le droit comme quelque chose qui échappe au contrôle conscient, souligne que la pression sociale est la sanction des règles juridiques, traite le droit comme une coutume et a des vues philosophiques hégéliennes. La théorie philosophique du droit s'intéresse à l'avenir idéal du droit. Elle examine les fondements éthiques et moraux des règles juridiques plutôt que leurs sanctions. Comme la théorie historique, et contrairement à la théorie analytique, elle considère le droit comme trouvé, non pas fait, mais elle s'intéresse davantage que la théorie historique à l'énoncé définitif et formel des principes qu'elle trouve. (Pound, 1909 : 457)

À partir de ces considérations, on peut penser que ce que Pound nomme ici écoles analytique, historique et philosophique désigne tout aussi bien, respectivement, les courants « juspositivistes », « jushistoricistes » et « jusnaturalistes ». Concernant le juspositivisme, la critique centrale que lui adresse Pound tient à sa pensée de l'autonomie du droit non pas tant à l'égard de la morale que vis-à-vis de la société, autrement dit à sa stricte séparation entre droit et fait. Dans le cas de la liberté contractuelle, une telle orientation conduit à une appréciation purement juridique de la question de la compatibilité entre l'*Erdman Act* et la Constitution américaine, en

l'occurrence le 5^e amendement. L'inconstitutionnalité de la loi s'impose alors comme la décision logique, sans égard à l'inégalité factuelle des contractants. Quant au point de vue jusnaturaliste, maintenant, la critique de Pound dénonce la réification de principes juridiques anhistoriques et pleinement détachés de l'évolution de la société. La liberté contractuelle se voit ainsi réaffirmée comme principe fondamental alors qu'elle n'était qu'un instrument adapté à la société anglaise du passé, désireuse de s'affranchir du pouvoir royal (*ibid.*). Autrement dit, le point de vue jusnaturaliste conduit à une réitération aveugle de principes pourtant situés historiquement, au détriment d'un usage dynamique et social du droit. Enfin, le point de vue jushistoriciste, parfaitement illustré selon Pound par Savigny, partage la rigidité de la précédente perspective, tout en ne recourant pas à la même instance fondationnelle : l'histoire fait autorité plutôt que la nature, pour le dire brièvement. La liberté contractuelle, en l'occurrence, s'est imposée dans l'histoire comme principe fondamental, et elle ne doit pas souffrir de restriction.

Ainsi pourrait-on résumer la perspective, finalement commune, de ces trois courants différents sur un sujet comme celui de la liberté contractuelle et de sa conflictualité avec la législation sociale. À ces écoles, Pound va chercher à substituer une autre, qu'il nomme « théorie sociologique du droit », et qu'il définit par son pragmatisme, ainsi qu'il l'écrit dans « Liberty of Contract » :

Le mouvement sociologique dans la théorie du droit, le mouvement pour le pragmatisme en tant que philosophie du droit, le mouvement pour l'ajustement des principes et des doctrines aux conditions humaines qu'ils doivent régir plutôt qu'à de supposés premiers principes, le mouvement pour mettre le facteur humain à la place centrale et reléguer la logique à sa véritable position en tant qu'instrument. (*Ibid.* : 464)

La théorie sociologique du droit et le pragmatisme juridique partageraient ainsi leur anti-formalisme et leur aversion aux principes

fixés une fois pour toutes. Au-delà de cette caractérisation négative, il nous faut, à présent, esquisser avec plus de précision les contours d'une véritable « théorie pragmatiste du droit », ou, pour le dire autrement, d'un véritable « juspragmatisme » (Barraud, 2017: 7).

QU'EST-CE QUE LE JUSPRAGMATISME ? QUATRE CARACTÉRISTIQUES ET UNE ÉTUDE DE CAS

Dans un article de 1998, Thomas C. Grey résumait ainsi les grandes orientations théoriques portées par le pragmatisme sur le droit :

Le droit est contextuel : il est ancré dans la pratique et la coutume, et tire sa substance des modèles existants de comportement et d'interaction humaine. À un degré égal, le droit est instrumental, destiné à faire progresser le bien humain de ceux qu'il sert, et donc sujet à une alternance à cette fin. Le droit ainsi conçu est un ensemble de mesures pratiques pour une vie sociale coopérative, utilisant des signaux et des sanctions pour guider et canaliser la conduite. Des théories générales plus précises et plus déterminées sur la nature et la fonction du droit doivent être considérées avec suspicion. (Grey, 1998 : 41-42)

Ces orientations, Brian Butler les résume sous les quatre chefs suivants : contextualisme, anti-fondationnalisme, instrumentalisme, perspectivisme (Butler, 2002). On voudrait à présent, à la suite de l'article de Butler, préciser ces mots d'ordre en les appliquant à un cas précis et emblématique, à savoir l'arrêt *Lochner v. New York* de la Cour suprême en 1905, emblématique de la jurisprudence de l'époque sur la question de la liberté contractuelle, une fois encore. Un rappel des faits, tout d'abord : par cet arrêt, la Cour suprême déclarait inconstitutionnelle une loi de l'État de New York limitant le travail journalier des boulangers à dix heures, et leur travail hebdomadaire à soixante heures. La Cour fondait son jugement d'inconstitutionnalité sur la liberté contractuelle, au nom du 14^e amendement.

Le contextualisme, ici, signifie que les normes juridiques doivent être interprétées non pas comme des principes anhistoriques et définitifs, mais comme des normes prenant leur sens dans des contextes socio-historiques spécifiques. Il signale avant tout une attitude critique, une méthode que l'on pourrait qualifier d'historique et qui vise à user de « l'analyse historique pour démontrer que ces concepts abstraits ont une origine terrestre dans un contexte spécifique, qu'ils dérivent de besoins particuliers et contingents, et qu'il est fréquent qu'ils soient basés sur des erreurs » (Tamanaha, 1996 : 315). Dans le cas de la liberté contractuelle, on est renvoyé à l'analyse de Pound qui la situait dans le contexte de l'affranchissement anglais à l'égard du pouvoir royal aux XVII^e et XVIII^e siècles ; ainsi est-il fallacieux, dans cette perspective, d'invoquer la liberté contractuelle pour justifier le pouvoir patronal en ce qui concerne l'imposition des conditions de travail. Dans un article de 1921, Dewey reprenait lui aussi ce paradigme de la liberté contractuelle pour illustrer son idée selon laquelle « les règles légales générales et les principes sont des hypothèses de travail qui demandent à être testées par la manière dont elles opèrent lorsqu'elles s'appliquent à des situations concrètes » :

Le mouvement d'émancipation s'exprima dans des principes sur la liberté d'usage de la propriété et la liberté de contrat faisant l'objet d'une masse de dispositions légales. Mais la logique absolutiste des formes rigides du syllogisme a contaminé ces idées. On ne tarda pas à oublier qu'elles étaient liées à l'analyse de situations existantes, destinées à garantir des méthodes ordonnées au nom du bien-être économique et social. Ces principes devinrent ainsi à leur tour suffisamment rigides pour se transformer en un obstacle social aussi important que les lois féodales « immuables » l'avaient été en leur temps. (Dewey, 2018 : 221-222)

Notons également que pour Dewey, comme cela affleure dans ce passage, il n'y a pas d'opposition stricte entre méthode logique et méthode sociologique comme cela pouvait être le cas chez Pound, mais bien plutôt une reconception de la première comme schématisation

des procédures d'enquête propres à la seconde. On retrouve chez l'un comme chez l'autre, cela dit, cette perspective contextualiste et historiciste venant expliquer la rigidification de certaines règles et principes légaux.

Quant à l'anti-fondationnalisme, on l'a déjà abordé avec la critique des principes présente chez Pound et Dewey, laquelle va de pair avec leur critique du formalisme déductif. Dans notre cas plus précis, c'est le rapport à la Constitution qui s'en trouve modifié : loin de considérer le texte constitutionnel comme une somme de principes intangibles et sacrés, le pragmatisme juridique enjoint de considérer celui-ci comme un projet nécessairement ouvert à l'interprétation et à la modification. Dans ce cadre, l'opposition entre opinion majoritaire et opinion minoritaire dans le cas *Lochner* devient une opposition entre une position originaliste ou « textualiste », privilégiant une lecture et une application littérales de la Constitution, et une position pragmatiste, ouverte à la révision et à l'évolution (Mastor, 2015 : 265). Une telle opposition, outre l'actualité qu'elle endosse et que l'on a rappelée au seuil de nos analyses, mérite d'être quelque peu approfondie, et ce pour deux raisons. La première est d'ordre simplement doxographique : si nombre d'auteurs se rangent derrière cette vision oppositionnelle des rapports entre originalisme et pragmatisme, justifiée notamment par une valorisation inverse des origines et des conséquences, cette opposition n'est pas unanimement reconnue entre les deux courants. Il existe en effet ce que certains auteurs appellent une défense pragmatique de l'originalisme, « ce qui signifie, qu'il doit être défendu pour la raison qu'il produira de bonnes conséquences » (Sunstein, 2018 : 1671). Pour notre part, nous nous rangerons plus volontiers derrière l'idée d'une opposition entre les deux courants, en vertu notamment du fait que « le pragmatisme consiste à être attentif aux conséquences, ce qui à son tour exige un travail d'observation et de mesure » (Law & McGowan, 2007 : 101). La deuxième raison, plus substantielle, de s'arrêter sur cette opposition entre originalisme et pragmatisme tient à ce qui nous paraît les différencier le plus intimement, à savoir leur rapport à l'histoire.

S'il convient de ne pas assimiler trop rapidement toute forme d'originalisme à un rapport servile à une vision historique réifiée⁴, ce courant se fonde tout de même sur une focalisation sur l'intention des rédacteurs de la Constitution, ou sur le contexte de compréhension propre au moment constituant, autrement dit sur un moment historique singularisé et déterminant. Le rapport du pragmatisme à l'histoire est bien plutôt un rapport ouvert, et si le pragmatisme juridique peut être dit historiciste, c'est uniquement au sens où il accorde une grande importance aux processus de changements à l'œuvre dans la société et qui doivent se retranscrire dans l'interprétation juridique. Ainsi l'anti-fondationalisme propre au pragmatisme nous semble-t-il devoir être résolument distingué de tout courant originaliste.

L'instrumentalisme doit lui se comprendre comme un primat accordé aux conséquences lors de l'interprétation et la décision judiciaires. On privilégiera ainsi, à des considérations de sécurité juridique par exemple, le bienfait social que représente la loi de l'État de New York limitant la durée du travail des boulangers. On considèrera également que la liberté contractuelle se définit moins par son hypothétique essence de liberté fondamentale que par les conséquences que ce principe juridique produit, en l'occurrence la validation d'une inégalité contractuelle patente. Bien qu'il use du terme de fonction plutôt que de celui d'instrument, c'est bien cette idée que Dewey exprime dans un article de 1941 : « Pour la conception présentée ici, la règle se trouve dans les conséquences, dans la *fonction* de ce qui se produit socialement. » (Dewey, 2018 : 576). De manière encore plus précise, notons que cette question de l'inégalité des contractants et de la nécessité d'y remédier par le droit est l'occasion de développements circonstanciés dans l'*Éthique* de Dewey, traduisant là encore la même perspective instrumentaliste ou conséquentialiste : « La protection la plus sûre contre l'injustice dans un régime capitaliste consiste à établir des conditions de négociation qui garantissent l'équilibre des forces en présence », écrivent ainsi les auteurs en défense de la négociation collective, de son renforcement et de sa généralisation (Dewey & Tufts, 2021 : 468).

Enfin, le perspectivisme insiste une nouvelle fois sur la non-fixité et sur la mutabilité du sens des concepts juridiques, et fonctionne comme une incitation à intégrer des faits et considérations non-juridiques – sociaux, économiques, historiques – dans le raisonnement juridictionnel. En ce sens, le perspectivisme se rapproche d'un certain éclectisme dans la poursuite de l'enquête que doivent mener les juges dans le processus décisionnel. Ce perspectivisme, ou cet éclectisme, auront alors pour conséquence majeure, dans le cas de *Lochner*, d'évaluer avec rigueur les conséquences sociales et sanitaires de la durée de travail des boulangers, ainsi que l'effectivité de leur prétendue liberté contractuelle étant donné l'état du marché du travail ou leur situation économique, par exemple.

En somme, les lignes de force du pragmatisme juridique tel qu'on l'a défini auraient conduit à une décision inverse dans le cas de l'arrêt *Lochner*. Pour s'en convaincre, on peut consulter l'opinion dissidente écrite par Holmes lui-même, laquelle dessine les perspectives pragmatistes énumérées ci-dessus :

Les propositions générales ne décident pas des cas concrets. La décision dépendra d'un jugement ou d'une intuition plus subtile que toute prémisse majeure articulée. Mais je pense que la proposition qui vient d'être énoncée, si elle est acceptée, nous mènera loin vers la fin. Toute opinion tend à devenir une loi. Je pense que le mot « liberté » du quatorzième amendement est perverti lorsqu'il est considéré comme empêchant l'issue naturelle d'une opinion dominante, à moins que l'on puisse dire qu'un homme rationnel et juste admettrait nécessairement que la loi proposée enfreindrait des principes fondamentaux tels qu'ils ont été compris par les traditions de notre peuple et notre droit. Il n'est pas nécessaire de faire des recherches pour montrer qu'une telle condamnation générale ne peut être prononcée à l'encontre de la loi qui nous est présentée. Un homme raisonnable pourrait penser qu'il s'agit d'une mesure appropriée sur le plan de la santé. Les hommes que je ne pourrais certainement

pas déclarer déraisonnables la maintiendraient comme un premier volet d'une réglementation générale des heures de travail. Je ne pense pas qu'il soit nécessaire de discuter de la question de savoir si, dans ce dernier aspect, il serait possible d'invoquer l'inégalité.⁵

On retrouve dans cet extrait : un certain contextualisme dans la prise en compte de la réalité sociale du travail salarié ; une position claire contre tout raisonnement fondationnaliste ou arrimé à des principes immuables ; une forme d'instrumentalisme dans les considérations sur la prévalence de la majorité ; enfin une évocation du perspectivisme à travers cette idée d'une « intuition plus subtile » devant guider le jugement.

Ces quatre caractéristiques dessinent, à coup sûr, ce que l'on peut appeler tout au moins une attitude, si ce n'est une méthode, proprement pragmatiste dans l'interprétation du droit. D'ores et déjà, on peut avancer que cette méthode se distingue, tout en leur empruntant, des trois grands courants théoriques évoqués plus haut : si l'attention au contexte rapproche le pragmatisme du jushistoricisme, le premier se détache nettement du second par ses partis pris instrumental et perspectiviste qui préviennent toute réification de l'histoire ; si l'anti-fondationnalisme pragmatiste pourrait bien aller de pair avec l'idée positiviste de l'autonomie du juridique, le perspectivisme et l'instrumentalisme mettent à mal cette clôture et distinguent ainsi le pragmatisme du positivisme ; enfin, si le perspectivisme pourrait bien ne pas être étranger au continuum entre le droit et la morale que défend le jusnaturalisme, l'anti-fondationnalisme pragmatiste sépare nettement les deux orientations.

Une fois ces caractéristiques différenciatrices énoncées, il s'agit de savoir si l'on peut considérer le pragmatisme comme une véritable théorie du droit et non comme une simple anti-théorie, empruntant et rejetant les éléments et les orientations exogènes comme bon lui semble. C'est en répondant à cette question que l'on voudrait, de

manière plus précise, défendre ce qui constitue à nos yeux l'avantage décisif du pragmatisme sur ces autres théories.

L'AVANTAGE PRAGMATISTE : LE DROIT ANCRÉ DANS LA SOCIÉTÉ

Peut-on considérer le pragmatisme comme une véritable théorie du droit ? Une première manière de répondre à cette question consisterait à chercher, dans les textes des fondateurs de ce courant, une définition particulière du droit. De ce point de vue, on peut suivre la démarche de Susan Haack qui, pour écarter les objections selon lesquelles le pragmatisme ne serait qu'une attitude critique devenue banale, ou bien une non-théorie ouverte à toutes les réappropriations, trouve dans l'un des grands textes de Holmes, « *The Path of Law* », une théorie que l'on peut rapprocher du panjuridisme :

Dans l'esprit de l'observation de Holmes selon laquelle « la plupart des différences » ne sont que des différences de degré, « lorsqu'elles sont bien analysées », je suggère d'examiner le continuum des systèmes de normes sociales, depuis les coutumes tribales et religieuses, les tabous, les règles et les sanctions jusqu'aux « ordres juridiques illégaux » des favelas décrits par Boaventura de Sousa Santos, en passant par les cas les plus centraux et paradigmatiques de systèmes juridiques passés et présents et les maillages complexes, chevauchants et parfois contradictoires des ordres juridiques fédéraux et des États ou provinces, du droit national et international. [...] et ainsi de suite ; et, plutôt que de s'attarder sur les systèmes que l'on peut qualifier de réellement, authentiquement juridiques, il explore les aspects sous lesquels ils se ressemblent et ceux sous lesquels ils diffèrent. Il est certain que ce serait une tâche difficile, mais je pense que cela pourrait nous dire tout ce que nous avons vraiment besoin de savoir, sans nous enfermer dans une impasse métaphysique comme le fait la vieille question essentialiste « Qu'est-ce que le droit ? » (Haack, 2012 : 19)

En ce sens, le pragmatisme juridique privilégierait une approche graduelle de la juridicité, que l'on peut tout aussi bien décrire comme une approche sociale dans la mesure où l'on ne se prononce pas d'emblée sur l'essence et les frontières du juridique, comme l'indique également Boris Barraud :

Les théories pragmatiques définiraient le droit principalement à travers le critère de l'effectivité : seraient juridiques et donc dignes d'être analysées par les scientifiques du droit *les normes et institutions qui produisent concrètement des effets de régulation*, quelles que soient leurs origines et leur éventuelle validité. (Barraud, 2017 : 34)

Ainsi, et en droite ligne avec la théorie pragmatiste conséquentialiste des concepts, le droit se définirait-il par ses effets plus que par ses sources, par son essence ou par une procédure privilégiée d'édiction.

Plus précisément encore, on voudrait défendre que ce sont les rapports entre droit et société qui marquent la spécificité la plus remarquable du pragmatisme juridique. Pour caractériser ces rapports tels que pensés par le pragmatisme, disons que le droit est pensé comme immanent à la société, concurremment à l'autonomie du juridique à l'égard du social que partagent, finalement, le jusnaturalisme, le juspositivisme et, dans une moindre mesure, le jushistoricisme – au moins dans la version emblématique qu'a pu en offrir Savigny. Cette immanence doit s'entendre, à son tour, en plusieurs sens.

Tout d'abord, dans un registre descriptif, l'immanence est à entendre de manière historique. Contrairement à ceux qui cherchent à déterminer définitivement l'essence du droit ou des concepts juridiques – on peut penser par exemple à cette liberté dont les juges de *Lochner* prétendaient détenir la signification immuable –, le pragmatisme reconduit systématiquement les concepts, procédures et outils juridiques à leur situation d'origine, dans laquelle ils prennent sens. À un autre niveau, les pragmatistes juridiques des origines, à savoir

Holmes et Pound, proposent tous deux ce que l'on pourrait caractériser comme une théorie sociale de l'évolution juridique, ce par quoi il faut comprendre une théorie de la co-évolution de la société et du droit comme système social. La « théorie mécanique du droit » que critique Pound dans son article éponyme de 1908, par exemple, est pensée par lui comme étant un moment de dégénérescence récurrent dans la vie du droit, le moment précis où le droit s'affranchit quelque peu de sa dimension sociale pour se faire pure manipulation conceptuelle. Ce moment de séparation ne doit cependant pas aller contre cette thèse de l'immanence, puisque lui succède presque nécessairement un ré-ancrage social du droit. Ou, pour le dire avec des termes plus sociologiques : cette séparation momentanée a « le statut d'élément *dynamique* de la transformation des formes juridiques. Il n'y a de théorie sociologique du droit, qu'en considération d'une *évolution* parallèle du droit et de la société. » (Lascoumes & Serverin, 1986 : 102). Ainsi la proclamation et la mise en avant des droits individuels fondamentaux, par exemple, doit-elle être comprise comme une stratégie efficace dans un certain contexte, et non comme la découverte d'une vérité anhistorique.

En un second sens, cette fois de manière normative, l'immanence du droit à la société signifie, non plus que l'évolution sociale constitue un facteur d'évolution du droit, mais que le droit constitue lui-même un facteur de transformation de la société. L'instrumentalisme, le perspectivisme, le contextualisme, l'anti-fondationnalisme : tous ces traits caractéristiques convergent en effet vers ce que l'on peut appeler une théorie du droit comme enquête sociale. Cela signifie, premièrement, que le droit est plus orienté vers la résolution de problèmes sociaux que vers la garantie de principes, deuxièmement que le droit constitue un moyen proprement social de résolution de ces problèmes. C'est ce que Pound exprime dans un article de 1907, entre autres :

Nous devons chercher le fondement des doctrines, non pas dans la sagesse de nos ancêtres de Blackstone, non pas dans les raisons

apocryphes des débuts de la science juridique, non pas dans leur histoire, aussi utile soit-elle pour nous permettre d'apprécier les doctrines à leur juste valeur, mais dans une appréhension scientifique des relations du droit à la société et des besoins et intérêts et opinions de la société d'aujourd'hui. (Pound, 1907 : 610-611)

En somme, la théorie pragmatiste du droit nous semble bien résumée par la métaphore dont use Dewey en plusieurs endroits, dont *Le Public et ses problèmes*, mais aussi dans son article de 1941 susmentionné, pour la caractériser :

L'agencement de l'espace étant ce qu'il est, le fleuve est une forme d'énergie qui creuse sa route des niveaux les plus hauts aux niveaux les plus bas et qui, considéré comme un processus de longue durée (dans le temps comme dans l'espace), aménage et réaménage ses propres berges. Les coutumes sociales, en y incluant les institutions, les traditions, etc., sont stables et durables, comparées aux actions particulières et à la manière dont elles s'agencent pour former un processus. Elles ne sont toutefois que relativement fixes, tout comme les règlements légaux qui en sont leurs formulations consécutives. Elles subissent, tôt ou tard, plus ou moins rapidement, l'usure des processus en cours. Car si elles forment bien la *structure* des processus qui se produisent, cette structure est celle *des* processus, au sens où elles voient le jour et se constituent dans ces processus et ne pèsent pas sur eux de l'extérieur. (Dewey, 2018 : 464)

Le droit, dans la continuité des coutumes et traditions, constitue à la fois une structure interne pour les processus sociaux, et, d'un point de vue plus politique, un moyen d'agir collectivement sur un problème pour en maîtriser les conséquences non désirées qui ont, précisément, présidé à la formation d'un public. Le droit est donc propre à un Public et à son contexte social, relatif à un problème dont il se veut un instrument de résolution, étranger à tout fondement transcendant

et anhistorique, enfin ouvert à une multiplicité de matériaux dans sa détermination et son interprétation.

Pour terminer cette première partie de notre propos, on pourrait ainsi dire que la théorie pragmatiste du droit se caractérise par l'immanence de ce dernier à la société. Mais plus précisément encore, et à la lumière de la référence deweyenne, on peut dire que le droit est la médiation entre le social et le politique, et ce en deux sens. D'une part, le droit comme système social devient problème politique lorsqu'il se détache par trop de l'évolution de la société, et donc de ses attentes et valeurs. D'autre part, le droit est le moyen d'action politique par excellence d'une société réunie autour d'un problème collectif et commun.

Ainsi l'avantage pragmatiste semble-t-il tenir, dans le domaine de la théorie du droit, à ces rapports dynamiques et réciproques entre droit et société que l'on a essayé de caractériser par l'idée d'immanence, à la fois descriptivement et normativement. C'est en effet par cette idée d'immanence que paraissent pouvoir être réunis les quatre caractéristiques définitoires examinées ci-dessus, à savoir le contextualisme, l'anti-fondationalisme, l'instrumentalisme et le perspectivisme. Cette approche pragmatiste et sociale du droit, on l'a dit, se distingue tout en empruntant aux trois grands courants contre lesquels elle s'est érigée, le jusnaturalisme, le juspositivisme et le jushistoricisme.

Toutefois, la thèse développée jusqu'à présent peut paraître décevante à plusieurs égards. D'abord car elle apparaît ici comme une reconstruction surtout historique, laissant ouverte la question de savoir si le pragmatisme, au-delà du contexte critique dans lequel il s'est développé, peut conserver son avantage dans le contexte actuel. Ce doute pourrait bien, en outre, être renforcé par cette assignation du droit au contexte que défend le pragmatisme : et si ce dernier n'était que la philosophie juridique d'une époque, d'un contexte limité et révolu ?

De plus, la thèse défendue jusqu'ici peut paraître décevante en ce qu'elle s'expose peut-être à la critique suivante : certes, le pragmatisme est une théorie du droit comme instrument social et situé, mais il ne permet pas de déterminer les fins qu'il doit poursuivre. Autrement dit, et en accord avec certaines critiques adressées notamment à Pound et à son idée du droit comme « ingénierie sociale » (Di Filippo, 1988 : 496), le pragmatisme serait une théorie instrumentale du droit et non une théorie de la justice, ce que l'on paraît pourtant exiger nécessairement d'une théorie du droit d'un point de vue philosophique.

La seconde section de ce propos entend apporter des éléments de précision propres à répondre à ces deux motifs hypothétiques de déception. L'idée centrale sera que le pragmatisme juridique, solidement arrimé à la théorie politique de Dewey notamment, est une théorie proprement démocratique du droit, et plus précisément de l'expérimentation démocratique. Ainsi soutiendra-t-on, sur le terrain des théories juridiques de la démocratie cette fois, que l'avantage du pragmatisme juridique consiste en ce qu'il présente une approche sociale de la démocratie au sens juridique.

L'AVANTAGE PRAGMATISTE AUJOURD'HUI : UNE PHILOSOPHIE JURIDIQUE DE LA DÉMOCRATIE

LE PRAGMATISME JURIDIQUE, UNE BANNIÈRE SANS CONTENU ?

Comme indiqué en introduction, le paysage contemporain du pragmatisme juridique apparaît comme particulièrement fragmenté, selon la filiation historique revendiquée ainsi que le contenu substantiel reconnu ou non à ce courant de pensée juridique (Haack, 2012 : 9-10). Ce que cette dispersion idéologique laisse craindre, c'est une certaine forme de vacuité substantielle de ce qui serait alors une pure et simple anti-théorie du droit. Autrement dit, le pragmatisme conduirait à réduire le droit au statut d'instrument, le privant ainsi de

toute finalité politique, sociale ou morale déterminée. Cette critique, on peut la retrouver chez l'un des adversaires les plus réguliers du pragmatisme juridique, Ronald Dworkin :

Le pragmatisme est une conception sceptique du droit car il rejette les droits légaux authentiques et non stratégiques. Il ne rejette pas la moralité, ni même les droits moraux et politiques. Il dit que les juges doivent suivre la méthode de décision qui produira ce qu'ils croient être la meilleure communauté pour l'avenir, et bien que certains juristes pragmatistes pensent que cela signifie une communauté plus riche, plus heureuse ou plus puissante, d'autres choisissent une communauté avec moins d'incidents d'injustice, avec une meilleure tradition culturelle et ce qu'on appelle une meilleure qualité de vie. Le pragmatisme n'exclut aucune théorie sur ce qui rend une communauté meilleure. Mais il ne prend pas les droits légaux au sérieux. Il rejette ce que d'autres conceptions du droit acceptent : que des personnes puissent avoir des droits juridiques distincts qui priment sur ce qui serait autrement le meilleur avenir correctement compris. Selon le pragmatisme, ce que nous appelons les droits légaux ne sont que les serviteurs du meilleur avenir : ce sont des instruments que nous construisons à cette fin et qui n'ont aucune force ou terrain indépendant. (Dworkin, 1986 : 160)

Dans la perspective qui est celle de Dworkin, ici, ce que nous avons présenté comme l'avantage du pragmatisme, à savoir l'immanence du droit à la société – que l'on peut assimiler à ce que Dworkin désigne par le terme de communauté –, se trouve retourné contre lui-même. Dworkin assimile cette immanence sociale à un scepticisme juridique, dans la mesure où le droit ne serait pour les pragmatistes qu'un instrument au service de n'importe quelle fin sociale, comme en témoigne dans ce texte la liste hétéroclite des diverses fins que peut poursuivre un juge dans sa prise de décision. La principale critique que formule Dworkin dans cet extrait concerne l'anti-fondationalisme et l'instrumentalisme que nous avons décrits comme

définitoires du pragmatisme, lesquels vont à l'encontre de l'importance morale fondamentale des droits subjectifs tels que pensés par Dworkin.

Dans une certaine mesure, on ne peut que reconnaître la justesse des critiques de Dworkin. Pour s'en convaincre, il n'est que de voir la manière dont Posner revendique cet instrumentalisme et même un certain scepticisme quant aux éventuelles finalités politiques, sociales ou morales que l'on pourrait assigner au droit :

Je pense qu'il est tout à fait vrai que le pragmatisme, qu'il soit philosophique ou quotidien, et que le premier soit orthodoxe ou récalcitrant, n'a pas de boussole morale. Mais je ne considère pas cela comme une critique, mais comme une étape essentielle dans le recentrage de la théorie juridique et politique. Le pragmatisme nous aide à voir que le rêve d'utiliser la théorie pour guider et contraindre l'action politique, y compris judiciaire, n'est que cela – un rêve. Si l'action politique doit être contrainte, elle doit l'être par des facteurs psychologiques, professionnels et institutionnels plutôt que par une conversation menant à un consensus moral ou politique. (Posner, 2003 : 55-56)

Il apparaît nettement dans ces lignes que Posner accepte cette critique et va jusqu'à revendiquer ce scepticisme juridique. Deux éléments sont particulièrement importants ici. Tout d'abord, Posner ne se contente pas d'argumenter en faveur de l'instrumentalisme, il récuse la pertinence et la possibilité même d'arrimer le droit à des objectifs de nature morale ou éthique, si ce n'est politique⁶. En un sens, le scepticisme se trouve ici valorisé en tant que réalisme, ce qui va de pair avec la conception de la démocratie que défend Posner dans l'ouvrage. Posner s'inscrit en effet dans le courant dit réaliste de la démocratie, s'inspirant entre autres de Schumpeter et de sa conception élitiste. Dans cette construction, les juges se trouvent investis d'une mission primordiale, faisant office en quelque sorte de principe de réalité en même temps que d'instance d'ingénierie sociale.

C'est en effet à l'usage généralisé du raisonnement économique, du calcul coûts-bénéfices, pour le dire vite, que se réfère Posner lorsqu'il évoque les « facteurs psychologiques, professionnels ou institutionnels » qui doivent guider le raisonnement judiciaire.

Second élément primordial dans cet extrait de Posner : sa conception sceptique du pragmatisme se présente comme englobante, rejetant du même coup toute interprétation rivale du pragmatisme juridique. Si son pragmatisme à lui se veut « quotidien », c'est-à-dire non philosophique et conforme au sens courant du mot « pragmatique », il englobe toutefois le pragmatisme philosophique dans toutes ses versions – « orthodoxe ou récalcitrant », écrit-il – dans ce scepticisme moral et politique. Autrement dit, le pragmatisme, quelle que soit sa version, serait essentiellement sceptique quant à la valeur morale ou politique du droit. En ce sens, on peut dire que Posner propose de rapprocher sensiblement le pragmatisme juridique du positivisme, à l'opposé de la position d'un Dworkin que l'on peut qualifier de jusnaturaliste.

En somme et paradoxalement, la position de Posner se veut à la fois révisionniste et englobante. Révisionniste au sens où il offre une interprétation restrictive du pragmatisme, débarrassée de ce qu'il critique comme des utopies politiques ou morales ; englobante dans la mesure où il présente sa position comme représentative de l'ensemble du ou des courants pragmatistes.

C'est précisément ce paradoxe qu'il convient, à nos yeux, de critiquer comme un tour de force rhétorique, afin de répondre de manière plus satisfaisante à la critique formulée, entre autres, par Dworkin. Cette critique, on l'a dit, vise juste si l'on considère le pragmatisme « réaliste » de Posner ; cependant, ce dernier, contrairement à ce qu'il prétend, ne présente pas un pragmatisme consensuel et généralement accepté. Pour le dire autrement, et pour répondre à la critique de Dworkin, on peut défendre l'idée que « les vues de Posner sont problématiques non parce qu'elles sont pragmatistes, mais parce qu'elles

ne sont souvent pas suffisamment pragmatistes» (Solove & Sullivan, 2003 : 691). C'est à cette tâche que l'on voudrait à présent s'atteler, et ce en deux temps. On essaiera tout d'abord de montrer que le scepticisme moral et politique que Posner attribue au pragmatisme, bien que pointant vers un véritable dilemme auquel se confronte celui-ci, n'est ni revendiqué ni indépassable dans cette tradition de pensée. Ensuite, on défendra l'idée que le pragmatisme juridique trouve peut-être sa plus grande pertinence, en tant que théorie du droit, s'il est compris comme une théorie juridique de la démocratie, ce qui permettra de répondre à la critique portée par Dworkin.

LE PRAGMATISME COMME ARTICULATION DES MOYENS ET DES FINS JURIDIQUES : L'EXEMPLE DE *CITIZENS UNITED*

La question à laquelle la position de Posner nous confronte peut être formulée ainsi : le pragmatisme juridique n'est-il qu'une approche instrumentale du droit ? Implique-t-il l'abandon de toute réflexion et discussion sur les fins poursuivies par le médium juridique ?

Notons tout d'abord, à l'encontre des analyses de Posner, que tous les pragmatistes revendiqués ne s'accordent pas pour y répondre positivement, à l'instar de Michael Sullivan et Daniel J. Solove :

Le pragmatiste n'a pas besoin d'être un empiriste superficiel qui a quelque chose à dire sur les moyens mais rien à dire sur les fins. Le pragmatiste n'a pas besoin d'éviter les théories philosophiques ou les discussions sur les idéaux régulateurs. Loin d'être une simple méthode qui fournit peu d'indications sur nos fins normatives, le pragmatisme facilite les débats philosophiques à leur sujet de manière à éviter de faire appel à des abstractions creuses. Le pragmatisme est donc une invitation à un autre type de débat, un débat que le pragmatiste posnérien ignore. (*Ibid.* : 687)

Comment différencier une telle perspective de la position de Posner, tout en ne se rangeant pas du côté de Dworkin? En d'autres termes, comment le pragmatisme juridique peut-il être autre chose qu'une pratique juridictionnelle aveugle aux considérations éthiques et politiques, sans recourir à des justifications morales et principielles de type jusnaturaliste? À notre sens, se jouent dans la réponse à cette question la pertinence du pragmatisme juridique et son avantage par rapport aux théories juridiques concurrentes, au premier rang desquelles le normativisme de Dworkin et le positivisme à coloration pragmatique de Posner.

C'est à établir ces différences que Brian Butler s'emploie, dans son article «*Democracy and Law: Situating Law within John Dewey's Democratic Vision*». Comme l'indique ce titre, la démarche de Butler consiste à critiquer le prétendu pragmatisme de Posner à partir d'une relecture des écrits politiques et juridiques de Dewey, afin de faire émerger la spécificité et l'avantage d'un pragmatisme juridique ressourcé et réactualisé. En guise d'illustration de son propos, Butler propose d'imaginer en quoi auraient consisté les décisions de trois types de juges hypothétiques, les Dworkiniens («*Dworks*»), les Posnériens («*Poses*») et les Deweyens («*Dews*»), à propos de l'arrêt *Citizens United* de la Cour suprême. Dans cette affaire, la Cour suprême états-unienne déclarait inconstitutionnelle une disposition d'une loi fédérale de 2002 qui restreignait le financement des campagnes électorales par des corporations, invoquant la liberté d'expression protégée par le Premier Amendement.

Selon Butler, et contrairement à la position explicite de Dworkin, un juge d'obédience dworkinienne se serait rangé à l'opinion majoritaire en vertu de son attachement aux principes moraux fondateurs de l'ordre juridique. Plus précisément, Butler rappelle la figure du juge Hercule imaginée par Dworkin (1986 : 337), lequel doit s'attacher à continuer à écrire le «*roman-en-chaînes*⁷» que représente la Constitution américaine, dans la métaphore imaginée par ce dernier.

empêche en effet une distinction plus fine entre les personnes, morales ou naturelles, qui bénéficient de la liberté d'expression.

Quant aux « Poses », juges posnériens, Butler conjecture également leur soutien à la décision de la Cour suprême, étant donné l'absence de positionnement sur les principes que défend Posner. La question centrale pour eux aurait été de déterminer les conséquences d'une telle décision sur le fonctionnement démocratique. Or, étant donné l'adhésion de Posner à une conception élitiste de la démocratie, c'est-à-dire à l'idée d'une démocratie comme marché des idées : « il se pourrait que le financement des discours par les entreprises rende le marché du vote plus efficace. » (Butler, 2010 : 277). Autrement dit, la question n'est pas tant de savoir s'il est conforme aux principes constitutionnels de restreindre la liberté d'expression des personnes morales dans le cadre politique ; il est plutôt question de déterminer les conséquences d'une telle restriction et, à la lumière de la conception de la démocratie endossée par Posner, celles-ci seraient plutôt à éviter.

Ces deux positions apparemment opposées conduiraient ainsi, dans le raisonnement de Butler, à une même décision, à savoir la même que celle rendue par la majorité de la Cour suprême. C'est alors que Butler cherche à conjecturer ce que serait une décision prise par un juge pragmatiste de filiation deweyenne. Par opposition à la position dworkinienne, un juge deweyen ne ferait pas de la fidélité aux principes un argument dans cette question. Cependant, il ne ferait pas preuve de la même cécité aux considérations éthiques et politiques que son homologue posnérien, en vertu de la primauté accordée par Dewey à l'idéal démocratique sur le système juridique : en ce sens, il s'abstiendrait certainement, dit Butler, d'aller à l'encontre des restrictions décidées par le Congrès élu dans le but de préserver le système électoral d'une trop grande emprise de l'argent. Il s'inscrirait ainsi dans l'opinion minoritaire, celle acceptant de restreindre le financement des campagnes électorales par les corporations, tout en demeurant attentif aux conséquences d'une telle décision.

De cette brève présentation du raisonnement contrefactuel proposé par Butler, nous voudrions tirer deux conclusions. La première concerne le rapport aux fins du pragmatisme juridique : comme le montre Butler, une version deweyenne de ce dernier ne professerait pas la même ignorance délibérée à l'égard des questions politiques liées aux décisions judiciaires. Le pragmatisme, comme il le rappelle, est moins une pure et simple théorie instrumentale du droit qu'une articulation originale des moyens et des fins : il s'agit de défendre l'idée d'une codétermination constante des premiers et des secondes, à égale distance d'un respect figé à l'égard des principes constitutionnels et d'une focalisation exclusive sur des questions d'efficacité. En l'occurrence, et c'est là notre seconde remarque, l'attention aux fins poursuivies par le droit se manifeste à travers la primauté accordée à la démocratie dans l'appréciation de la légitimité de dispositions législatives. D'une part, la position deweyenne paraît accorder un certain primat aux dispositions adoptées par les instances représentatives par rapport aux décisions judiciaires. D'autre part, la logique de la décision judiciaire semble gouvernée par la question de savoir si la disposition législative en question va dans le sens d'un approfondissement du fonctionnement démocratique de la société américaine.

Ainsi la position deweyenne, telle que reconstruite par Butler, va-t-elle dans le sens d'un pragmatisme juridique polarisé vers la question de la démocratie. C'est sur ce terrain que nous allons à présent nous diriger, afin de proposer une interprétation plus précise et contemporaine de l'avantage du pragmatisme juridique.

L'AVANTAGE DU PRAGMATISME JURIDIQUE : UNE THÉORIE DE L'EXPÉRIMENTALISME DÉMOCRATIQUE

Après avoir souligné l'immanence à la société qui caractérisait le pragmatisme juridique dans son moment d'émergence et qui, selon nous, en marquait l'avantage par rapport aux autres théories du droit, nous avons été confrontés à une ligne d'évolution du pragmatisme

juridique qui en a accentué l'instrumentalisme aux dépens de toute visée politique ou éthique. C'est en revenant aux sources deweyennes du pragmatisme juridique que nous avons cherché à en rétablir la dimension proprement normative. Ces sources deweyennes conduisent en effet, comme l'écrit ailleurs Butler, à concevoir le droit comme un « moyen démocratique » (Butler, 2017 : 4). C'est cette idée que nous voudrions à présent expliciter afin de présenter l'avantage du pragmatisme juridique, non seulement en vertu de son immanence à la société, mais également à partir de son caractère démocratique. Autrement dit, l'avantage décisif du pragmatisme juridique nous paraît consister en ce qu'il présente les éléments d'une théorie élargie de la démocratie, ce qui, en ce qui concerne notre propos, signifie la chose suivante : une théorie démocratique du droit implique que l'on conçoive le droit lui-même comme un médium démocratique. Ou comme l'écrit Butler :

le droit doit être un processus démocratique en soi et pas seulement un ensemble de règles transcendantales dans le cadre desquelles la démocratie peut être pratiquée ou, il va sans dire, un outil expressément antimajoritaire pour protéger les minorités de la tyrannie de la majorité. (*Ibid.* : 21)

L'immanence, ainsi, ne concerne plus seulement le rapport du droit à la société, mais également celui du droit à la structuration politique désirée de cette société dans la pensée deweyenne, à savoir la démocratie.

Maintenant, que peut signifier, plus précisément, cette idée d'un droit lui-même démocratique ? Que peut nous apporter le pragmatisme juridique dans cette perspective ?

Puisque cette conception pragmatiste du droit se fonde sur la théorie deweyenne de la démocratie, il convient d'en rappeler brièvement quelques traits caractéristiques. C'est ce que propose Butler au travers de six marqueurs (*ibid.* : 34) :

1. La théorie deweyenne de la démocratie comprend cette dernière plus comme un mode de vie que comme un concept simplement politique.
2. La démocratie implique le pluralisme des valeurs et son respect.
3. La notion centrale est celle de Public, définie par la reconnaissance collective du fait d'être affecté par un problème et de vouloir le réguler.
4. Une société démocratique repose sur l'intelligence expérimentale dans la résolution des problèmes.
5. La démocratie se définit par cette relation résolutoire à des problèmes sans cesse nouveaux et changeants.
6. La démocratie exige l'usage de la connaissance scientifique ainsi qu'une créativité en vue de la communication publique du savoir.

Parmi ces traits de définition, celui qui intéresse au premier chef la conception du droit est le quatrième : c'est en effet selon une homologie entre l'enquête et la recherche scientifiques d'une part, et le droit comme institution et procédure de l'autre, que le pragmatisme juridique pense ce dernier. C'est notamment le cas dans la pensée, non seulement de Butler, mais également et surtout de Michael Dorf et Charles Sabel, en particulier dans leur article « De la constitution de l'expérimentalisme démocratique », vers lequel nous nous tournons maintenant.

Dorf et Sabel commencent par préciser la nature de leur inspiration pragmatiste. Ils insistent notamment sur deux points : tout d'abord, la nature fonctionnelle des collectifs démocratiques, les Publics, constitués et orientés vers la résolution de problèmes sociaux ; ensuite, la codétermination des moyens et des fins, explicitée plus haut dans ce propos. Ces deux éléments s'accordent parfaitement avec les quatre traits définitoires du pragmatisme juridique que nous avons mentionnés, à savoir : le contextualisme, l'anti-fondationalisme, l'instrumentalisme et le perspectivisme. Mais, plus encore, ces deux éléments

centraux à la théorie deweyenne de la démocratie impliquent une exigence fondamentale pour la théorie du droit : si le droit doit être un instrument en vue de la résolution démocratique des problèmes, alors il faut le penser et le structurer sur le modèle de la recherche et de l'enquête scientifique, c'est-à-dire sur le modèle de l'expérimentation collective.

C'est d'après cette exigence centrale que Dorf et Sabel esquisseraient un système institutionnel qui combinerait une participation accrue des citoyens aux décisions locales et un rôle des tribunaux recentré sur le contrôle du respect des droits individuels :

Nous appelons ce système, où les citoyens de chaque localité contribueraient directement à évaluer l'utilité des services proposés par les collectivités locales, et où ils auraient la possibilité de comparer la performance de leur collectivité à celles des localités semblables, la *polyarchie directement délibérative* [...] Nous appelons ce système de résolution publique des problèmes, qui allie l'apprentissage fédéral avec la protection des intérêts des collectivités fédérées, ainsi qu'avec les droits des individus, *l'expérimentalisme démocratique*. (Dorf & Sabel, 2009 : 114-115)

Le droit se trouve ainsi pensé sur le modèle d'un système social de production, de communication et d'évaluation de l'information en vue de l'auto-organisation de la société politique (Butler, 2012 : 51).

Pour ce qui concerne la jurisprudence, c'est-à-dire le rôle du juge, une telle conception du droit aurait pour conséquence une réévaluation de celui-ci, comme l'écrit Butler : « Les juges fonctionnent par conséquent moins comme un arbitre que comme partie d'un processus actif de résolution des problèmes. » (Butler, 2017 : 46). L'accent, notamment, serait moins mis sur l'autorisation de dispositions législatives en fonction de leur compatibilité avec les normes constitutionnelles, que sur l'évaluation de ces dispositions conçues comme des expériences en vue de résoudre certains problèmes particuliers.

C'est déjà, finalement, ce qu'appelait de ses vœux Roscoe Pound, dans son article critique de la « théorie mécanique du droit » et de sa conception de la liberté contractuelle en 1908 :

La conception de la liberté contractuelle devient la base d'une déduction logique. Le tribunal ne se demande pas quel sera l'effet d'une telle déduction, lorsqu'elle est appliquée à la situation réelle. Il n'observe pas que le résultat sera de produire une condition précisément inverse de celle que la conception envisageait à l'origine. (Pound, 1908 : 16)

Ainsi l'expérimentalisme démocratique offre-t-il une conception proprement démocratique du droit à partir de la théorie deweyenne de la démocratie. Plus encore, il manifeste un avantage sensible par rapport aux autres théories juridiques de la démocratie, en ce qu'il n'exclut pas le droit lui-même du champ de l'exigence démocratique : le droit cesse d'être un simple cadre extérieur ou une règle du jeu pour devenir un système de coordination des acteurs dans la résolution des problèmes. Autrement dit, le pragmatisme juridique se démarque, à nos yeux, par son immanence à la société démocratique.

REMARQUES CONCLUSIVES : LE PRAGMATISME JURIDIQUE AU-DELÀ DE LA COMMON LAW

Le pragmatisme juridique, tel que nous l'avons présenté, apparaît comme une philosophie juridique proprement américaine, à la fois guidée dans son émergence par des problématiques juridiques, politiques et sociales spécifiques aux États-Unis, inspirée du seul courant philosophique d'origine états-unienne et développée dans le contexte de ce système juridique particulier, notamment en ce qui concerne l'importance du juge. De même que l'on a pu se demander si cette philosophie du droit contextualiste pouvait avoir une pertinence dans des contextes plus contemporains, on peut se demander si elle est transposable au contexte juridique, politique et social

européen. Le pragmatisme juridique conserve-t-il son avantage en contexte continental ?

Aucun obstacle, tout d'abord, ne semble rédhibitoire à une application du courant de l'expérimentalisme démocratique aux institutions européennes : cette combinaison de démocratie locale et délibérative, de guidage des parlements et de contrôle des tribunaux paraît en effet tout à fait pertinente en vue d'un approfondissement de la nature démocratique des institutions et du médium juridiques.

Pour ce qui est du rapport entre la législation et la jurisprudence, en revanche, la moindre importance du juge dans les pays dits de droit civil, par rapport aux systèmes de *common law*, pourrait suggérer une certaine incompatibilité culturelle et systémique entre le pragmatisme juridique et les ordres juridiques continentaux, pour le dire vite. Toutefois, et ce sera là une ouverture conclusive à notre propos, il est un domaine du droit qui pourrait bien bénéficier d'une approche pragmatiste, dans les deux ordres descriptif et normatif évoqués plus haut : le droit du travail. D'un point de vue descriptif, le droit du travail présente une histoire et une logique de développement que l'on peut bien caractériser par cette idée d'immanence à la société, à la fois au niveau des sources et au niveau des évolutions. L'objet juridique que constitue la convention collective, en particulier, a pour origine un usage déjà répandu au tournant des XIX^e et XX^e siècles dans la résolution des conflits industriels, et sa spécificité par rapport aux catégories tant du contrat que du règlement ou de la loi n'ont pas entravé son essor tout au long du siècle. Dans une perspective normative, cette fois, le pragmatisme juridique pourrait bien, en ces temps de crise, contribuer à revitaliser le droit du travail dans sa vocation de transformation et de démocratisation des rapports professionnels.

Pour s'en convaincre, on peut se pencher sur un exemple de pragmatisme juridique patent dans l'histoire du travail, lequel illustre les deux perspectives indiquées ci-dessus, descriptive et normative.

Dans son histoire du droit du travail français, Jacques Le Goff note, au sujet des décennies d'après-guerre, l'influence en droit du travail de la théorie institutionnaliste de l'entreprise, laquelle se détache de la compréhension de cette dernière en termes de somme de contrats pour essayer d'en appréhender la réalité plus relationnelle et institutionnelle. Autrement dit, Le Goff note quelque chose comme une évolution, lors de ces décennies, vers plus de « réalisme » ou de « pragmatisme » dans la loi, mais surtout dans la jurisprudence travailliste française :

C'est ce même pragmatisme qui fonde l'approche de l'entreprise comme unité *économique* et *sociale* [...] Le problème de l'appréhension de la réalité de l'entreprise ne se pose guère sur le plan des relations individuelles. Il prend, en revanche, une allure cruciale sur celui des rapports collectifs. La question est en effet de savoir si le champ de ces rapports doit continuer de coïncider avec les limites de l'entreprise dans sa définition juridique, alors qu'ils les débordent de toutes parts, ou s'il ne convient pas, au contraire, de prendre en compte, au-delà des délimitations fixées par le droit commercial, la réalité d'un *ensemble économique et social*, placé sous l'égide d'un seul et même pouvoir économique, administratif et financier. (Le Goff, 2019 : 446-447)

Plus concrètement, le problème est le suivant : pour demeurer au-dessous des seuils d'effectifs au-delà desquels la représentation des salariés devient obligatoire, certaines entreprises partitionnent artificiellement leur unité en différentes firmes juridiquement distinctes, entravant ainsi cette représentation pourtant fixée par la loi. On se trouve ici dans un cas emblématique du divorce possible entre concepts juridiques et réalité sociale, entre droit et fait, divorce dont on a noté qu'il était à l'origine du développement du pragmatisme juridique aux États-Unis.

Pour surmonter un tel divorce, il peut alors être nécessaire de faire preuve, dans l'interprétation, des vertus que l'on a attribuées

au pragmatisme, à savoir cette immanence à la société et au fait social. C'est ce dont a fait preuve la Cour de cassation dans divers arrêts, dans la décennie 1970, où elle a forgé le concept d'unité économique et sociale, distinct de celui de société, dont l'objectif était d'identifier des unités de relations professionnelles au-delà de la distinction entre sociétés ou établissements. Autrement dit, l'objectif poursuivi avec l'invention de ce concept était de permettre d'établir une représentation des salariés là où les artifices juridiques étaient employés pour l'empêcher⁸. Plus récemment, on peut noter, toujours avec Le Goff, un semblable pragmatisme dans la requalification de travailleurs indépendants en salariés.

Ainsi, non seulement le pragmatisme juridique nous semble pouvoir caractériser avec pertinence certains moments-clé de l'évolution du droit du travail, mais au-delà, il paraît propre à redonner de la vigueur à une vocation émoussée du droit du travail, à savoir la démocratisation des rapports sociaux. C'est alors à un ancrage interprétatif et normatif du droit du travail dans la conception pragmatiste de la démocratie qu'il faudrait travailler.

BIBLIOGRAPHIE

- BARRAUD Boris (2017), *Le Pragmatisme juridique*, Paris, L'Harmattan.
- BUTLER Brian E. (2002), « Legal Pragmatism : Banal or Beneficial as a Jurisprudential Position ? », *Essays in Philosophy*, 3 (2), article 14.
- BUTLER Brian E. (2010), « Democracy and Law : Situating Law within John Dewey's Democratic Vision », *Ethics and Politics*, XII (1), p. 256-280.
- BUTLER Brian E. (2012), « Law, Pragmatism and Constitutional Interpretation : From Information Exclusion to Information Production », *Pragmatism Today*, 3 (1), p. 39-57.
- BUTLER Brian E. (2017), *The Democratic Constitution. Experimentalism and Interpretation*, Chicago, The University of Chicago Press.
- FRANÇOIS Mathieu (2016), « Variations autour de l'originalisme », *Revue française de droit constitutionnel*, 3 (107), p. 739-748.
- DEWEY John (1927/2010), *Le Public et ses problèmes*, trad. Joëlle Zask, Paris, Gallimard.
- DEWEY John & James Hayden TUFTS (1932/2021), *Éthique*, trad. Patrick Di Mascio, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (2018), *Écrits politiques*, trad. Jean-Pierre Cometti et Joëlle Zask, Paris, Gallimard.
- DI FILIPPO Terry (1988), « Pragmatism, Interest Theory and Legal Philosophy : The Relation of James and Dewey to Roscoe Pound », *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 24 (4), p. 487-508.
- DORF Michael & Charles SABEL (2009), « De la constitution de l'expérimentalisme démocratique », trad. Olivier Allard et Matthew Carrey, *Cahiers Philosophiques*, 119, p. 110-118.
- DWORKIN Ronald (1986), *Law's Empire*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- GREY Thomas C. (1998), « Freestanding Legal Pragmatism », in Morris Dickstein (dir.), *The Revival of Pragmatism : New Essays on Social Thought, Law and Culture*, Duke University Press, p. 254-274.
- HAACK Susan (2012), « On Legal Pragmatism : Where does "The Path of Law" lead us ? », *Pragmatism Today*, 3 (1), p. 8-31.
- LASCOURMES Pierre & Évelyne SERVERIN (1986), « Théories et pratiques de l'effectivité du droit », *Droit et société*, 2, p. 101-124.
- LAW David S. & David MCGOWAN (2007), « There is Nothing Pragmatic about Originalism », *Northwestern University Law Review Colloquy*, 102, p. 86-101.
- LE GOFF Jacques (2019) *Du silence à la parole. Une histoire du droit du travail des années 1830 à nos jours*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- MASTOR Wanda (2015) « Que reste-t-il, aujourd'hui, de la *Sociological Jurisprudence* dans la jurisprudence de la Cour suprême des États-Unis ? », in Olivier Jouanjan & Elisabeth Zoller (dir.), *Le « Moment 1900 »*. *Critique sociale et critique sociologique du droit en Europe et aux États-Unis*, Paris, Éditions Panthéon-Assas, p. 255-271.

- POSNER Richard (1990), «What has Pragmatism to offer Law?», *Southern California Law Review*, 63, p. 1653-1670.
- POSNER Richard (2003), *Law, Pragmatism, and Democracy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- POUND Roscoe (1907), «The Need of a Sociological Jurisprudence», *The Green Bag*, p. 607-615.
- POUND Roscoe (1908), «Mechanical Jurisprudence», *Columbia Law Review*, 8, p. 605-623.
- POUND Roscoe (1909), «Liberty of Contract», *The Yale Law Journal*, 18 (7), p. 454-487.
- RABBAN David M. (2015), «Pound's Sociological Jurisprudence: European Roots and American Applications», in Olivier Jouanjan & Elisabeth Zoller (dir.), *Le «moment 1900»*. *Critique sociale et critique sociologique du droit en Europe et aux États-Unis*, Paris, Éditions Panthéon-Assas, p. 113-150.
- RORTY Richard (1989), «The Banality of Pragmatism and the Poetry of Justice», *Southern California Law Review*, 63, p. 1811-1819.
- SOLOVE Daniel J. & Michael SULLIVAN (2003), «Can Pragmatism be Radical? Richard Posner and Legal Pragmatism», *Yale Law Journal*, 113 (3), p. 687-741.
- SUNSTEIN Cass R. (2018), «Originalism», *Notre Dame Law Review*, 93 (4), p. 1671-1698.
- TAMANAHAN Brian Z. (1996), «Pragmatism in U.S. Legal Theory: Its Application to Normative Jurisprudence, Sociolegal Studies, and the Fact-Value Distinction», *American Journal of Jurisprudence*, 41 (1), p. 315-355.
- WHITE Morton (1947) «The Revolt Against Formalism in American Social Thought of the Twentieth Century», *Journal of the History of Ideas*, 8 (2), p. 131-152.

NOTES

1 Citée dans Carpentier (2016 : 748).

2 Opinion du juge Harlan, cité dans Pound (1909 : 454).

3 Nous choisissons, dans ce qui suit, de traduire le terme de *jurisprudence*, dans les emplois qu'en fait Pound notamment, par « théorie du droit », en raison du caractère précisément théorique des écrits en question. Il s'agit certes, pour Pound, de partir de la jurisprudence (*case law*) pour développer ces vues doctrinales et théoriques, mais c'est ce dernier aspect qui nous semble devoir être mis en avant dans la traduction.

4 Comme y insiste notamment Carpentier (2016).

5 Opinion dissidente du juge Oliver W. Holmes au sujet de l'arrêt *Lochner v. New York* de la Cour suprême des États-Unis en 1905.

6 « *Pragmatism has no political valence* », écrit-il p. 44 du même ouvrage.

7 Il s'agit d'un roman écrit en équipe, chaque auteur prenant la suite de l'autre.

8 Cf. en particulier l'arrêt Soc. 19 décembre 1972, SARL Cilia : « attendu que le tribunal a pu déduire de l'ensemble de ces constatations que les trois sociétés, bien que juridiquement distinctes, constituaient, non des entreprises séparées, mais en raison de leur compénétration, de la confusion de leurs activités et de leur communauté d'intérêts et de direction, un ensemble économique unique dont l'effectif des salariés devait être envisagé globalement au point de vue de la désignation des délégués syndicaux. »

SYMPOSIUM

BRUNO LATOUR, PRAGMATISME ET POLITIQUE

SYMPOSIUM DIRIGÉ PAR
ANTOINE HENNION

AVEC LES PARTICIPATIONS DE :
LOUIS QUÉRÉ
DOMINIQUE LINHARDT
CYRIL LEMIEUX
DIDIER DEBAISE
ISABELLE STENGERS
BRICE LAURENT
NOORTJE MARRES
DANIEL CEFAÏ

« Si le citoyen a disparu, ce à quoi il s'adressait s'est évanoui tout autant. Sans émission ni réception aucune boucle n'est possible, le cercle politique ne se met pas à tourner, c'est de pire en pire. On s'adresse à la cantonade. D'où la nécessité de nouveaux exercices pour décrire dans le plus grand détail ce qui concerne chacun directement presque intimement, ce caillou dans la chaussure que vous êtes seuls à même de ressentir. Et nouvelles résistances des participants : "Mais si nous parlons de politique, nous ne pouvons pas parler de nous, c'est trop individuel il faut parler du bien commun, de la chose publique." Ils veulent toujours "monter en généralité". Hélas, hélas, il y a bien trop longtemps que le "bien commun" n'a pas été recherché et que ces recherches aient coalescé dans une "chose publique" partagée par tous. C'est pourquoi il faut recommencer petit caillou par petit caillou, concernement par concernement, en partant de vous, ici, maintenant, lieu par lieu, sujet par sujet sans vous jeter aussitôt d'un bond prodigieux dans la "volonté générale" qui ne vous servira pas plus de filet pour vous rattraper qu'une toile d'araignée. Surtout, surtout, ne montez pas en généralité. Descendez en spécificité. »

Bruno Latour, *Cahiers d'un géopathe*,
août 2022, texte inédit, p. 14-15

AVERTISSEMENT

C'est en 1982 que j'ai rencontré pour la première fois Bruno Latour en personne, lorsqu'il est arrivé au CSI, le Centre de sociologie de l'innovation que Pierre Laffitte, alors le directeur inspiré d'une école d'ingénieur, l'École des Mines, avait eu la bonne idée de créer dès 1967, pensant que le monde ne se composait pas seulement d'équations, de machines et d'usines. Michel Callon venait de débaucher Latour du CNAM, où Jean-Jacques Salomon l'avait accueilli à son retour des

États-Unis, quelques années plus tôt. À 35 ans, Latour avait à son actif *Laboratory Life* (1979), écrit avec Steve Woolgar, tandis que son livre sur Pasteur, *Microbes : guerre et paix* (1984) allait bientôt sortir.

Au CSI, nous connaissions déjà l'auteur, bien sûr, avec qui Michel Callon avait posé les premières pierres de ce qui allait devenir l'ANT, la célèbre « théorie de l'acteur-réseau », pour utiliser le sigle dont les Anglais avaient affublé ce qu'eux-mêmes préféraient, à juste titre, appeler la « sociologie de la traduction ». Mais entre un nom sur un papier et la personne, il y a un abîme. J'avais trente ans et, en jeune loup prétentieux, j'avais demandé à Michel qui était au juste ce Latour dont on commençait déjà à nous rebattre les oreilles. Je me souviens de la réponse de Callon, comme si c'était hier : « Ouh là, attends, tu vas voir le calibre ! » On n'aurait su mieux dire¹. Depuis ce temps, mes relations avec Bruno n'ont pas cessé, tant amicales qu'intellectuelles : Latour n'a jamais fait la différence entre les relations de travail et les relations personnelles, pas plus au demeurant qu'entre son bureau et son appartement, où tout le monde se rencontrait.



Il est toujours assez délicat de parler d'un auteur dont on a été un ami très proche. La proximité n'est pas toujours une ressource ! Si l'on feint la neutralité, le soupçon que ce biais, même s'il est bien naturel, ne fausse le jugement sape l'argumentation. Si l'on met en avant cette proximité, un doute tout aussi fondé naît, sur la confusion des rôles : outre la tentation de se grandir à travers un ami célèbre, en quoi l'amitié donnerait-elle un quelconque privilège pour comprendre la pensée d'un auteur ? Pour autant, il est évident que ces liens personnels comptent pour beaucoup dans ma façon de lire Bruno, et plus encore de me souvenir de nos discussions – et de nos rires. Peut-être faut-il simplement le déclarer honnêtement, un peu comme son patrimoine devant le fisc !

Antoine Hennion

*
* *

PRÉSENTATION DU SYMPOSIUM

Pour prolonger l'*Enquête sur les modes d'existence*, Latour avait créé un site où chacun pouvait faire des propositions². La piste suivie, dans ce symposium spécial de *Pragmata* sur « Bruno Latour, pragmatisme et politique », a plutôt consisté à ce que, dans l'autre sens, chaque contributeur parte de ses propres interrogations et les confronte aux propositions de Latour.

Mon introduction à ce symposium s'appuie sur notre longue relation amicale pour proposer une « version » du trajet de Latour qui insiste sur la permanence quasi obsessionnelle de ses questionnements, plutôt que de le découper comme cela a souvent été fait en une suite d'étapes distinctes – le double voyage en Côte d'Ivoire et en Californie ; la période *Sciences Techniques Sociétés*, qui s'est surtout déroulée au CSI ; puis l'ouverture à la politique et à la diversité des modes, notamment à Sciences Po ; et enfin le combat sur le climat.

C'est Louis Quéré qui ouvre ensuite le débat, en analysant le rôle central que Latour a toujours donné aux inscriptions. Il propose un diagnostic critique de la lecture herméneutique et sémiotique trop exclusive que, selon lui, Latour a faite de William James et de John Dewey, auteurs dont il montre qu'ils sont plutôt « naturalistes et génétiques-fonctionnels ».

Le LIER, un centre de l'EHESS mêlant sciences sociales et philosophie pour étudier les réflexivités, avait rendu un hommage à Latour le 1^{er} décembre 2022 ; parmi ces chercheurs, dont des sociologues qui revendiquent leur appartenance à la sociologie pragmatique, deux d'entre eux avec lesquels Latour avait souvent discuté,

Dominique Linhardt et Cyril Lemieux, ont bien voulu intégrer dans ce symposium l'intervention qu'ils avaient présentée à cette occasion, notamment pour défendre une version plus généreuse de leur discipline que celle qu'en donne Latour, discuter du rapport de celle-ci à la philosophie, et défendre le nécessaire ancrage à gauche d'une critique politique

Ce sont justement deux philosophes qui répondent ensuite à l'invitation faite par Latour à poursuivre l'Enquête, en mobilisant notamment l'un et l'autre les thèses décisives d'Alfred North Whitehead sur la bifurcation de la Nature. À partir des « modes d'existence » [REP] et [REF] (reproduction et référence), Didier Debaise rebondit sur les conséquences de la nécessité de repenser la terre et son habitabilité, et de renoncer à une pensée qui a « aminci les expériences » : pour cela, il retravaille le concept de matière, pour montrer que, loin d'être « matérialiste », il incarne le comble de l'abstraction occidentale. Ayant suivi Latour en train de restituer les « chemins d'instauration » de ce à quoi les modernes tiennent, mais l'ayant trouvé trop réticent à nommer le capitalisme par son nom, Isabelle Stengers, pour passer des « modernes » aux « contemporains » – c'est-à-dire à nous tous qui devons réhabiter la terre –, propose de substituer à celui de reproduction le concept d'engendrement, esquissé dans les derniers textes de Latour.

Brice Laurent et Noortje Marres complètent ce symposium en concluant sur la tension politique qui, toujours présente dans les écrits de Latour, s'affirme comme telle de façon de plus en plus explicite au fil des années. Le premier, après être revenu sur le double enjeu des théories politiques chez Latour, la guerre et la représentation, montre que le problème du climat, avec ses effets tant locaux que lointains et inaccessibles, oblige à mêler radicalement science et politique autour de « conflits constitutionnels »,

à la fois normatifs et ontologiques. La seconde, après avoir proposé une relecture critique originale du rapport ambigu de Latour à la politique et montré les limites du recours de Latour à Dewey pour penser la situation présente, conclut en formulant sur les choix politiques à faire au présent une version à la fois féministe et plus catastrophiste que la proposition mélioriste faite aux « terrestres » par Latour.

Enfin, un important « dossier » final conçu par Daniel Cefaï conclut ce symposium spécial sur Bruno Latour, toujours autour de son rapport à la politique. Il comprend d'abord une traduction faite par Cefaï du texte sur la *Dingpolitik*, où Latour présentait longuement son exposition « *Making Things Public* », coorganisée avec Peter Weibel au ZKM à Karlsruhe, puis un commentaire critique, lui aussi très substantiel, de ce texte. Cefaï y décortique en particulier minutieusement la façon dont Latour s'est approprié Dewey et Lippmann, en les jouant l'un contre l'autre sans trancher entre eux, de la même façon qu'il le fera entre Dewey et Schmitt.

INTRODUCTION

Antoine Hennion

UN CHERCHEUR EN MISSION

Je vais être plus précis sur ce que je voudrais faire, sinon réussir, pour introduire ce symposium : me tenir sur le fil du rasoir, juste entre cette relation amicale et les écrits de Latour, en ne puisant dans ce lien personnel que ce qui peut aider à mieux comprendre ce pour quoi il se battait. Ses thèses ont été et seront abondamment débattues ailleurs³ et, bien sûr, elles le sont dans ce dossier consacré à ses liens avec le pragmatisme – la critique est parfois même vigoureuse. Pour ma part, je viserai plutôt quelque chose comme la mission qu’il s’est donnée. Oui, je l’appellerais volontiers ainsi : si parler d’un projet d’ensemble de l’œuvre de Latour supposerait une cohérence a priori, ce qui est tout à fait hors de propos, les connotations religieuses ou militaires du mot « mission », qui ne lui déplairaient sans doute pas, expriment bien à la fois, d’un côté, une forte détermination à agir et le sentiment d’être appelé à cela – très jeune, Latour sait qu’il sera célèbre – ; et, de l’autre, le caractère au contraire tout à fait indéterminé de l’objet visé, ainsi que des moyens d’y parvenir. Le mot « mission » souligne le fait qu’il a très tôt écrit « pour... ». Pour, sans complément d’objet, pour quelque chose – même si l’objet de cette préposition reste indéfini, comme William James aimait le faire : pour saisir les choses autrement, pour changer les façons de penser et d’agir, et non pour bâtir une théorie générale ni pour expliquer un domaine d’activité précis, comme la science, la religion ou la politique, ce qui implique de prendre le recul que réclame le « ex » de « expliquer ».

Les exégètes de Latour relèvent plusieurs étapes dans son parcours. Passons sur la jeunesse chrétienne, la thèse sur Péguy et une fascination pour l’herméneutique théologique d’un Bultmann⁴. Ensuite, les étapes en question sont présentées comme étant nettement différenciées : il y a les deux séjours fondateurs en Côte d’Ivoire puis en

Californie ; puis la période des STS, les *Science & Technology Studies*, celle de la sociologie de la traduction avec Michel Callon et John Law – cette ANT, donc, vite devenue aussi célèbre que contestée, y compris par Latour lui-même⁵ ; puis l’exploration d’autres « régimes d’énonciation », la religion, le droit, la politique, couronnée, vingt ans plus tard, par l’*Enquête sur les modes d’existence* (2012) ; enfin, dans l’urgence de la situation, mais pour la reprendre d’autant plus posément, le combat pour le climat, ou plutôt pour redéfinir les façons de faire politique « face à Gaïa », en refusant aussi bien le fatalisme que le scientisme pour enquêter sur les situations, faire s’exprimer nos attachements⁶, et mieux cerner nos ennemis.

Les appartenances institutionnelles avaient elles aussi changé au fil de ce parcours : à l’explorateur solitaire a succédé le chercheur en STS, au CNAM puis au CSI, de 1982 à 2006, puis le directeur des recherches à Sciences Po jusqu’en 2017 ; enfin, la célébrité auprès d’un large public est venue saluer l’énergie débordante déployée dans les enquêtes, les écrits, les conférences et les interventions médiatiques sur le nouveau régime climatique, tandis que, bientôt, comme si les deux urgences se répondaient, ce combat collectif se doublait d’un dur combat personnel contre la maladie, dont Bruno savait l’issue fatale.

Ces étapes ne sont pas infondées. Elles ont bien un sens, elles permettent de distinguer à la fois des objets d’enquête, des collègues et des appuis disciplinaires, des institutions et des thèses spécifiques. Sur un ton binaire moins nuancé, Jean-Baptiste Fressoz a retracé ce parcours dans *Le Monde* (26 oct. 2022), mais en confrontant « le Bruno Latour historien et sociologue des sciences au Bruno Latour philosophe et prophète de l’écologie », devenu soudain « idéaliste » en 1999, lui qui était jusque-là « radicalement empirique et matérialiste ». Sans polémiquer ni prétendre détenir la vérité – chacun a le droit de prendre de Latour ce qu’il veut –, je soutiendrais une « version » de son trajet tout à fait inverse. Ce qui me frappe dans ce parcours, c’est au contraire que tout est déjà là dès le début. La formule n’a pas de sens, bien sûr, si on la prend au pied de la lettre. La pensée

n'est pas une larve qui contiendrait tous les composants de l'être à venir. En revanche, qu'une interrogation unique guide les chercheurs, qu'ils ne cessent de pousser plus avant, ce qui bien sûr ne cesse de la transformer elle-même, voilà qui ressemble à bien des parcours intellectuels. Tout en faisant écho au mot « mission » que je suggérais, et peut-être aussi à celui de « prophète », en effet, qu'après tout, au lieu de le réfuter, je reprendrais volontiers mais de façon positive, la formule exprime bien quelque chose comme la permanence d'une intention et d'une volonté, non seulement constantes mais quasi obsessionnelles, que chaque réalisation a fait rebondir vers une nouvelle cible.

« NOUS N'AVONS JAMAIS ÉTÉ MODERNES »

Dans ce livre de Latour, paru en 1991, le sous-titre, *Essai d'anthropologie symétrique*, est aussi important que son titre. Ce sous-titre annonce très directement celui de l'*Enquête sur les modes d'existence*, parue en 2012 : *Une anthropologie des Modernes*. Mais que fait d'autre, déjà, Latour, quarante ans plus tôt, en 1972 ? C'est un agrégé de philosophie de 25 ans, à peine sorti de sa thèse sur Péguy et la répétition, qui part successivement en Côte d'Ivoire, comme coopérant auprès de l'ORSTOM, puis en Californie, le temple mondial de la hightech. Il débarque d'abord à Abidjan, chargé de comprendre pourquoi les entreprises locales ne trouvent pas de cadres compétents parmi les ingénieurs et les techniciens ivoiriens, et pourquoi ceux-ci ne se plient pas à leurs exigences scientifiques, techniques et organisationnelles. L'ORSTOM veut connaître les raisons culturelles qui pourraient expliquer cette incompétence – le mot « culturel » n'est pas bien loin de celui de « raciste », à l'époque. Sans recourir à aucun argument de ce type, Latour montre la façon dont l'ORSTOM produit l'incompétence d'employés coupés de tous leurs liens, avant de qualifier de « manque » tout ce qu'ils ne peuvent faire dans une organisation sur laquelle ils n'ont aucune prise. Je ne résiste pas au plaisir de citer la conclusion du rapport final livré à ses commanditaires : « L'Occident n'est pas seulement *dans* le cadre de référence, il *est* le cadre et c'est lui qui fabrique le manque qu'il feint de remplir. » (Latour & Shabou, 1974 : 77).

En 1975, à peine revenu en France, Latour repart, mais cette fois c'est aux États-Unis, pour étudier le laboratoire d'endocrinologie du professeur Guillemin, au Salk Institute, afin de comprendre par quelles étranges manipulations et au moyen de quels dispositifs scientifiques choisissent de considérer certains résultats comme vrais, et en éliminent d'autres comme étant des artéfacts. Il traite déjà les deux cas de façon symétrique. Oui, la science et la technique font une différence décisive, mais il faut inverser la façon dont les modernes expliquent leur vérité ou leur efficacité. Je ne résiste pas non plus au plaisir de dire cela, non pas avec les mots de Callon ou de Latour, mais avec ceux par lesquels Stéphane Madelrieux a joliment résumé la thèse de William James : les idées ne sont pas vérifiables parce qu'elles sont vraies, mais vraies parce qu'elles sont vérifiables⁷. C'est en suivant pas à pas la science « en train de se faire », une formule déjà si jamesienne, que l'on comprend ses résultats, ce n'est pas en partant de ses résultats que l'on peut déduire l'existence d'une réalité naturelle qu'elle ne ferait que découvrir. Ôtez-lui ses appareils de mesure, ses techniques pour isoler un phénomène, coupez-lui ses chaînes de traduction – ces inscriptions qui lui permettent de transporter sans transformer, ce que Latour appellera dans « Le topofil de Boa Vista » (1993) les « mobiles immuables » –, privez-la de ses centres de calcul, et elle n'a plus prise sur rien.

La science n'est pas la raison, son objet est plus restrictif, c'est un prélèvement très restreint, sélectif, exigeant, une extraction qui déforme et transforme, mais ce travail de fourmi apporte un savoir dont le contenu est inaccessible sans ces opérations et leur maintien : c'est toute une affaire, faite de transports sans modifications de toutes petites parties sélectionnées de la réalité, pour en extraire des invariants, grâce au maintien implacable d'épreuves, de sélection, de dispositifs, de contrôle. Cela veut dire qu'on la comprend mieux en regardant la façon dont elle se fait qu'en discutant ses principes épistémologiques, et moins encore en opposant la raison des uns aux croyances des autres, ou la réalité naturelle à la construction sociale : « nous savons, eux croient ». Cela implique aussi que tout dans le cours des choses

et de la vie ne relève pas de ce travail, cela laisse au contraire ouverts des pans entiers de réalités, que nous avons appris à ne plus penser qu'en termes de subjectivité, d'intériorité, de choses de l'esprit (chez nous), ou de croyances mélangeant tout (chez les autres).

En disant sur un mode provocateur que, chez Latour, tout était là dès le début, plutôt qu'un projet explicite j'ai en tête ce bizarre sentiment que l'on a, en vieillissant, d'avoir toujours visé la même chose, mais de l'avoir simplement de mieux en mieux explicité. Or, dans le cas de Latour, si l'on suit en Côte d'Ivoire et en Californie cet étudiant mal fagoté, certes sur un mode anachronique, avec en tête ce qu'il a écrit ensuite, reste qu'en effet, il a choisi des situations présentant une dissymétrie bien réelle, maximale même, mais à analyser autrement. Refusant le Grand Partage, il respecte une symétrie méthodologique a priori entre nature et culture ; il est animé par un souci critique au vrai sens du terme – non pas une critique globale de la société opérée on ne sait d'où, mais une critique technique de la façon dont les modernes se représentent eux-mêmes et se représentent les autres êtres, ceux-là même que, « humains ou non-humains », ils ont à la fois exploités et traités en subordonnés et en marchandises. Pour faire cela, la philosophie doit se faire empirique : Latour passe par la science en train de se faire, en entreprise ou en laboratoire, en la considérant via les opérations pratiques qu'elle requiert... cela fait tout de même beaucoup d'ingrédients dans la marmite dès ses premiers pas ! Latour est entre ses 25 et ses 30 ans, il me paraît frappant de constater combien l'essentiel de son argumentation future est déjà mis en place, en Côte d'Ivoire et au Salk Institute, entre 1972 et 1977. Disons que l'on ne réalise que peu à peu et de mieux en mieux ce que l'on fait, aux deux sens magnifiques de ce verbe « réaliser » : c'est peut-être mieux dit ainsi.

SYMÉTRIE OUI, RELATIVISME NON...

Je trouve d'ailleurs assez plaisant le paradoxe qui s'est installé autour du mot « critique », à propos de l'ANT, et de Latour en particulier. Avec son talent pour attirer la critique, justement, il a constamment

été accusé à la fois d'être trop critique, envers la vérité scientifique, et de ne pas l'être assez, au sens d'une dénonciation de la domination. Soit de tout réduire au social, soit de l'oublier. Soit de nier la science, soit de ne faire que suivre les « acteurs eux-mêmes » et répéter ce qu'ils disent, sans point de vue critique. Or, quoi de plus « techniquement » critique que cette idée centrale de son œuvre : vous vous représentez mal à vos propres yeux ce que vous êtes, ô modernes !... et aussi ce que vous faites et ce que vous avez fait, notamment aux autres et à la planète. Il s'agit bien là d'une « critique » au vrai sens du terme, à la fois littéraire et philosophique, et d'une critique sociale et politique très radicale. L'idée des erreurs de catégories court dans tous les textes de Latour, et elle est déjà là dans le rapport d'Abidjan. C'est bien notre façon non pas de penser, mais de *nous penser* qu'il vise à rectifier. Prophète?... Pourquoi pas, décidément : celui qui parle en avant, pour ce qui va advenir, c'est aussi celui qui met en face de la catastrophe ou du salut, tous deux possibles.

Sur la base de ce traitement symétrique et du refus d'un grand partage entre faits sociaux et faits naturels, je dois avouer que, personnellement, je n'ai jamais compris non plus que l'on ait pu une seule seconde accuser Callon et Latour de relativisme. Comment confondre l'idée que la science nécessite le recueil puis le transport minutieux d'une longue série de médiateurs pour maintenir le lien entre des choses et leur transcription sous forme de signes, que le moindre accident défait, avec l'idée que tout se vaut et qu'elle n'est qu'une « construction sociale » (que ce soit au sens d'un arbitraire dont il faut démonter la prétention réaliste, la version privilégiée dans le monde francophone, ou d'une reconnaissance de la variété et de l'égale valeur des pratiques culturelles, mise en avant dans le monde anglo-saxon)? Il est vrai que l'équivoque est venue en partie de Latour lui-même : si, en 1986, il a ôté l'adjectif « social » du sous-titre initial du livre *Laboratory Life*⁸, il tenait en affection le mot « relations » – mais comment le lui reprocher d'un point de vue pragmatiste?! Et, outre son goût prononcé pour la provocation, il a aimé jongler avec ce mot, se disant le seul « vrai » relativiste, lui, alors que les relativistes auto-proclamés, qui se

réclamaient du « programme fort » de David Bloor (1976/1991), Barry Barnes ou Harry Collins, tenaient le social pour une cause déjà-là, ou encore en suggérant d’user plutôt du mot « relationnel ».

Pour autant, Latour n’en a pas moins répliqué avec vigueur à l’*Anti-Latour* de David Bloor (1999), réplique elle-même suivie d’une réplique de Bloor. Quel séisme ! Quand Bloor prônait le traitement symétrique de sociétés chacune dotée de ses façons culturelles de penser et de dire les choses, c’est du traitement symétrique des faits de société et des faits de nature qu’il était question chez Callon, Latour et John Law : on avait là deux espèces de « symétrie », la première interdisant radicalement la possibilité même d’analyser les sciences et les techniques⁹. Dans l’article d’AOC mentionné ci-dessus, Callon décrit sur un ton peu conciliant cette équivoque de départ, en évoquant la violente querelle que le sujet a fini par provoquer : « Il a fallu quatre ans pour nous sortir du piège que, en faisant la publicité de Bloor, nous nous étions tendu à nous-mêmes. » Mais si, dans le milieu spécialisé des STS, cet échange musclé a levé l’équivoque sur des ambiguïtés insistantes et finalement permis de liquider la querelle, en revanche auprès d’un public plus large ces effets ont perduré jusqu’à aujourd’hui : « Nous étions catalogués désormais comme des relativistes forcenés, dépourvus de sens moral »...

PHILOSOPHE OU SOCIOLOGUE, PHILOSOPHE ET SOCIOLOGUE ? PHILOSOPHE EMPIRIQUE !

Si j’évoque cette passe d’armes, c’est aussi qu’elle permet de souligner sous un autre angle la forte continuité du trajet de Latour – c’est-à-dire l’hypothèse que je défends ici. C’est que, tapie derrière cette accusation de relativisme, une autre question pointe le bout de son nez, et elle s’est posée assez explicitement : celle de son rapport aux sciences sociales, et plus précisément à la sociologie – une interrogation qui a sa place dans ce dossier, dans la mesure où elle interroge aussi, dans l’autre sens, la possibilité ou les conditions à remplir pour que des sociologues puissent à bon droit se revendiquer

pragmatistes¹⁰. Les contributions de Dominique Linhardt et de Cyril Lemieux, certes avec respect et finesse, mais signifiant clairement leur désaccord, défendent leur discipline, tout en sculptant de façon plus pertinente et différenciée que Latour ne le présentait les diverses façons de faire de la sociologie, en particulier dans un centre, le LIER, qui, il est vrai, fait délibérément travailler ensemble philosophes et sociologues, et qui, à côté de Durkheim et Weber, s'inspire plus de Mannheim que de Bourdieu. Grand ami de Bruno Karsenti, qui lui-même est un philosophe, Latour a plus souvent discuté avec lui de théologie, de Jan Assmann ou de la question juive que de sociologie¹¹. Là encore, donc, de son côté, pas la moindre interruption de parcours : non, Latour n'a jamais été sociologue. Il ne s'est pas mué en sociologue pendant ses travaux sur les sciences et les techniques, pour redevenir philosophe quand il s'est agi de faire proliférer les « régimes d'énonciation », ces ancêtres des modes d'existence¹². Cet emprunt a été purement instrumental, ou tactique : c'est en bon « philosophe empirique », pour reprendre l'appellation que ses collègues belges ont adoptée (ce qu'il a en effet été tout du long), qu'il a dû enfilez les habits du sociologue pour mener l'enquête de terrain, en travaillant aux côtés d'un vrai sociologue, Michel Callon, sur cet objet assurément décisif pour comprendre ce qui différencie les modernes des autres, la science et les techniques¹³.

Sur le fond, il est vrai qu'au-delà des discussions qu'il a longtemps eues avec Luc Boltanski, aussi amicales que vives et pleines d'une joyeuse insolence de part et d'autre, et qui se sont espacées lorsque, après vingt ans de tels échanges, Luc a suggéré à Bruno de passer enfin à des choses sérieuses, dans l'autre sens non plus Latour n'a guère pris au sérieux la sociologie, non pas à cause des résultats qu'elle obtient ou des terrains qu'elle explore, mais à cause de ses prémisses mêmes : une « science » du « social », une socio-logie, allons donc ! Double erreur, double horreur même, pour Latour : de ces deux revendications, par rapport à l'ouverture incertaine des questions philosophiques, l'une lui paraissait être prétentieuse, s'appropriant une définition trop lâche de la science sans payer le prix qu'une vraie science doit acquitter ; et

la seconde, c'est-à-dire faire du social une réalité autonome, être plus nocive encore – quant à leur couplage, il ne pouvait que le faire fuir. Rien ne pouvait être plus éloigné de ce que recherchait Latour, un suivi minutieux des associations qui permettent de faire des mondes.

On comprend qu'il ne se soit guère réclamé de cette discipline que du bout des lèvres, quand il était au CSI. Expériences, à tous les sens du mot, participation, échanges, pro-positions, interactions, analyses reprises et renvoyées, etc. : ce qui vaut, c'est ce qui compte en situation, pour les êtres impliqués, dans des relations dont on fait l'expérience, et non l'extraction prédéterminée d'éléments réducteurs répondant à des modèles ou des théories déjà là. Quant aux tenants de sociologies dissidentes que Latour a croisés, en particulier les ethnométhodologues, comme Steve Woolgar au début, Harold Garfinkel lui-même en Californie, et surtout Mike Lynch, mais aussi des interactionnistes comme Howard Becker, ils lui ont vite paru, malgré leur anti-durkheimisme, aussi enfermés que les autres dans le piège d'une pure réalité sociale. Qu'elle soit construite d'en-bas ou déterminée d'en-haut, forgée par les acteurs ou répondant à des lois invisibles, leur approche restait congénitalement incapable d'accueillir l'agentivité des objets eux-mêmes. Avait-il tort?... Il est vrai que dans l'autre sens, ce ne sont pas les textes de Latour réservant de façon assez peu diplomatique aux babouins l'interactionnisme symbolique qui ont pu convaincre les sociologues qu'il était des leurs (Latour, 2006).

COMMENT AVOIR UN USAGE PRAGMATISTE DU PRAGMATISME ?

Nous voici donc arrivés à l'objet de ce dossier, le rapport de Latour avec le pragmatisme. Or, même en considérant qu'il le reprend à travers une perspective « politique », celle d'une pensée partant des situations et orientée vers l'action, ce lien de Latour au pragmatisme n'a rien qui aille de soi. Il est à la fois très profond et peu explicite, peu revendiqué, par rapport à d'autres références. Comme on le verra dans le symposium, c'est autour de l'*Enquête sur les modes d'existence* que

ce point peut être discuté techniquement avec le plus de pertinence, avec des philosophes qui ont beaucoup travaillé avec Latour, eux-mêmes très complices entre eux, Isabelle Stengers et Didier Debaïse. Tous deux soulignent non pas les emprunts de Latour au pragmatisme, mais son « attitude pragmatiste », en référence à James, tout en s'appuyant sur l'usage qu'il fait de Whitehead, autour de notions-clés : pour l'un, celle de matière, dont il montre qu'elle représente le comble de l'idéalisme des modernes ; pour l'autre, celle d'engendrement, que Latour esquissait en effet dans ses derniers livres : Stengers estime que *l'Enquête* s'est arrêtée en route et qu'il faut passer de ces modernes aux « contemporains », ceux qui, humains ou non-humains, habitent ensemble sur terre.

L'Enquête est l'aboutissement de vingt ans de recherche et d'enquête sur le terrain, avec les acteurs concernés, sur les sujets les plus variés : qu'est-ce qui fait la différence dans ce pli-là, qu'est-ce qui est pertinent, décisif, qu'est-ce qui compte ici et pour qui, dans telle situation, même si cette « préposition » en appelle aussi d'autres¹⁴ ? Ce livre est sans conteste l'*opus magnum* de Latour, même si celui-ci le présente comme un manuel *in process of making*, destiné à ceux qui prendront la relève et poursuivront les enquêtes proposées – pour ce faire, l'ouvrage papier avait été doublé d'un site web¹⁵. Ce long travail doit d'ailleurs beaucoup à Stengers, celle qui, après Callon et doté d'un caractère tout à fait différent, a pris le relais comme son interlocutrice privilégiée, pour assurer avec lui la permanence d'un dialogue énergique, souvent même houleux : mais Latour n'aime rien tant qu'écouter des commentaires très critiques¹⁶. En l'occurrence, cette vigueur dans les échanges, l'existence de divergences marquées, ou encore de véritables corrections, comme on dit pour les devoirs à l'école, dans les deux sens, n'ont jamais fait d'ombre à une amitié profonde entre Isabelle et Bruno.

Pour leur part, les philosophes pragmatistes au sens académique du mot, ceux qui discutent les textes, sont le plus souvent assez réservés sur Latour qui, lui, vise surtout à appliquer le pragmatisme en actes.

Il est vrai qu'entre ceux qui croient que Latour est un fondamentaliste américain, les scientifiques qui croient qu'il ne croit pas en la science, les pragmatistes qui croient qu'il ne croit qu'aux textes, et les sociologues qu'il ne croit pas en la société – là, ils ont raison! –, il serait intéressant de comprendre pourquoi il a eu tant de mal à faire passer son message principal, sur la critique des modernes, avant le climat qui, pour le coup, l'a mis au cœur du débat public: même si c'est toujours au prix de beaucoup d'équivoques, cette fois il est écouté... Le rapport de Latour au pragmatisme est pourtant bien l'objet de ce dossier, avec raison, et il va y être traité sous de multiples aspects. Je ne l'introduirai ici que sous deux angles, l'un historique et déjà bien connu, l'autre plus intime, à propos du mode d'écriture et de l'usage même que fait Latour des auteurs passés.

Il est tout à fait avéré que le lien de Latour au pragmatisme s'est fait en marche arrière. Une fois convaincu que c'est en étudiant la science qu'il ira au cœur de l'invention qui a donné aux modernes leur puissance, et après la longue période où, au CSI, il a analysé comment elle se faisait, il a repris son projet au milieu des années 1980 en l'étendant aux autres modes d'existence. Isabelle Stengers, elle-même philosophe des sciences, était la mieux placée pour l'aider à bien négocier ce virage, et l'initier – je crois qu'avec ses connotations un peu mystérieuses, comme si l'on entrait dans un club assez fermé, le mot est juste – à Alfred North Whitehead et à Étienne Souriau, qui sont venus compléter Gabriel Tarde dans la série des auteurs fétiches de Latour. La monadologie et les intérêts passionnés, la bifurcation de la Nature, la pluralité des modes d'existence – et les références cruciales de chacun à William James, puisque, selon Whitehead, c'est ce dernier qui clôt la bifurcation –, la piste était ouverte. Pour Latour, elle permettait aussi de renouer avec les auteurs de sa jeunesse¹⁷, tels que Gilles Deleuze, le Michel Serres de la *Naissance de la physique* (1977) et des *Hermès*, et surtout Gilbert Simondon (1958), celui qui nous avait le premier fait faire connaissance avec l'idée si féconde des modes d'existence.

D’où l’impression d’une avancée faite en marche arrière, en ce qui concerne le pragmatisme. Je ne suis pas compétent pour juger si cette introduction aux pragmatistes via le « clan des Belges » induit une lecture biaisée de ce courant, lui-même si disparate, mais pour le choc James, c’est le 128 pages de David Lapoujade de 1997, *William James. Empirisme et pragmatisme*, qui l’a provoqué, comme lorsque l’on a l’impression que l’on lit sous une autre plume ce que l’on essaie de formuler depuis longtemps. Isabelle Stengers m’a rappelé qu’il avait alors écrit à la cantonade : « Arrêtez tout et lisez James¹⁸ ! » Et nous l’avons fait, dans mon cas, avec délectation... Et si, lisant des idées que lui-même développait depuis vingt ans, en outre écrites avec le punch de William James, Latour avait accueilli cet auteur avec enthousiasme, ce n’était pas non plus un rival : James n’était pas entré dans les laboratoires ! Dans le cas de Dewey, je me souviens aussi que, par exemple, à côté des classiques, Latour avait lu avec une certaine surprise *La Quête de certitude* (1929/2014), ce livre plus tardif dans lequel il reconnaissait un certain nombre de points décisifs sur des thèmes très proches de ses propres interrogations, mais je n’en ai pas retrouvé de citations explicites dans ses écrits.

Il ne s’agit pas là d’une inquisition sur sa connaissance exacte des pragmatistes historiques. Je reviendrai sur ce que l’on pourrait appeler son mode d’écriture, qui n’a jamais visé à faire l’exégèse des auteurs du passé, mais à les « mettre au travail », comme dirait Stengers, pour écrire lui-même au présent – un usage moins cavalier que conforme au pragmatisme : les livres sont là pour faire penser et faire agir, non pour fixer peu à peu, *ex post*, la pensée d’auteurs anciens, et encore moins pour avoir raison par rapport à l’autre, voire de l’autre¹⁹... Mais il est instructif de constater que ce n’est pas de la même façon que Latour a mobilisé les pères fondateurs du pragmatisme. Si l’on met à part Charles Sanders Peirce, à qui il fait peu référence, il y a un petit côté « Le Bon, la Brute et le Truand » dans son usage respectif de James, de Dewey et de Walter Lippmann – dans cet ordre ! Il a écrit une introduction très latourienne et pleine de malice à la traduction du *Public fantôme*, dont le ton iconoclaste sur le fonctionnement idéalisé de la

démocratie, comme si chaque électeur était un expert, ne pouvait que le réjouir, comme antidote à ce que l'on peut appeler le démocratism de Dewey²⁰. Rappelons que, pour Lippmann aussi, il s'agit de sauver la démocratie, non de la condamner : les textes de Dewey vont dans ce sens, comme une réponse qui prend au sérieux Lippmann, mais s'emploie à combler la pauvreté de sa conception des publics comme de simples électeurs.

Quant à Dewey lui-même, il a une place tout à fait centrale dans les présentations de Latour, qui l'a beaucoup utilisé dans ses cours, en séminaire doctoral ou encore à Sciences Po pour SPEAP, son « école des arts politiques », dès qu'il s'agissait de discuter des problèmes publics. Mais dans ses propres écrits, le Dewey du *Public et ses problèmes* est mobilisé sur un mode un peu automatique dès que ces mots surgissent, sous la forme de la citation sèche : (Dewey, 1927). Il retient l'argument d'ensemble, les publics et les problèmes se fabriquent les uns les autres, sans véritablement le discuter lui-même. Cela ne signifie nullement que Dewey ne l'ait pas inspiré, bien au contraire : c'est plutôt que pour toute la partie de son œuvre liée à la production des problèmes publics, il a tellement absorbé ce Dewey-là qu'il ne fait plus trop la différence entre l'original et ses propres thèses. Je trouve la citation suivante assez parlante, qui, sans la fausser non plus, « latourise » sensiblement la formulation au fur et à mesure qu'elle se déploie, jusqu'à faire en bout de compte du mot public l'idée même d'une hésitation sur ce dont il s'agit... ce n'est pas faux dans l'esprit, mais, dans le style, cela sonne peut-être plus comme du Latour que du Dewey :

« Public » est pris ici au sens donné par Dewey (1927). Il ne s'agit pas de ce qui s'oppose au privé, mais de ce qui résulte des conséquences inattendues et invisibles des actions. Le public n'est donc pas la volonté générale, ni l'État, ni le « bien public », mais seulement ce qui nous échappe, que nous poursuivons à l'aveugle, et pour le suivi de quoi nous mandations des spécialistes aussi aveugles que nous.²¹

Dès qu'il s'agit de James, le ton de Latour change radicalement. Lui est encore moins souvent cité, et il n'est guère discuté non plus – décidément l'exercice ne plaît guère à Bruno Latour. Mais ces quelques références sont toutes décisives, marquant une forte adhésion et une grande admiration, et surtout une compréhension très fine du propos²². Ainsi, quand il réplique à « Anti-Latour » de Bloor, en 1999 :

William James, il y a un siècle, se moquait de tous les épistémologues qui, après avoir creusé un abîme entre les mots et le monde, n'imaginaient pas d'autre moyen de les mettre en relation qu'un « saut de la mort » au-dessus du vide béant. Il qualifiait sa propre position de théorie « déambulatoire » de la vérité, car elle ne sautait aucun intermédiaire, aucune transition... (James, 1907/1975 : 245). (Latour, 1999c : 121)

C'est le cas même lorsque Latour traite des sciences : « ... ce que l'on peut appeler une perspective STS, ou jamesienne, ou whiteheadienne : il n'y a pas de qualité primaire, aucun scientifique ne peut être réductionniste, les disciplines ne peuvent qu'ajouter au monde et presque jamais soustraire des phénomènes » (Latour, 2002 : 137) ; ou encore, à propos du corps, c'est une phrase de James lui-même qu'il cite en exergue pour un numéro de *Body and Society*²³ : « Notre corps lui-même est le manifeste palpable de l'ambiguïté²⁴. »

HISTOIRES D'ÉCRITURE...

Écrire, écrire, encore et toujours, la graphomanie est l'outil de pensée de Latour depuis le début – son dispositif de pensée, depuis des notes de quelques lignes brouillonnes que seul lui pouvait relire, à des pages plus structurées : dès son adolescence, Latour a décidé de tenir des carnets de notes journaliers, mêlant réflexions, notes de lectures, remarques sur ses échanges, ses amis, rencontres, chroniques d'événements – et arguments divers, tels qu'ils viennent. Il s'y est tenu toute sa vie, jusqu'à ses derniers textes, mal tapés sur un portable. La technique tient toute dans sa régularité, Bruno lui-même

disait qu'il ne les relisait jamais ou presque, là n'est pas l'intérêt de la procédure, elle est dans le fait même d'avoir écrit une idée, qui reste ensuite gravée dans le cerveau et peut revenir sous une forme suffisamment précise pour être reprise. Les idées ne viennent pas quand on les réclame – ce qui a plutôt l'effet inverse ; dans l'autre sens, on ne peut pas faire grand-chose plus tard d'une courte remarque isolée, qui semble perdre son originalité ou sa pertinence au fur et à mesure qu'on la rédige sérieusement. Mais tout change si l'exercice de la prise de notes a été continu. Sans doute ces notes forment-elles peu à peu dans la mémoire des couches de réflexions « *connected loosely* », comme dirait James : alors, qu'il s'agisse d'une intervention rapide, d'un article sérieux ou de l'élaboration d'un livre, les arguments n'ont pas à être faits sur place, *from scratch*, ils viennent plus ou moins explicitement des réflexions déjà là. Loin d'être le défaut d'un auteur à la plume facile, la capacité à écrire vite, étonnante chez Latour, est le fruit d'une telle discipline de l'écriture continue de notes. Non qu'on les reprenne telles quelles ni qu'on les relise, simplement parce qu'elles ont déjà été écrites et réécrites sous des angles divers, et plusieurs fois. Qu'il s'agisse d'un livre documenté ou d'un écrit rapide et provocateur, au moment de l'écrire, l'argument vient tout seul. Rien n'est plus juste : on n'écrit pas ce que l'on pense, on pense ce que l'on écrit !

Latour n'a jamais rechigné à aller vite, aussi au sens d'une écriture chevelue, ouverte, propositionnelle. Je n'ai pas compris tout de suite que le point n'était pas seulement une question de style personnel. Même s'il peut y avoir là une rationalisation *ex post*, c'était aussi un choix explicitement politique, une vision sur la pensée collective. J'avais été surpris de la virulence avec laquelle il m'avait dit un jour que le temps des livres Gallimard de 380 pages écrits en 12 ans, c'était fini : désormais, il fallait écrire vite et dans l'actualité. Les enjeux politiques et sociaux changent plus vite que la musique, et le risque est grand de venir après la bataille ou, surtout, que le problème traité ait déjà glissé suffisamment pour que son analyse se périmé en partie. Mais plus au fond encore, et Bruno me l'a aussi dit explicitement, il en avait assez de cette croyance illusoire en un texte clos, écrit comme

si on avait le dernier mot alors même que l'on sait que l'on sera aussitôt discuté : si c'est le cas, autant l'assumer dès l'écriture ! Les retours des collègues, des rivaux, des lecteurs, et des choses mêmes dont on traite, tout cela fait partie de la pensée en cours, jamais finie. Mieux vaut une proposition originale à discuter et affiner que la prétention d'avoir créé un édifice immortel. Idées, contre-propositions, réactions, la pensée compte pour ce qu'elle fait faire, au lecteur d'abord, puis en retour à l'auteur. Et c'est là le dire encore trop sous la forme d'échanges entre auteurs et lecteurs : ce dont il s'agit, c'est plus fondamentalement l'idée que la pensée elle-même n'est pas une collection de thèses personnelles, mais une activité collective – un débat public à alimenter, en somme... et c'est aussi accepter d'être responsable des réactions que l'on provoque, et de les prendre en charge. Vous avez dit pragmatisme ? Vous avez dit politique ?

Latour n'est né que cinq ans avant moi, mais les années comptaient, autour de 1968. Les *big names* ne manquaient pas, dont il s'est repu comme toute notre génération. Et puis il a fait un rejet. Non des idées, mais de ce ton obligé, de cette parole si policée qu'elle n'offre plus de prises à la réplique tâtonnante, tout en n'étant plus accessible qu'à un milieu intellectuel très homogène. À ce souci répondait son pendant politique : certes, le temps était passé de Sartre revendiquant le double jeu de l'écriture savante et de l'intervention publique, d'un côté les textes sérieux, comme le *Flaubert*, pour les initiés, de l'autre le combat social et la harangue au peuple sur le tonneau de Billancourt. Mais les intellectuels français, y compris les vrais chercheurs en sciences sociales, restaient très marqués par la nécessité de la « rupture épistémologique », ou plus simplement celle de maintenir le grand écart entre leurs textes savants, adressés aux collègues, et des textes publics, bien nommés de vulgarisation. Le sérieux de la science d'un côté, le poing levé de l'autre...

ET ÉCRITURE DE L'HISTOIRE...

Contre ce dualisme, c'est par son écriture même que Latour voulait être politique, en travaillant pour qu'elle fasse changer les façons de voir, et non en se prenant pour un politique ou en mettant son nom au service d'une cause. Une anecdote peut faire mieux comprendre la vigueur, voire la sainte colère avec laquelle il refusait ce clivage entre l'écrit et le politique. Plus un écrit est politique, plus il sera sérieux, et il en va de même pour l'engagement : plus il passera par l'écrit, plus il sera sérieux. Latour avait côtoyé Michel de Certeau à San Diego, alors que ce dernier, déjà auteur d'une longue série de livres importants et très reconnus, n'avait pas encore trouvé de poste en France, ni à l'Université ni à l'EHESS – tout comme Latour lui-même par la suite. Le CSI avait pris l'heureuse initiative d'inviter Certeau en 1984 sur un poste d'accueil. Pour ma part, ayant d'abord lu ses textes sur la culture populaire, comme tout le monde à l'époque, c'est plus tard que j'avais été ébloui par la finesse et l'intelligence de ses ouvrages savants, qui m'avaient paru infiniment plus profonds, et sur lesquels je m'étais d'ailleurs appuyé lors d'une présentation de mes travaux au CSI, où Certeau était présent, sur les diverses façons de « refaire » la musique baroque, trois siècles après qu'elle ait été écrite. La justesse et la subtilité de l'argument développé dans *L'Écriture de l'histoire* (1975), en particulier, et l'extraordinaire idée de Certeau d'une « inversion du pensable » m'avaient profondément marqué, tant en général que pour repenser mon sujet (Hennion, 1993/2007, 2018)²⁵. Certes, l'historien nous présente le passé, mais sous la plume de Certeau, le verbe « présenter », d'un coup chargé de tout son sens, périmait le duel entre positivistes croyant dire le passé et auteurs critiques montrant qu'il est une reconstruction sociale. On n'écrit toujours que sur une absence. Le passé n'est pas déjà-là, tel un cadavre que l'on exhumerait. C'est l'écriture même qui mue l'absence en présence, et permet à l'historien de faire advenir ce passé au présent. Geste qui n'est ni arbitraire ni définitif : il doit au contraire être indéfiniment repris. Pourquoi donc écrit-on encore et toujours sur le Moyen-Âge ou sur la Guerre de 14, si ce n'est que plus on écrit sur le passé, plus d'autres s'en emparent

pour l'écrire à nouveau – peut-être même est-ce nécessaire pour faire advenir l'avenir? Où aurais-je pu trouver inspiration plus juste pour parler d'une musique qui doit toujours être rejouée pour exister!

Nous n'avions pas lu Souriau à l'époque, qui a tant séduit Latour quand Isabelle Stengers nous a fait redécouvrir sa conception si forte de l'instauration – un mot qui au demeurant exprimerait très bien la compréhension magnifique de l'histoire par Certeau. Mais j'aurais pensé qu'entre sa passion pour l'art de la répétition de Péguy²⁶ et le catholicisme lui aussi très libre de Certeau, tout jouait pour que Bruno partage mon enthousiasme. Or, il est resté de marbre. Pas du tout sur le mode critique, comme en cas de désaccord sur les idées, non, pis que cela : indifférent. Je pense qu'il avait tort, en ce qui concerne Certeau, mais aussi que cette froideur était liée au rejet que j'ai évoqué. À la différence d'un Deleuze par exemple, pour qui Latour a toujours gardé un grand respect, ou encore de Souriau, et sûrement d'autres, Certeau avait bien commis le crime collectif des grands intellectuels des années 1960, impardonnable à ses yeux : d'un côté les grands livres pour les pairs, de l'autre une écriture sinon démagogique, du moins plus « facile », moins rigoureuse, plus binaire, quand il s'agissait d'ouvrages destinés au grand public²⁷. Si elle rendait sans doute Latour trop sévère avec Certeau, cette conception de ce que doit faire un intellectuel pour être vraiment politique, que Latour n'a cessé de défendre et de mettre en œuvre, me paraît très juste, mais surtout à la fois plus modeste et plus efficace que le double jeu de la génération précédente, lui-même une conséquence du dualisme entre le savoir et l'action, la science et la politique²⁸. C'est par ses écrits et ses enquêtes, et seulement par eux, qu'un auteur peut contribuer à la politique, non en utilisant sa célébrité pour soutenir des causes publiques – et au passage, renforcer son image.

UNE ENQUÊTE À TOUJOURS REPRENDRE...

À vrai dire, à lire le mode d'écriture de *l'Enquête sur les modes d'existence*, c'est bien l'impression qu'elle donne elle-même : celle

d'être moins un système général, malgré sa grille méthodique, qu'une machine à faire penser, à développer, à corriger, à réinventer, à critiquer (à condition de disposer d'éléments d'enquête les concernant). Ces modes, qui ouvrent des pistes variées, sont eux-mêmes très inégaux entre eux.

Variés en « sécurité », d'abord : la plupart des modes, présentés dans l'*Enquête* sous forme de sigles entre crochets pour décaler leur définition de l'usage courant des mots correspondants, sont déjà bien définis pour installer le modèle, comme RES(eau), PRE(position) et même DC, « double-clic », ou développer l'ontologie pluraliste sourialienne qui est à la base du projet : REP(roduction) et REF(érence) ; d'autres reformulent des domaines connus, comme REL(igion), TEC(hnique), POL(itique), DRO(it), ou FIC(tion) ; pour d'autres, enfin, leur état est plus expérimental, à l'essai (*tentative*), comme HAB(itude), ou juste esquissé et fragile, et peut-être d'autant plus suggestif, en particulier ce mode devenu lointain aux modernes, MET(amorphose)²⁹.

Variés en robustesse, aussi : je pense cette fois, au contraire, aux trois modes du groupe final, ORG(anisation), ATT(achement) et MOR(alité), tout à fait modernes, eux, et dont la portée critique et politique est importante puisqu'ils concernent l'économie, mais qui semblent cette fois presque trop timides – ou peut-être pudiques : je ferais volontiers l'hypothèse qu'il s'agit d'une prudence, ou même simplement d'un retrait plus ou moins conscient du devant de la scène pour laisser la voix à d'autres, notamment par rapport aux travaux du CSI, comme ceux de Michel Callon (2017/2021) sur la fabrication des marchés (« *economy makes economics* », ce sont les marchés qui font l'économie, et non l'économie qui les explique), ou même sur les attachements, traités ici sous l'angle du travail de capture du consommateur, comme s'il n'y avait que cette façon d'envisager ce qui nous tient et ce à quoi nous tenons... les attachements ne sont pas (que) des besoins d'acheteurs à satisfaire ou à créer³⁰. L'explication est peut-être plus simple, personnelle : mettre sur la sellette la science, la technique, l'art, la religion ou la politique l'ont autrement motivé

que le fonctionnement et l'organisation des marchés, à la différence de son ami et collègue Callon.

UN TRAJET TENDU PAR LA QUESTION POLITIQUE, DU PREMIER À L'ULTIME ÉCRIT...

« Politiques de la nature a paru en 1999, et la politique joue un rôle essentiel dans l'Enquête sur les modes d'existence. Et si vous tapez "politique" sur ma page web, c'est le mot le plus courant après "science". Vos amis découvrent-ils seulement que je m'intéresse à la politique ? Depuis trente ans, je m'inquiète du risque de sa disparition en tant que pratique fondamentale et mode d'expression unique. »³¹

« Troubles dans l'engendrement »
entretien entre Bruno Latour et Carolina Miranda à
Chatelperron, reconstitué par Stephen Muecke
Revue du crieur, n° 14, La Découverte/Mediapart, 2019

À propos du trajet de Latour, j'ai donc défendu une « version » qui semble être aussi la sienne, faisant le pari d'une grande permanence, au moins dans sa visée et dans les moyens de la réaliser. Je refais la liste de ses composants : la définition des modernes, la critique de leur façon de se représenter, le refus de la bifurcation de la Nature, le projet de reconstituer ce « nous » politique qui n'est jamais donné mais qui naît d'une action commune, sans fatalisme ni optimisme techniciste, sans panique impuissante ni fascination pour la fin du monde, la contribution d'un philosophe qui se bat pour reformuler et reformer ce « nous » toujours à refaire qui est au cœur du cercle politique de la représentation et de la mobilisation... : j'ai essayé de montrer que, sans que ce soit encore dit en ces termes – mais c'est presque le cas ! –, c'est déjà l'ambition du jeune agrégé de philo parti comme coopérant en Côte d'Ivoire, et aussitôt reparti en Californie voir ce qui se passait au jour le jour dans un laboratoire scientifique qui soit à la pointe de la recherche. Et cela renvoie tout aussi justement aux derniers mots que Latour nous ait livrés.

S'il faut sans doute faire la part d'une reconstruction *ex post* de son parcours, lui-même présente les choses sur le même mode, dans un long commentaire sur l'*Enquête* :

Si les lecteurs ont l'impression que le livre sur les modes d'existence vient à la suite de travaux de sociologie des sciences et des techniques, comme si, après des travaux empiriques, j'avais fait un retour, à un âge plus avancé, vers la philosophie, ce n'est là qu'une illusion d'optique. Le livre écrit entre-temps, *Science in Action*, paraît en 1987, au moment même où se dessine l'enquête sur les différents régimes de véridiction commencée pour de bon en 1986. En suivant la circulation responsable de la production des faits et de la construction des machines, *Science in Action* peut être lu comme une application de la théorie des réseaux, ce qu'il est sans doute, mais aussi comme le suivi de trois régimes de vérité – la référence savante, les machinations techniques, toute deux opposées à ce Malin Génie de l'information Double Clic. En fait, il s'est passé deux événements distincts : ma rencontre avec Isabelle Stengers d'une part et le succès imprévu de la théorie dite de l'acteur-réseau (en anglais ANT). Ce succès et les disputes dans lesquelles nous avons été entraînés ont retardé la publication de l'autre projet que je ne cessais pas de poursuivre pour autant. (Latour, 2012b : 562)

Nous voici revenus à l'idée de mission, ou de réponse à une exigence face au monde. « Que faire ? » De son combat contre le Grand Partage à notre combat face au nouveau régime climatique, Latour a toujours pensé vers un avenir à faire advenir, et non en se retournant sur les écrits passés. Même si la déclaration de sa maladie fatale a dû accélérer la mise en action prioritaire de la question du climat sur son agenda, il n'y a dans cette mobilisation énergétique aucune rupture avec le déploiement de son œuvre théorique. Bien au contraire, c'est plutôt la manifestation concrète de sa thèse générale, la pro-phétie, la pré-diction qui commence à se réaliser. « Chers modernes à la langue fourchue, ressaisissez-vous, à tous les sens du terme ! » : le

nouveau régime climatique fait du message à la fois une obligation et un moyen pour nous de refaire monde avec les autres, et au passage de redéfinir ce « nous ».

Or, ce pari un peu insensé ou mégalomane sur sa capacité à faire penser autrement a été en grande partie gagné, durant les quelques années qu'il savait lui rester à vivre. Ses livres et ses interventions sur la question climatique en ont fait un auteur connu dans les médias à un degré que sa célébrité dans le monde de la recherche, même et surtout si elle a toujours été très contestée, ne lui avait jamais fait atteindre. Réciproquement surtout, il a sans doute su infléchir autant qu'il l'a pu les vues de l'opinion publique – dans la modeste mesure où il est possible à un penseur de le faire – tout en lançant une série d'enquêtes collectives sur divers territoires, sur le modèle des cahiers de doléance, qui ont marqué tous les participants. C'était sans doute plus important que de prolonger l'*Enquête*, l'outil qu'il a offert à ceux qui voudraient s'en emparer, ou de rationaliser lui-même ce qu'il ne voulait pas devenir un système, mais un moyen d'ouvrir de nouvelles enquêtes : elle est là pour être reprise, relancée, si cela aide à clarifier l'action. Elle doit être défaite, refaite, non appliquée.

C'est la raison qui explique le titre de ce dossier : « Bruno Latour, pragmatisme *et politique* ». Je pense que le mot politique est le mot le plus fort et le plus pertinent à employer pour qualifier ce trajet que j'ai fait le pari de présenter comme ayant une forte unité, alors même que l'on a souvent accusé Latour à la fois d'être trop politique (tout est rapport de forces) ou pas du tout (il ignore le capitalisme). Politique, parce que bien au-delà du mode [POL] de l'*Enquête sur les modes d'existence*, qui décrit le cercle de l'impossible représentation et de l'impossible obéissance, à toujours reprendre, le mot exprime bien, à condition de le préciser quelque peu, ce qui a animé Latour, au-delà d'une inquiétude et d'un sentiment d'impuissance réels eux aussi, contre lesquels il a lutté. « Qu'avons-nous fait ? », « nous » les modernes : si le regret est impossible et vain, ce n'est pas le cas de la nécessité de réaliser rétrospectivement ce qu'ont été nos actions et

leurs conséquences. La question qui a guidé Latour dès ses débuts est ainsi doublement politique. Celle de ce « nous » fragile, donc, toujours à reprendre, et de notre rapport aux « autres » ; et celle du « que faire ? », le changement de régime climatique impose au présent le vieux slogan léniniste, avec plus d'acuité que jamais. Question qui est moins elle-même politique qu'elle n'exige de redéfinir le politique.

L'urgence climatique est ce problème emblématique qui réunit la terre et les hommes sans solution de continuité entre les plus petits êtres et les plus gigantesques espaces ; il appelle des changements radicaux et une nouvelle politique ; il demande des enquêtes situées, et d'oublier l'opposition local/global ; enfin, aussi loin de la fuite en avant vers des solutions techniques que du repli complaisant ou dépressif face à l'Apocalypse, il nous force à nous demander « où atterrir ? » (Latour, 2017). Relancer l'enquête sur les situations, redonner un rôle majeur à une « classe » mobilisée, se battre en retrouvant une fierté de porter non seulement les intérêts d'un groupe mais en incarnant une direction générale³², on comprend que Latour ne se soit guère trouvé parmi les siens chez les écologistes, avec qui il a bien sûr beaucoup discuté, mais dont il critiquait le mélange de candeur politique et de dogmatisme scientiste. Loin que le changement de régime climatique ait été une urgence circonstancielle qui ait écarté Latour de son projet d'ontologie pluraliste des modes d'existence, il l'a actualisé, l'a fait le réaliser, là encore au double sens formidable de ce mot, le comprendre (et le faire comprendre), et commencer à le mettre en œuvre...

Mais il y a derrière cela un dernier point, moins mis en avant par Latour lui-même : il est aussi nécessaire de comprendre qu'il ne s'agit plus d'une joute verbale, d'un débat à l'Assemblée ou à la télévision, la récréation est terminée. Nous avons basculé, « la révolution a déjà eu lieu », dit Latour, cité ci-dessous. De même, Isabelle Stengers parle désormais plutôt de « finir le moins mal possible »³³. Cela veut aussi dire qu'il ne s'agit plus de secouer des inconscients, mais de combattre des ennemis.

PENSER L'ENNEMI ?

« Ma vision politique de la nature dans les années 1990 était une version sociale-démocrate : maintenant, nous sommes entrés dans un conflit de mondes. Je reconnais que la notion de diplomatie est tendue car, depuis les quatre ans passés avec Donald Trump et Greta Thunberg³⁴, ce n'est plus une dispute que l'on peut résoudre par la diplomatie, mais un conflit planétaire. La vision peut-être un peu naïve du Parlement des choses, avec la représentation des non-humains, était une approche probablement beaucoup trop optimiste de la situation. Reste qu'il faut bien trouver un moyen, et quelle que soit la vision – démocrate ou tragique – que nous essayons d'inventer, il faut simultanément accepter l'état de guerre et en même temps trouver des solutions qui évitent l'extermination. Je pensais le problème soluble, et il l'était encore dans les années 1990. Nous pensions alors pouvoir résoudre la question écologique, et moi-même j'imaginai qu'elle se réglerait comme celle de l'hygiène. Mais, à cette situation, s'est ajouté un déni de certaines élites qui ont rejeté le problème climatique. Ce négationnisme, qui a commencé dans les années 1980, a transformé une situation que la social-démocratie aurait pu résoudre en situation tragique. »

« Bruno Latour : la révolution a déjà eu lieu, elle s'appelle l'Anthropocène », article de Youness Bousenna, in *Socialter*, 11/02/2021 <https://www.socialter.fr/article/latour-revolution-anthropocene>

Si James se situe lui aussi très explicitement sur le fil du rasoir entre pessimisme et optimisme, entre la nécessité de combattre et la catastrophe toujours possible, il pose presque exclusivement la question en termes éthiques et personnels, et ce « pire » qui devrait faire face au « meilleur » reste chez lui un mal très abstrait. Si Dewey, lui, parle directement en termes sociaux et politiques et n'est pas si optimiste

qu'on le pense, il me semble qu'il est moins mu par une volonté de croire que par sa grande confiance en la démocratie. Pour trouver des appuis qui aident à penser politiquement l'envers de la médaille, qu'il s'agisse du mal, de la violence, du pur rapport de forces, de la dictature ou de la guerre, il faut chercher ailleurs, et, selon moi, c'est ce qui attirait Latour, toujours adepte de la contre-argumentation vigoureuse, chez les auteurs de la ligne sombre que j'évoquais. Il s'est forgé une sorte de couple contre-nature, des antagonistes dont chacun soit le contre-poison diabolique de l'autre : Schmitt contre Dewey, Dewey contre Schmitt... non pas pour concilier deux points de vue contradictoires – le démocrate et le tragique, comme il dit – mais avec le projet de n'en faire qu'un, même si cela implique une forte tension, pour redéfinir le politique par temps de dérèglement climatique.

Je ne prétendrai pas trancher sur cet aspect complexe de sa pensée, et il est vrai que vu la réputation sulfureuse de Schmitt, il affichait moins ostensiblement son intérêt pour lui que pour d'autres. Inversement, il ne serait pas honnête, dans un dossier sur son rapport au pragmatisme, de ne pas aborder ce contre-modèle qui l'a bien aidé à définir sa propre vision de l'action politique : comme le montrent Brice Laurent et Noortje Marres dans leurs contributions, qui posent toutes deux, mais en termes très différents, la question de la politique chez Latour face au nouveau régime climatique, la situation lui a offert sans qu'il l'ait voulu une confirmation sinistre de la politique des choses³⁵...

J'ai souvent discuté avec lui de l'attrait que l'intelligence térébrante de Schmitt exerçait incontestablement sur lui³⁶, sans que Latour n'excuse jamais l'ignominie du personnage, pas plus que, sur le plan théorique, il ne nie l'impasse où conduit la définition radicale du politique par Schmitt, acquise au prix d'une absence totale d'objet. J'en suis arrivé à l'idée qu'il se servait de Schmitt en retournant Schmitt contre lui-même : en en faisant son meilleur ennemi, taillé à sa mesure ! Un peu comme si Schmitt aidait Latour à soutenir Dewey, le pessimisme glaçant du premier palliant la confiance trop généreuse

du second – mais ce dernier, Dewey, restant son meilleur allié. Dans un de nos mails, en plaisantant (à moitié seulement, comme il se doit avec Schmitt) sur la possibilité que l'on puisse être à la fois deweyen et schmittien, je lui avais suggéré qu'il ne s'agissait pas d'un impossible compromis, que l'on ne pouvait être à 50% pour chacun d'eux : il était plutôt 100% les deux ! Au-delà de la formule, je pense qu'il y a là quelque chose de vrai : l'un et l'autre, « l'un contre l'autre », l'un seulement possible s'il y a l'autre. Dewey sans l'évidence démocrate qui annule l'ennemi, le combat, le risque de perdre, Schmitt sans le politique pur sans objet, sinon un territoire abstrait, sans débat, sans public, sans problèmes... résultat : chacun comblant un manque de l'autre, mais en même temps une compatibilité impossible à produire entre eux. C'est pourtant bien la direction qui paraissait le mieux ajustée à Latour pour reprendre pied dans un monde défait. Ni démocrate, ni politique pure³⁷, c'est face à ce défi que Latour nous laisse, pour entrer dans le nouveau régime climatique. La révolution a déjà eu lieu, elle est derrière nous, c'est celle qui a définitivement rompu l'équilibre de Gaïa. Nous en sommes à tâtonner pour gérer au mieux les conséquences d'une catastrophe déjà là...

CODA : « SAUVER LES MODERNES ! »

Derrière le mot sauver, on entend celui du salut, dont les connotations sont riches, entre le religieux et le politique, entre le geste le plus présent, comme un sauvetage en mer, et l'inquiétude la moins définissable qui soit sur notre avenir, et cela est vrai que l'on y pense en termes de survie du corps ou de l'âme. Le mot tire en effet vers la religion, mais sans doute moins vers le ciel que vers la terre, dont la politique n'arrive plus à prononcer le nom, au-delà de ce qui ressemble plutôt à un « sauve-qui-peut ». Bruno avait trouvé le mot juste. Parler de salut, c'est à la fois dire son inquiétude et refuser le renoncement. Au-delà de la couleur que l'on peut lui donner, cette attitude peut être comprise et recherchée par tous, par chacun de nous comme par un collectif – je ne dirais pas indépendamment de nos convictions religieuses, morales ou politiques, c'est plutôt l'inverse : elle est comme

leur soubassement commun, comme l'appel à vivre qui pousse à les élaborer (ou non), selon les modes le plus variés. Le pragmatisme s'est confronté directement à la question, en montrant que cette attitude est performative, au moins négativement : sans la « volonté de croire », la perte est assurée. C'est l'argument constant de James (1897/1916), mais aussi la clé de l'activisme de Dewey, et si Lippmann écrit *Le Public fantôme* (1925/2008), c'est avant tout pour nous alerter sur un usage déterministe et consensuel du suffrage, qui conduirait mécaniquement au meilleur choix possible, sinon au bonheur universel. Le mot salut, enfin, renvoie bien sûr à la figure du « prophète profane », si l'on peut dire, évoquée en début de cette introduction, à condition de ne pas en user pour renvoyer un chercheur à ses lubies mystiques ou sectaires, mais pour assumer plus clairement qu'il y a un « pour quoi » de son combat et de ses recherches, à tous les sens de ce dernier mot.

Pour conclure, Latour est bien, selon moi, un auteur politique de part en part, et c'est aussi sous cet angle que l'on peut le mieux comprendre sa relation au pragmatisme, un pragmatisme en actes, même et surtout si ces actes ont été des textes de philosophe, et non des actions d'homme politique. Il l'a été au sens de James pour l'action sans garantie, de Dewey pour les problèmes publics. Quant à l'autre ligne, la ligne sombre, je crois qu'elle lui a effectivement servi d'aiguillon pour ne pas oublier l'ennemi. Non pas tant celui que l'on connaît, que l'on a déjà identifié, nommé, qui nous sert trop facilement à nous rassurer et à nous mettre nous-mêmes dans le bon camp : le capitalisme, le bourgeois, l'extrême-droite, le raciste, l'homophobie et le macho, même si tous sont loin d'être vaincus. Non, l'autre ennemi, celui qui vient, mal identifié, brisant les alliances que l'on croyait les plus sûres, parfois déguisé comme le Démon en ami idéal – comme l'aspiration à une paix acquise sans en payer le prix, la confiance en la technique et les solutions qu'elle finirait toujours par apporter, ou encore, sur un sujet plus schmittien, la délégation des décisions politiques à une instance universelle³⁸.

Quant à lui, William James ne s'était guère préoccupé explicitement de politique, sinon en se mobilisant de façon viscérale contre l'impérialisme naissant des États-Unis³⁹. Pourtant, face à cette expérience inédite que le nouveau régime climatique nous force à regarder en face, pour éviter tant le défaitisme ou la complaisance pour l'Apocalypse qu'un auto-aveuglement qui permette de continuer comme si de rien n'était en faisant confiance à des solutions techniques, je concluais volontiers, pour ma part, cette présentation du symposium sur Latour et le pragmatisme en laissant de côté le mot même de pragmatisme, trop chargé d'ambiguïté et que James lui-même n'aimait guère, au profit d'une insistance très latourienne sur les « versions » plus précises qu'il défendait : l'empirisme radical (rien que l'expérience, mais toute l'expérience), le pluralisme (un feuilleté des divers modes d'existence, chacun dépendant des autres, mais avec son accent propre), et le méliorisme (une volonté de croire « performative », qui ne garantisse rien face à la catastrophe, mais sans laquelle nous n'avons rien qui l'empêche d'advenir). William James, un grand auteur politique ? Assurément, à condition qu'un autre grand auteur s'en empare pour repenser politique aujourd'hui. Par l'écrit, Bruno Latour est bel et bien un pragmatiste, comme tout pragmatiste devrait l'être : en actes, jugé à ce qu'il fait faire, et non à une quelconque orthodoxie.

BIBLIOGRAPHIE

- AKRICH Madeleine, CALLON Michel & Bruno LATOUR (dir.) (2006), *Sociologie de la traduction : Textes fondateurs*, Paris, Presses de l'École des Mines. En ligne : <https://books.openedition.org/pressesmines/1181?lang=fr>.
- BARTHE Yannick, DE BLIC Damien, HEURTIN Jean-Philippe, LAGNEAU Éric, LEMIEUX Cyril, LINHARDT Dominique, MOREAU DE BELLAING Cédric, RÉMY Catherine & Danny TROM (2013), « Sociologie pragmatique : mode d'emploi », *Politix*, 3 (103), p. 175-204. En ligne : <https://www.cairn.info/revue-politix-2013-3-page-175.htm>.
- BLOOR David (1976/1991), *Knowledge and Social Imagery*, Chicago, The University of Chicago Press.
- BLOOR David (1999), « Anti-Latour », *Studies in History and Philosophy of Science*, 30 (1), p. 81-112, and « Reply to Bruno Latour », p. 131-136.
- BOLTANSKI Luc & Laurent THÉVENOT (1987/1991), *De la justification. Les Économies de la grandeur*, Paris, Gallimard.
- CALLON Michel (2017), *L'Emprise des marchés. Comprendre leur fonctionnement pour pouvoir les changer*, Paris, La Découverte (version américaine révisée (2021) : *Markets in the Making: Rethinking Competition, Goods, and Innovation*, trad. Olivia Custer, ed. Martha Poon).
- CALLON Michel (2023), « Travailler au quotidien avec Bruno Latour », *AOC*, 13-14 février. En ligne : <https://aoc.media/opinion/2023/02/13/travailler-au-quotidien-avec-bruno-latour-1-2/> et <https://aoc.media/opinion/2023/02/13/travailler-au-quotidien-avec-bruno-latour-2-2/>.
- CEFAÏ Daniel & Joan STAVO-DEBAUGE (2021), « Politique de James. Recension du livre d'Alexander Livingston, *Damn Great Empires! William James and the Politics of Pragmatism* (2016) », *Pragmata, Revue d'études pragmatistes*, 4, p. 718-787. En ligne : <https://revuepragmata.files.wordpress.com/2021/10/18-pragmata-4-cefai-et-stavo.pdf>.
- CERTEAU DE Michel (1975), *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (1927/2010), *Le Public et ses problèmes*, trad. Joëlle Zask, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (1929/2014), *La Quête de certitude. Une étude de la relation entre connaissance et action*, Paris, Gallimard.
- FESTI Giacomo (2023), « Introduction au recueil des textes de François Bastide publiés dans *Actes sémiotiques* », *Actes sémiotiques*, 128. En ligne : <https://www.unilim.fr/actes-semiotiques/7967>.
- GOMART Émilie & Antoine HENNION (1999), « A Sociology of Attachment : Music Amateurs, Drug Users », in John Law & John Hassard (dir.), *Actor Network Theory and After*, Oxford, Sociological Review and Blackwell, p. 220-247.
- HARTOG François (2003), *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil.

- HENNION Antoine (1993/2007), *La Passion musicale. Une sociologie de la médiation*, Paris, Métailié.
- HENNION Antoine (2007), « Those Things that Hold Us Together », *Cultural Sociology*, 1/1 (éd. Inglis David & Robin Wagner-Pacifici), p. 97-114.
- HENNION Antoine (2013), « D'une sociologie de la médiation à une pragmatique des attachements. Retour sur un parcours sociologique au sein du CSI », *Sociologies*. En ligne : <https://doi.org/10.4000/sociologies.4353>.
- HENNION Antoine (2018), « L'objet, la croyance et le sociologue. La sociologie de l'art comme œuvre à faire », *Transpositions. Musique et sciences sociales*, Hors-Série 1 (« Musique, histoire, sociétés »). En ligne : <https://doi.org/10.4000/transposition.1673>.
- HENNION Antoine (2022), « Un drôle de paroissien – sur Bruno Latour et la religion », *AOC*, 21 novembre. En ligne : <https://aoc.media/opinion/2022/11/20/un-drole-de-paroissien-sur-bruno-latour-et-la-religion/>.
- HENNION Antoine & Bruno LATOUR (1993), « Objet de science, objet d'art. Note sur les limites de l'anti-fétichisme », *Sociologie de l'Art*, 6 (« Œuvre ou objet ? »), p. 5-24.
- HENNION Antoine & Bruno LATOUR (1996), « L'art, l'aura et la technique selon Benjamin, ou comment devenir célèbre en faisant tant d'erreurs à la fois... », *Cahiers de médiologie*, 1, p. 234-241.
- JAMES William (1892/2003), *Traité de psychologie*, Paris, La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond.
- JAMES William (1897/1916), *La Volonté de croire*, trad. Loÿs Moulin, Paris, Flammarion.
- JAMES William (1907/2007), *Le Pragmatisme. Un nouveau nom pour d'anciennes manières de penser*, préf. de Stéphane Madelrieux, trad. Nathalie Ferron, Paris, Champs/Flammarion.
- JAMES William (1912/2005), *Essais d'empirisme radical*, Paris, Agone (rééd. 2007, Paris, Champs/Flammarion).
- LAPOUJADE David (1997), *William James. Empirisme et pragmatisme*, Paris, Presses universitaires de France (rééd. 2007, Paris, La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond).
- LATOUR Bruno (1984/2001), *Les Microbes : guerre et paix*, suivi de *Irréductions*, Paris, La Découverte.
- LATOUR Bruno (1991/2006), *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte.
- LATOUR Bruno (1993), « Le topofil de Boa Vista. La référence scientifique : montage photo-philosophique », in Bernard Conein, Nicolas Dodier & Laurent Thévenot (dir.), *Les Objets dans l'action. De la maison au laboratoire*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons Pratiques », 4), p. 187-216. En ligne : <https://books.openedition.org/editionsehess/9918>. (Repris dans *Petites leçons de sociologie des sciences* (2007), Paris, La Découverte, p. 171-225.)

- LATOUR Bruno (1999a), *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte.
- LATOUR Bruno (1999b), « On Recalling ANT », *Sociological Review Monograph Series*, 47, (Special Issue, « Actor Network Theory and After », éd. John Law & John Hassard), p. 15-25.
- LATOUR Bruno (1999c), « For David Bloor... and Beyond : A Reply to David Bloor's "Anti-Latour" », *Studies in History and Philosophy of Science*, 30 (1), p. 113-129.
- LATOUR Bruno (2002), « Body, Cyborgs and the Politics of Incarnation », in Sean T. Sweeney & Ian Hodder (dir.), *The Body*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 127-141.
- LATOUR Bruno (2005), « From Realpolitik to Dingpolitik or How to Make Things Public », in Bruno Latour & Peter Weibel (dir.), *Making Things Public : Atmospheres of Democracy*, Karlsruhe, Zentrum für Kunst und Medientechnologie (ZKM)/Cambridge, Mass., The MIT Press, p. 2-33.
- LATOUR Bruno (2006), *Changer de société – refaire de la sociologie*, Paris, La Découverte.
- LATOUR Bruno (2012a), *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*, Paris, La Découverte.
- LATOUR Bruno (2012b), « Biographie d'une enquête. À propos d'un livre sur les modes d'existence », *Archives de philosophie*, 75 (4), p. 549-566.
- LATOUR Bruno (2015), *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris, La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond.
- LATOUR Bruno (2017), *Où atterrir ? Comment s'orienter en politique*, Paris, La Découverte.
- LATOUR Bruno (2021), « How to Remain Human in the Wrong Space? A Comment on a Dialogue by Carl Schmitt », *Critical Inquiry*, 47 (4), p. 625-803.
- LATOUR Bruno (2022), *Cahiers d'un géopathe*, texte inédit.
- LATOUR Bruno, avec Amina SHABOU (1974), *Les Idéologies de la compétence en milieu industriel à Abidjan*, mémoire pour l'ORSTOM, Sciences humaines, série études industrielles, 9.
- LATOUR Bruno & Paolo FABRI (1977), « La rhétorique de la science », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 13 (1), p. 81-95.
- LATOUR Bruno & Steve WOOLGAR (1979/1986), *Laboratory Life : The [Social] Construction of Scientific Facts*, Princeton University Press, Princeton (trad. fr. *La Vie de laboratoire. La production des faits scientifiques* (1988), Paris, La Découverte).
- LATOUR Bruno & Françoise BASTIDE (1986), « Writing Science – Fact and Fiction », in Michel Callon, John Law & Arie Rip (dir.), *Mapping the Dynamics of Science and Technology*, Londres, Macmillan, p. 51-66.
- LATOUR Bruno & Nikolaj SCHULTZ (2022), *Mémo sur la nouvelle classe écologique. Comment faire émerger une classe écologique consciente et fière d'elle-même*, Paris, La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond.

- LIPPMANN Walter (1925/2008), *Le Public fantôme*, préf. de Bruno Latour, trad. Laurence Decréau, Paris, Demopolis.
- MADELRIEUX Stéphane (2008), *William James. L'attitude empiriste*, Paris, Presses universitaires de France.
- RABEHARISOA Vololona & Michel CALLON (1999), *Le Pouvoir des malades. L'Association française contre les myopathies et la recherche*, Paris, Presses des Mines.
- SCHMITT Carl (1963/1972), *Théorie du partisan*, Paris, Calmann-Lévy (rééd. Champs/Flammarion, 1992/2009).
- SERRES Michel (1977), *La Naissance de la physique dans le texte de Lucrèce*, Paris, Minuit.
- SIMONDON Gilbert (1958), *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier.
- STENGERS Isabelle (1996), *Cosmopolitiques*, tome premier, *La Guerre des sciences*, Paris, La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond.
- STENGERS Isabelle (2020), *Réactiver le sens commun. Lecture de Whitehead en temps de débâcle*, Paris, La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond.

NOTES

1 Michel Callon vient de publier en deux volets sur AOC un beau texte sur leur parcours commun, paru les 13-14 février 2023 : <https://aoc.media/opinion/2023/02/13/travailler-au-quotidien-avec-bruno-latour-1-2/> et <https://aoc.media/opinion/2023/02/13/travailler-au-quotidien-avec-bruno-latour-2-2/>.

2 Cf. *infra*, note 14 de l'introduction du dossier.

3 Son décès a suscité un grand nombre d'hommages et de réactions, reprenant au passage de façon plus ou moins heureuse son trajet. L'un des résumés le plus pertinents selon moi est celui de Laurent Jeanpierre, « Bruno Latour : la destitution des Modernes », in *En attendant Nadeau, Journal de la littérature, des idées et des arts*, 19/10/2022, www.en-attendant-nadeau.fr/author/laurent-jeanpierre/.

4 Sur cette influence, cf. l'article de Louis Quéré dans ce dossier.

5 Cf. *Actor-Network Theory and After*, publié en 1999 à la suite d'un colloque très mouvementé. Dans ce recueil, Latour s'est lui-même moqué avec humour du sigle, dont tous les mots étaient trompeurs, « y compris le trait d'union » : le mot acteur s'opposait à l'idée d'actant (tirée de Greimas) et d'une *agency* distribuée, le réseau suggérait un tissu homogène et non la multiplicité d'associations hétérogènes, l'ANT n'était pas une théorie mais une méthode pour

aborder un terrain. Et la traduction en français, qui aurait dû mettre l'adjectif après le nom, redoublait l'équivoque : *Actor-Network* aurait dû être traduit par « Réseau-Acteur ». Le jeu de mot sur la fourmi était cher payé sur le plan de la rigueur, mais, même et surtout polémique, il a payé côté célébrité...

6 C'est ce dont parle Latour dans le texte que j'ai mis en exergue, à propos des enquêtes « Où atterrir ? » faites en région.

7 Il commente ainsi, dans la préface de *Le Pragmatisme* (1907/2007 : 54), la fameuse sixième leçon : « Conception pragmatiste de la vérité ». James y développe sa thèse sur la « véri-*fiction* » : « La vérité vient à l'idée. Celle-ci devient vraie, les événements *la rendent vraie*. » (*Ibid.* : 226).

8 Après avoir supprimé « social » dans la réédition anglaise, le titre français, en 1988, dit « production des faits scientifiques », et non plus « construction sociale ».

9 Tenons-nous notre puissance de la raison du plus fort, ou de la force de la raison, c'est le paradoxe dualiste indécidable de la critique infinie des « modernes » par eux-mêmes.

10 Le GSPM, qui avait lancé le label « sociologie pragmatique » (l'adjectif, qui venait en fait de la pragmatique de l'énonciation, avait alors surtout

servi à se démarquer de la sociologie critique de Pierre Bourdieu), puis le LIER qui en est issu, un centre dont les membres avaient écrit, en 2013, un « mode d'emploi » pour une sociologie pragmatique et ont vite admis leur peu de liens au pragmatisme historique des fondateurs, et plutôt parlé d'une « sociologie des épreuves ». Sur ce parcours, cf. Hennion (2013).

11 Au contraire, dès qu'il s'agissait de parler sociologie, Karsenti a ressenti combien Latour ne l'écoutait plus : définitivement mis dans la peau de Durkheim, Latour jouant le rôle de Gabriel Tarde (comme ils l'ont effectivement fait à Cerisy en juin 2007 : www.ccic-cerisy.asso.fr/latour07.html#Theatre), il était réduit au rôle de mannequin-cible sur qui charger dans un tournoi ! Tarde était sans doute le seul sociologue que Latour ait vraiment respecté, tout en pleurant sa défaite.

12 L'expression était tirée d'Algirdas Greimas et de la longue fréquentation de Latour avec Françoise Bastide, avant la mort précoce de celle-ci en 1987. Le premier article de Latour, paru dans *Actes de la recherche*, avait été co-écrit avec Paolo Fabbri (1975). Mais Latour a très vite précisé qu'autant la notion d'actant lui était précieuse, autant la sémiotique lui semblait un outil incapable de rendre compte de « la chaîne de transformations qu'implique la pratique expérimentale : "Cette expérience n'est pas encore intégrée dans le cadre de la sémiotique et, pour le dire de manière provocante, je

pense que la sémiotique est très mal équipée pour traiter cette question de la chaîne référentielle (Latour, 2011 : 7)" ». Cette remarque est tirée d'un bel hommage rendu à Françoise Bastide par Giacomo Festi à l'occasion de la reprise des textes qu'elle a publiés dans *Actes sémiotiques* (n° 128, 2023, www.unilim.fr/actes-semiotiques/7967). Comme il le dit clairement ici, Latour n'a pas été plus sémiologue que sociologue – un point que Louis Quéré va discuter. Si ces « régimes », et donc ensuite les modes d'existence, viennent bien de la sémiotique, c'est pour les extraire du seul langage et reformuler une conception moins passive des choses, celles-là même auxquelles le pragmatisme de James redonnait justement une étrange capacité à « se faire ». Cela confirme l'idée qu'il recherchait un feuilleté pluraliste respectant des réalités plurielles mais connectées, une idée en effet très jamesienne sans qu'il le sache encore...

13 Leur étroite collaboration s'est d'ailleurs distendue vers la fin des années 1980, lorsque l'un a accentué son intérêt pour les organisations réflexives (sur le cas de l'AFM, l'Association française contre les myopathies, Rabeharisoa & Callon 1999) et la construction des marchés (Callon, 2017/2021), et l'autre a voulu étendre leurs analyses à d'autres domaines que la science et les techniques, d'abord au droit, à l'art, à la religion, et bientôt au climat. C'est aussi vers 1985 que Latour a commencé son long dialogue avec Isabelle Stengers.

14 Il y a bien dans ce projet un écho des « cités » de Luc Boltanski et Laurent Thévenot (1987), un travail portant lui aussi sur la pertinence de ce qui fait une différence en situation. Il serait intéressant de mettre en regard cités et modes d'existence : effort analytique, vertical, allant de bas en haut, pour définir une structure cohérente de cités ; effort pluraliste, horizontal, décrivant un feuilleté toujours à réarticuler de couches de réalité interdépendantes, pour définir les modes ? Mais Latour ne cherche plus à fournir la « grammaire » d'un monde pluriel, il déploie l'ontologie pluraliste d'un monde défait, se demandant comment le sauver.

15 Latour a effectivement mobilisé plusieurs chercheurs pour créer un site où chacun puisse prolonger l'enquête et faire ses propositions, ensuite discutées par le collectif (modesofexistence.org/#the-project/).

16 C'est ce que lui offrait déjà le CSI. Loin d'être le maître à penser du centre, comme cela se passe souvent avec les *big names*, Bruno me disait qu'il ne craignait rien plus que la discussion de ses écrits au CSI : il savait qu'on ne lui passerait pas une virgule ou un raccourci trop rapide... mais c'est ce qu'il a toujours recherché, et qu'il a aimé aussi chez Stengers : les disciples disciplinés n'apportent rien.

17 Parmi ses favoris, il y a peu de sociologues, alors que pour nous, au CSI, Erving Goffman et Isaac Joseph

avaient été nos initiateurs : pour lui, c'était plutôt des anthropologues précurseurs sur le climat comme René Dumont, ou, sur la technique, André Leroi-Gourhan et André-Georges Haudricourt.

18 Merci à Madeleine Akrich de m'avoir signalé ce qu'il écrit en mars 1998 à propos de l'empirisme radical, en note à la fin de « Jusqu'où faut-il mener l'histoire des découvertes scientifiques ? », l'une de ses *Chroniques d'un amateur de sciences* : « L'expression est de William James dans *Essays in Radical Empiricism* (1912). Un éblouissant petit livre de David Lapoujade, *William James. Empirisme et pragmatisme* (1997), contribue de façon décisive à réhabiliter la pensée de ce penseur majeur dont les successeurs avaient à tort dilapidé l'héritage. » Ce n'est pas un hasard si c'est justement la chronique qui, intitulée « Ramsès II, tombé malade 3 000 ans après sa mort », pose en termes très jamesiens le problème du présent, à propos du pharaon mort « de la tuberculose », pourtant « inconnue » en son temps. Je reviens plus bas à propos de Certeau sur ce « présentisme », très différent de sa version critique relevant la part d'arbitraire d'un passé historique invoqué pour penser, ou panser, les « obsessions » de notre présent (Hartog, 2002).

19 Cela fait penser à la remarque sarcastique de James sur la philosophie académique, qui « ressasse simplement des choses écrites par des professeurs à l'esprit

poussiéreux sur ce que d'autres professeurs ont pensé avant eux » (James, 1907/2007 : 179).

20 Machiavel-Hobbes-Lippmann-Schmitt, je reviendrai sur cette sorte de ligne de contrepoint plus sombre chez Latour (il avait été aussi un fan de Nietzsche, dans sa jeunesse). Outre sa ferveur pour Spinoza et Leibniz, celle ligne a toujours accompagné comme une basse fondamentale moins visible, mais fondatrice, celle de la voix principale, Tarde-James-Whitehead-Souriau... Sur ce point, voir dans ce dossier la contribution de Brice Laurent, qui parle de « conflits constitutionnels », et la proposition politique radicale de Noortje Marres.

21 Latour, « Si l'on parlait un peu politique ? », *Politix*, 58, 2002 : 143-166, n. 7.

22 Il est d'ailleurs facile, comme pour Whitehead, de lire là les traces des discussions serrées qu'il a eues avec ce que j'ai appelé le clan des Belges : Isabelle Stengers, Didier Debaise et les membres du GECO (Groupe d'études constructivistes), ou encore Vinciane Despret.

23 *Body and Society*, 10 (2-3), 1999 : 206.

24 In *Essais d'empirisme radical*, 2005 : 126 (trad. modif., orig. : « *Our body itself is the palmary instance of the ambiguous* », *Essays in Radical Empiricism*, 1912 : 153). Vu mes travaux sur la musique, qui ont permis de nombreux échanges entre nous pour comparer le statut des médiations en

art et de la traduction en science, je ne résiste pas au plaisir de signaler cette autre citation de James par Latour, à la suite d'une mention plus inattendue de sa part sur le rôle de la dominante en musique (« Pratiques cosmopolitiques du droit », *Cosmopolitiques*, 8, 2004 : 40) : « Une telle approche, assez inhabituelle, je le reconnais, revient à donner un fondement empirique à l'intuition foudroyante de William James : "Nous devrions parler d'un sentiment de *et*, d'un sentiment de *si*, d'un sentiment de *mais*, et d'un sentiment de *par*, aussi spontanément que nous parlons d'un sentiment de bleu ou de froid" (James, *Traité de psychologie*, 1892/2003 : 118). » La philosophie se joue sur les prépositions, comme les clés en musique – même si, à vrai dire, la sentence a techniquement plus de pertinence en philosophie qu'à propos de l'accord de dominante qui gouverne le système tonal, reste qu'en matière de musique, l'idée que l'envoi « vers » une note compte plus que la note elle-même est très juste et suggestive... Je conclusais sur ce mode à propos du dernier choral écrit par Bach, dans *La Passion musicale* (1993/2007 : 338).

25 La querelle dite de la musique baroque, dans les années 1970-1980, mêlant goûts, technique et histoire, m'avait permis de montrer que rien n'est plus moderne que le retour au passé. Si cette musique était jouée – très bien – « comme on jouait à l'époque », c'est bien dans la nôtre qu'elle était aimée et vendue : un « monde de la musique » désormais

autonome, centré sur l'amateur et gouverné par l'enregistrement, aussi distant que possible de celui des XVII^e et XVIII^e siècles, mais qui pouvait d'autant plus en apprécier les charmes (Hennion, 1993/2007).

26 La musique aide à saisir par les sens combien la répétition à la Péguy n'a rien d'un rabâchage, et aussi que le fait qu'elle se transmette par une partition n'implique pas qu'elle ne soit que du texte, mais qu'une partie d'elle se transmet dans le temps et l'espace : vous avez dit « mobiles immuables » ? Le contraste entre science et musique nous a beaucoup servi, au moment où nous discutons d'inscriptions, de traduction et de médiation (Hennion, 2013), moins pour appliquer la sémiotique que pour la généraliser, et étendre la puissance de ses propositions au-delà de leur seule application aux textes.

27 Disons, sans les dévaloriser, des livres comme *La Culture au pluriel* (1974), *L'Ordinaire de la communication* (1983), ou même *L'Invention du quotidien* (1980), par rapport à *L'Écriture de l'histoire* (1975) ou *La Fable mystique* (1982).

28 Il l'a d'ailleurs éprouvé en direct, lorsque dans l'autre sens les hommes politiques l'ont contacté : les relations se sont toujours assez mal passées, avec Yannick Jadot, avec Anne Hidalgo, avec Emmanuel Macron, avec d'autres. Beaucoup ont voulu le mettre dans leur poche, mais conseiller du prince, c'était une tout autre position.

29 Ces sympathiques [MOD] mis entre crochets, ésotériques mais efficaces pour interroger leur portée, sont aussi la preuve qu'il s'agit d'une œuvre à faire, à condition qu'elle échappe à son maître : on voit mal d'autres auteurs les mobiliser sans avoir l'impression de frankensteiniser leur langue, ou pis, de paraître appartenir à une secte !

30 Je plaide pour ma chapelle, j'ai moi-même longtemps travaillé sur cette notion à partir des pratiques amateurs (Gomart & Hennion, 1999 ; Hennion, 1993/2007), et elle nous a fait beaucoup discuter ensemble (Hennion & Latour, 1993, 1996). Quant à elle, Isabelle Stengers relève aussi dans son texte la prudence excessive de Latour lorsqu'il aborde l'économie à partir de ces trois modes, sans nommer le capitalisme.

31 Bien au-delà du [POL] de l'*Enquête*, le mot politique est omniprésent dans les titres d'écrits de Latour : il serait plus court de faire la liste de ceux où il n'est pas. Nombre des concepts qu'il a mobilisés y renvoient aussi : « géopolitique », « cosmopolitiques », « parlement des choses », atmosphères de la politique...

32 Latour a repris sur le tard avec Nicolas Schultz (2022) la façon dont Norbert Elias redéfinissait les classes sociales, insistant sur la « fierté » qu'un combat donne, et qui lui permet d'entraîner les autres classes. Le double geste de certains écologistes, brandir d'une main la science et les chiffres incontestables,

de l'autre la peur et la culpabilisation, l'a fait vite se démarquer d'eux, tout en soutenant leur combat.

33 Les deux derniers textes du symposium, ceux de Brice Laurent et de Noortje Marres, interrogent directement le sens et la possibilité d'une politique d'après le basculement climatique.

34 Les années 2017-2021 de la présidence Trump.

35 Ce symposium se conclut précisément avec un important dossier spécial sur la *Dingpolitik* : c'est le titre de l'introduction de Latour à son exposition « Making Things Public » de 2005 à Karlsruhe, que Daniel Cefaï a traduite, et qu'il discute ensuite en profondeur.

36 Voir son long commentaire sur l'étonnant dialogue inventé par Schmitt entre un savant, un manager et un historien (Latour, 2021). Il trouvait sidérante la capacité prédictive de la *Théorie du partisan* (1963/1972), décrivant non seulement la nouvelle forme des guerres post-coloniales, mais les raisons de l'impuissance de la diplomatie actuelle.

37 On peut penser que c'est cette opposition qui est première, et sa projection sur le contraste Dewey-Schmitt seconde. Il en va de même à propos des auteurs pragmatistes : si j'ai plaisanté avec le trio du bon, de la brute et du truand, c'est sans doute que, dans ses propres textes,

Latour s'est plus servi de ce trio pour incarner ses dilemmes qu'en lecteur scrupuleux des leurs. Car sur le fond, pourquoi ne pas voir Lippmann, le digne élève de James, en libéral très malin, provocateur et un peu anarchiste plutôt qu'en pessimiste, et ce critique de l'irréalisme des élections en réformiste ? Quant à Dewey, s'il défend bien un mode démocratique de faire société, ce réformateur suractif semble souvent tout aussi inquiet que James. Le contraste entre eux tient sans doute plus à des styles très différents, la plume acérée de James sachant constamment faire sentir le tragique : comme un clignotant rouge, elle place sans cesse le lecteur sur le fil du rasoir, au lieu de vouloir l'éduquer.

38 Dans *Face à Gaïa* (Latour, 2015, 7^e conférence : 186), il accuse les climatosceptiques d'être « sinon des criminels, en tout cas, nos ennemis ». Et, en août 2022, dans les *Cahiers d'un géopathe* mis en exergue de cette introduction, il écrit « Voilà ce qui se passe quand on n'est plus capable de mener la vraie guerre en désignant l'ennemi : on doit se contenter de "guerres culturelles" – *cultural wars* dans l'original. Une guerre de symptômes ! »

39 Voir la recension du livre d'Alexander Livingston, *Damn Great Empires! William James and the Politics of Pragmatism* (2016) dans *Pragmata* (Cefaï & Stavo-Debaugé, 2021).

I. LATOUR
HERMÉNEUTE
ET PROPHÈTE,
SOCIOLOGUE ET
PHILOSOPHE ?

LA MATRICE HERMÉNEUTIQUE DE L'ANTHROPOLOGIE DE BRUNO LATOUR

Louis Quéré

« Pour comprendre mes idées vous devez d'abord comprendre que j'ai eu une formation en philosophie et en exégèse biblique » (Bruno Latour)

À l'époque de la parution de *La Vie de laboratoire* puis de *La Science en action*, je m'intéressais de près au programme de recherche, lancé au début des années 1970, par Harold Garfinkel et ses élèves (Mike Lynch, Eric Livingston et d'autres) sur le travail scientifique en laboratoire (cf. Garfinkel, Lynch & Livingston, 1981; Lynch, Livingston & Garfinkel, 1983; Lynch, 1993). C'est dans ce cadre que j'ai lu les premiers ouvrages de Bruno Latour¹. Le plus souvent, j'ai adopté le point de vue des ethnométhodologues et fait spontanément miennes certaines de leurs perplexités et de leurs critiques (cf. Quéré, 1989)². Plus tard, la lecture de son article de 1994, « Une sociologie sans objet? Note théorique sur l'interobjectivité », a ravivé mon intérêt pour l'approche de l'« anthropologue métaphysicien » français, car je me reconnais assez bien dans son injonction à inclure les objets et leur « agentivité » dans l'analyse de l'action. Je regrettais seulement qu'il ne fasse jamais référence aux écrits de George Herbert Mead sur les objets, et plus particulièrement sur « la chose physique » (cf. Mead, 2014).

Mike Lynch a estimé qu'en considérant le travail scientifique comme une activité littéraire et interprétative, et les faits scientifiques comme construits, diffusés et évalués sous la forme d'énoncés écrits, à la fois mobiles et immuables (« Un fait n'est rien d'autre qu'un énoncé démodalisé, sans trace d'auteur »)³, Latour et Woolgar cédaient à une forme de « textisme » :

Tels qu'ils les décrivent, les projets collaboratifs, les ressources textuelles et matérielles, et les luttes pour acquérir un « crédit »

symbolique dans les champs scientifiques étaient tous dirigés vers la transformation d'« assertions (*statements*) » en faits tenus pour allant de soi. C'est comme si le travail de laboratoire était d'abord consacré à la confection et au re-façonnement d'« assertions », et que ce que faisait chacun d'eux était un produit secondaire d'opérations directes sur ses composantes formelles. (Lynch, 1993 : 99)

À l'époque je n'avais pas perçu l'origine de ce « textisme » chez Latour, et encore moins soupçonné qu'il y avait un véritable métaphysicien derrière l'anthropologue des sciences. C'est bien plus tard, en lisant l'article de l'historien des sciences allemand Henning Schmidgen, intitulé « The Materiality of Things » (2012), que j'ai compris que l'on pouvait le rapporter à l'empreinte de l'herméneutique théologique et de l'exégèse biblique sur le projet intellectuel de Latour. Celui-ci l'a lui-même maintes fois reconnu : ce sont la lecture – sous l'impulsion d'un de ses professeurs de philosophie à l'Université de Dijon, André Malet, prêtre catholique converti au protestantisme et traducteur de Rudolf Bultmann (1884-1976) – de l'œuvre de l'éminent exégète protestant, avocat de la « démythologisation » des textes bibliques (leur interprétation doit se faire dans les mêmes conditions que celles de toute autre littérature), et la découverte de son exégèse radicale, qui lui ont fait découvrir une méthode générale d'enquête en anthropologie et en philosophie. Ce fut en partie l'objet de sa thèse, préparée sous la direction du philosophe catholique Claude Bruaire, et soutenue en 1975. Elle était intitulée *Exégèse et ontologie. Une analyse des textes de résurrection*.

BULTMANN-PÉGUY : UN ASSEMBLAGE INSOLITE

Interprétant la « démythologisation » de Bultmann à travers les lunettes de Charles Péguy, Latour considérait que la bonne manière de « démythologiser » le texte évangélique était de considérer toute la tradition chrétienne « comme une série de mouvements », de déplacements déformants, ou comme « une chaîne d'inventions » :

«Ma compréhension de Bultmann fut que c'est seulement dans une longue chaîne d'inventions continues que résident les conditions de vérité de l'Évangile.» (Latour, 2010b : 600). Ou encore : «Je me suis rendu compte que les croyances religieuses ne peuvent jamais être détachées de la trajectoire complexe d'interprétations, de réécritures, d'inventions, de reprises, de fabrications, de formation d'un canon [des Écritures] et d'incorporations institutionnelles, qui permet à des énoncés d'acquérir un sens.» (Latour, 2016 : 466).

Malgré l'infidélité qu'il revendique à l'égard de la perspective de l'exégète et théologien protestant, et l'inversion qu'il prétend en avoir faite⁴, Latour reconnaît une dette cruciale envers lui. Il lui a, dit-il, donné une méthode, mais par l'entremise de Péguy :

Il est possible que j'aie mal interprété ce que Bultmann essayait de faire. Mais cela n'a pas d'importance, parce que ce que j'ai retenu de lui c'est une méthode, ou plus précisément, une méthode exégétique. C'est ce que j'ai continué à faire depuis, c'est-à-dire, j'ai pratiqué l'exégèse dans le domaine de la science, dans celui de la technologie, maintenant dans celui de la religion, ainsi que dans d'autres domaines. Et tout cela vient de Péguy. (Latour, 2014)

C'est cette méthode exégétique, conçue pour l'interprétation des textes bibliques, que Latour dit avoir appliquée à toutes ses enquêtes. C'est elle qui l'a amené à se focaliser sur le rôle des médiations dans l'accès à la vérité, non seulement en religion, mais aussi en science. Avec cette méthode, il a rendu compte de la production de l'objectivité scientifique, de la technique, ou encore du droit, de la religion, de la psychiatrie, de la politique, etc., c'est-à-dire en termes de chaînes de transmission et de traduction d'énoncés, de reprises inventives ou de séries de transformations, d'altérations et de détournements : «En un sens, j'ai extrait le poison de Bultmann et fait de son acide critique la meilleure preuve que nous ayons de la possibilité d'accéder à la vérité (notamment à la vérité religieuse) à travers un très grand

nombre de médiations pourvu que chaque lien renouvelle le message “de la bonne façon”. » (Latour, 2010b : 600).

À vrai dire, Latour ne présente pas vraiment la méthode de Bultmann, si bien que l'on ne sait pas à quel aspect de l'œuvre très riche de l'exégète allemand il se réfère. Ce qui est cependant étonnant, c'est la dernière phrase de la citation précédente : il doit finalement plus sa méthode à Péguy qu'à Bultmann. Il est possible que Latour ait surtout lu le livre de Bultmann, *Histoire de la tradition synoptique*, paru en 1921, et traduit en 1973 par son mentor André Malet, et qui présente la méthode bultmannienne d'exégèse des évangiles synoptiques (ceux de Mathieu, Marc et Luc), conduite selon les principes de la « critique des formes » : il s'agit de suivre la tradition-transmission à travers l'histoire de ses formes⁵. Les livres du Nouveau Testament sont en effet formés de couches successives. Après Jésus de Nazareth lui-même, il y a eu le christianisme judéo-chrétien, le christianisme hellénistique antérieur et extérieur à Paul, le paulinisme, le johanisme et le passage à l'Église du Second siècle. De l'un à l'autre, il y a bien eu le genre de transformation relevé par Latour, et c'est à travers ces déplacements que la teneur de sens du message originel a été conservée.

Bultmann insistait sur le caractère oral initial de la transmission du message chrétien, et ne voyait pas de discontinuité entre l'oral et l'écrit, au motif notamment que la fixation de la tradition dans des écrits n'était pas, à cette époque, un processus à proprement parler littéraire. Ce qui a été fortement contesté par la recherche biblique postérieure. Par ailleurs, pour Bultmann, les Évangiles synoptiques sont les produits d'une communauté chrétienne, et adressés à cette communauté ; ils sont, par nature, collectifs. Dans le même esprit, il conçoit la tradition-transmission comme réalisée collectivement et de façon anonyme, sans prise en compte des convictions et de la mémoire des auteurs spécifiques.

Comme l'a expliqué Paul Ricoeur, Bultmann a parlé tour à tour en homme de science (exégète), en philosophe heideggérien, et en prédicateur (de style paulinien-luthérien) faisant entendre le message de l'Évangile. La démythologisation qu'il a préconisée consiste à enlever son enveloppe mythologique au message évangélique, pour en libérer le sens véritable, qui est de parler de l'événement christique, notamment à le débarrasser des représentations mythologiques de l'univers qui y figurent (par exemple, la représentation « d'un monde étagé entre ciel, terre, enfer », ou divisé entre « des êtres célestes venant de là-haut ici-bas et retournant d'ici-bas là-haut » (Ricoeur, 1969 : 381). À ce plan scientifique s'ajoutent deux autres plans, l'un philosophique, l'autre relevant d'une décision de foi. Du point de vue philosophique, il faut, aux yeux de Bultmann, comprendre ce que fait le mythe, lui reconnaître une signification non mythologique, à savoir exprimer la compréhension que l'homme a de soi « par rapport au fondement et à la limite de son existence » (*ibid.* : 383) ; à travers le mythe l'homme opère une mainmise sur son origine et sa fin. De ce fait, le mythe est bien plus que la projection de la puissance humaine dans un au-delà fictif. Il n'est donc pas à éliminer. Du point de vue du croyant, le mouvement de la démythologisation, qui détache le message évangélique de la mythologie cosmique, est amorcé par l'annonce originelle du message chrétien. C'est le « kérygme »⁶ lui-même qui est à l'origine de la démythologisation. Celle-ci est exigée par la foi elle-même. Les acteurs principaux, selon Bultmann, en sont Saint Paul et Saint Jean.

Maintenant, pourquoi avoir lu Bultmann à travers Péguy et avoir inversé sa perspective ? Commençons par noter que Latour a une définition idiosyncrasique de ce qu'est un texte : c'est la transmission, quel que soit le mode de communication choisi, d'un événement ou d'une expérience originel. Cette transmission n'est pas une copie de l'original, mais une « reprise », c'est-à-dire une répétition qui introduit une différence, ou encore « une torsion dans un mouvement d'accumulation ». Chaque nouveau lecteur du texte est invité à produire ce genre de répétition différenciante ; la réception du texte est une sorte de

réécriture ; en réécrivant le texte, le lecteur devient un médiateur de plus du sens de l'expérience ou de l'événement originel.

Latour élabore son concept de « reprise » en référence à l'usage que fait Péguy de la répétition comme outil stylistique, ainsi qu'à sa problématique de l'histoire et de la mémoire : « La répétition est la machine de guerre inventée par Péguy contre la ritournelle et le rabâchage », écrivait Latour dans sa thèse (cité *in* Howles, 2018 : 231). Pour ce qui est de l'histoire, Péguy critiquait la conception qu'en avaient les promoteurs de l'historiographie comme science, ainsi que leurs méthodes prétendument scientifiques. Leur démarche consiste, à ses yeux, à faire prévaloir le « tout fait » sur le « se faisant », le « devenu » sur le « devenir », et finalement, à adopter le point de vue de Dieu sur l'histoire, en se concevant comme les interprètes autorisés de ce qui s'est réellement passé. Pour Péguy, et pour Latour, ce n'était là qu'une nouvelle forme de religiosité. À cette posture de l'historien scientifique, Péguy opposait celle qui consiste à entrer dans l'histoire, à s'y insérer par un acte de répétition différenciante.

Quant à la mémoire, Péguy l'opposait à l'histoire : alors que l'histoire cherche à reproduire l'événement passé, la mémoire consiste à rester dans l'événement, et à en effectuer la reprise vivante. Cette compréhension de l'histoire et de la mémoire était sans doute liée à son appropriation de la doctrine chrétienne de l'incarnation. La « reprise » est en effet un geste fondamentalement chrétien, qui est notamment au cœur de la liturgie. La célébration liturgique des événements de la vie du Christ est une forme de « reprise ». Pour Péguy et Latour, la « reprise » permet une conception du présent comme étant ouvert à de nouvelles émergences.

Cette problématique de la reprise créatrice ne fait cependant pas bon ménage avec ce que l'on peut appeler l'objectivisme de Bultmann (Ricoeur, 1969). Pour celui-ci, la « reprise », qui, en herméneutique, s'appelle « application » – l'application fait « partie intégrante du processus herméneutique au même titre que la compréhension et

l'interprétation. [...] Comprendre c'est toujours appliquer. » (Gadamer, 1960/1996 : 330-311) –, ne peut pas être une création entièrement libre, une pure invention ; elle ne peut pas relever uniquement d'une décision existentielle, d'une appropriation personnelle toute subjective, et les altérations peuvent être des incompréhensions, des contre-sens ou des non-sens dommageables. Il y a bien une reprise du sens du texte par le lecteur en situation, une application à son existence dans l'histoire, mais, du point de vue de Bultmann, elles se font sous la prééminence absolue du texte. L'exégète est soumis au sens exprimé dans le texte ; il est contraint par sa « teneur de sens », car il y a une objectivité du texte et de son sens. C'est la condition pour que le texte puisse dire quelque chose. Dans les termes de Paul Ricœur (1969 : 382-383), « l'exégète n'est pas son maître ; ce qu'il veut comprendre c'est ce que dit le texte ; la tâche de comprendre est donc réglée par ce dont il s'agit dans le texte lui-même. L'herméneutique chrétienne est mue par l'annonce dont il est question dans le texte ; comprendre, c'est se soumettre à ce que veut et veut dire l'objet. [...] C'est l'essence du sens qui vient à expression dans le texte. » Le sens du texte fait face au lecteur ; il n'est pas du tout à sa disposition.

Latour n'était sans doute pas disposé à reconnaître que « l'exégète n'est pas son maître » et doit se soumettre à ce que veut dire un texte. À ses yeux, admettre cela c'est attribuer indûment une immobilité et une transcendance au texte et reconduire une conception inacceptable de l'objectivité. Il accordait plus de valeur aux altérations et inventions successives inhérentes à la « reprise » interprétative, inventive et créatrice, qu'à la tâche de comprendre exactement ce que disent les textes (une attitude que l'on retrouve souvent dans sa propre manière de lire les textes).

Le Bultmann de Latour est en fait un Bultmann post-modernisé à l'aide de Péguy. Il s'agit désormais de faire procéder l'existence et la vérité de toute chose d'un mouvement, d'une trajectoire ou d'une chaîne de transformations-déformations, ce qui est une idée tout à fait étrangère à l'herméneutique théologique de Bultmann :

Entre ses mains [celles de Malet] lustrées comme du parchemin, le texte biblique devenait enfin compréhensible parce qu'il se découvrait comme un long processus de transformations, inventions, gloses, rationalisations diverses, dont l'ensemble dessinait une nappe d'interprétations qui rejouaient, c'est là le point essentiel, chacune à sa manière, la question de la fidélité ou de la trahison : invention fidèle ou invention mensongère, rabâchage impie ou stupéfiante redécouverte ? [...] Parce qu'ils échappaient à une forme inexplicable de transcendance et d'immobilité, parce qu'ils devenaient localisés, historiques, situés, artificiels, oui, inventés et constamment réinventés, en se reposant à chaque passage de relais la question de leur véracité, ces textes devenaient enfin actifs et proches. [...] Étrangement, à mes yeux, la déconstruction systématique par l'exégèse de toutes les certitudes dogmatiques, loin d'affaiblir la valeur de vérité que les gloses successives ne cessaient de rejouer, permettait enfin de poser la question de la vérité religieuse. [...] Plus une nappe de textes est interprétée, transformée, artificielle, reprise, recousue, rejouée et ravaudée chaque fois différemment, plus elle a de chance de manifester la vérité qui est en elle – à condition [...] que l'on sache la distinguer d'un autre mode de vérité, l'information pure et parfaite. (Latour, 2012b : 550-551)

Pour clore cette incursion dans le soubassement herméneutique de la démarche de Latour, on peut noter qu'il n'est pas non plus absent de son enquête métaphysique sur les modes d'existence (Latour, 2012a), définis à la fois comme des modes d'être et des régimes de véridiction. Cette problématique m'a été familière à l'époque où je me suis intéressé, dans les années 1980, dans le sillage de Jürgen Habermas, à l'herméneutique philosophique de Hans-Georg Gadamer. En effet, dans *Vérité et méthode* (1960/1996), Gadamer s'est appliqué à montrer, à travers l'analyse de l'expérience de l'art, qu'il y a plusieurs régimes de véridiction et d'accès à la vérité, et que celui prévalant dans les sciences exactes n'est ni le seul ni le principal. Il a aussi poursuivi l'entreprise heideggérienne de nouvel éveil « de la

question de l'être » et d'ontologisation de l'herméneutique. On pourrait dire qu'en ravivant « la science de l'être en tant qu'être », en pluralisant les êtres, en multipliant les ontologies, en identifiant les modes d'existence à des régimes de vérité, Latour a reproduit à grande échelle le geste de cette herméneutique philosophique, tout en le déplaçant substantiellement.

Il a aussi largement étendu sa problématique de l'interprétation-transmission-traduction des textes dans une tradition. Mais Latour ne semble pas avoir lu Gadamer. Gadamer a en effet soutenu que « l'expérience herméneutique a affaire à la tradition » (1960/1996 : 381), au sens littéral de transmission, et que la réflexion herméneutique devait spécifier « le mode d'être de la tradition ». Il me semble que c'est bien de cette façon que Latour conçoit la tâche herméneutique, mais il lui donne un tour constructiviste inédit. La tradition-transmission soumet les textes à une trajectoire complexe, certes faite d'interprétations et de traductions, mais aussi d'inventions, d'altérations, de transformations, de détournements, de déplacements, de trahisons, de torsions, d'enrôlements, etc. Ce sont toutes ces opérations médiatrices que l'on retrouve dans l'analyse par Latour des modes d'existence, y compris de celui des êtres techniques – à la limite on pourrait dire que Latour fait de l'herméneutique, en tant qu'elle a affaire à la « tradition », mais d'une herméneutique débarrassée de la transcendance ou de l'objectivité du texte et de son sens, la forme de la science, de la technique, du droit, etc. !

Il ne me semble donc pas faux d'attribuer à Latour un « textisme » ou un « textualisme » hérité de l'herméneutique théologique, ou de penser qu'il applique le paradigme de l'interprétation des textes et de la traduction à presque tout, y compris à l'enquête de terrain (« Je considère que la meilleure formation au terrain, c'est la lecture attentive des textes [...]. L'analyse des terrains et l'analyse des textes se ressemblent. » Latour *in* Godmer, Smadja & Latour, 2012). Mais son textualisme opère en fait une sérieuse torsion de celui de l'herméneutique théologique.

Cependant, les choses sont encore plus compliquées. Latour est un virtuose des assemblages composites. Ainsi, tout en reconnaissant avoir puisé son inspiration de départ dans l'exégèse critique de Bultmann, lue à travers Péguy, assimilé le meilleur de la sorte de phénoménologie sociale de Garfinkel, et nourri, par ailleurs, pour remédier à ce qui lui paraissait des limites dans l'ethnométhodologie, une passion pour la sémiotique narrative de Greimas (sous la conduite de Paolo Fabbri et, plus tard, de Françoise Bastide), Latour s'est souvent présenté comme « un philosophe pragmatiste »⁷. Les deux auteurs pragmatistes auxquels il a fait régulièrement référence sont William James et John Dewey. Ce qu'il révère chez le premier ce sont son « autre métaphysique », son pluralisme ontologique (son « plurivers » dans lequel coexistent plusieurs modes d'existence, chacun avec sa tonalité propre, et qu'il faut vider de la Nature, de la matière, du langage, de la société, du symbolique, de Dieu, etc.), sa doctrine du caractère sensible des relations, sa problématique des séries de médiations et sa théorie de l'expérience (dont il tend cependant à faire une lecture métaphysique dans le sillage de David Lapoujade, Gilles Deleuze et Isabelle Stengers – cf. Madelrieux, 2016). Ce qu'il reprend du second c'est principalement sa conception du public telle que présentée dans *Le Public et ses problèmes* (*Expérience et nature, Reconstruction en philosophie et Logique : Théorie de l'enquête* figurent aussi parfois dans ses bibliographies, sans qu'il soit toujours facile de saisir ce qu'il en a retenu). Par contre, il ne semble pas s'être intéressé à l'anthropologie du moderne esquissée par Dewey. Pourtant, celui-ci a soutenu bien avant Latour (notamment au début des années 1940) que « nous n'avons jamais été modernes » (du moins en philosophie, où a persisté l'héritage métaphysique des philosophies grecques et romaines et de la théologie médiévale)⁸. Il ne semble pas non plus avoir entrevu le potentiel offert par la philosophie du vivant et la psychologie fonctionnelle des pragmatistes, ou encore par une partie de la sociologie de Chicago, pour étayer sa pensée écologique.

LATOUR A-T-IL MANQUÉ LA MATÉRIALITÉ ET L'ÉCOLOGIE DU FAIT DE SON TEXTUALISME ?

DES OBJETS SANS MATÉRIALITÉ ?

Dans son article, Schmidgen expliquait que les objets de Latour, de même que ses agencements, ses assemblages de composants hétérogènes, ses associations et ses flux de circulation, manquent finalement de matérialité : « Chez Latour, les choses de la science restent légères et transcendantes. » (Schmidgen, 2012 : 8). Par exemple, les objets ne sont jamais pris en considération comme objets matériels, mais comme objets littéraires ou êtres de discours. Aux yeux de l'historien allemand, c'est l'application du paradigme de l'exégèse biblique à l'étude de « la science en action » qui explique que Latour se soit dès le départ focalisé sur les différences d'inscription, sur les techniques de représentation (textes, images, schémas, diagrammes, cartes, etc.) et sur les technologies intellectuelles :

[Dans *La Vie de laboratoire*] le travail de laboratoire est d'abord et avant tout un travail continu sur et avec des textes, travail à travers lequel les différents types d'énoncés sont convertis en faits et non-faits. [...] Le laboratoire, en tant que totalité, est une institution dont le but est la tradition et la transmission [de textes], et dans laquelle ont constamment lieu de l'exégèse, des relectures et des révisions, à la fois écrites et orales, qui réfèrent à des événements se produisant dans les organismes et les machines. (*Ibid.* : 16)

Bien que Latour ait passé beaucoup de temps dans des laboratoires ou dans les bureaux des concepteurs de nouveaux dispositifs techniques (cf. son enquête sur Aramis), l'observation et l'expérimentation, comme activités pratiques et techniques, avec tout ce qu'elles impliquent d'engagement corporel du chercheur, de préparation, de manipulation et de réglage de matériaux, d'objets, d'instruments, de machines, suivant des méthodes établies, et d'organisation

temporelle du travail ont finalement peu de place dans ses descriptions, alors que d'autres approches en socio-anthropologie des sciences leur ont accordé le primat (cf. Knorr-Cetina, 1983 ; Garfinkel, Lynch & Livingston, 1981 ; Lynch, Livingston & Garfinkel, 1983 ; Lynch, 1993). Force est cependant de reconnaître qu'en se focalisant sur les inscriptions littéraires en science, plutôt que sur le travail concret des chercheurs, il a néanmoins ouvert de nouvelles perspectives en anthropologie des sciences.

Dans un article de 2012, l'anthropologue britannique Tim Ingold avait adressé une critique du même genre que celle de Schmidgen à l'analyse de la science par Latour, mais sans faire référence à l'exégèse biblique. Il soutenait que son écologie politique échoue en tant qu'écologie, parce que sa pensée est finalement « dépourvue d'énergie et de matériaux. Il n'a rien à dire à leur sujet. » Les objets dont il parle sont inanimés ou inertes, car dépourvus de capacités endogènes de changement, de développement et de croissance ; ils ne sont pas considérés en tant que choses qui adviennent dans des processus, des flux et des transformations matériels (ce qui me paraît en partie inexact si l'on considère ce que Latour a écrit sur le mode d'existence des êtres techniques), pas plus d'ailleurs que comme effectuant par eux-mêmes des opérations.

Or, selon Ingold, « comprendre les matériaux c'est être capable de raconter leurs histoires – ce qu'ils font, et ce qui leur arrive, quand ils sont traités de différentes façons – dans la pratique même de travailler avec eux. [...] Dans le monde phénoménal, chaque matériau est un devenir. » (Ingold, 2012 : 434-435). Même les matériaux les plus rigides bougent et se transforment, comme, par exemple, le fer que le forgeron façonne en le chauffant, en l'étirant et en le battant, et dont il lui faut suivre les changements d'état à travers une attention vive à l'évolution de ses aspects. Pour connaître un objet matériel, il faut donc le suivre, l'observer et le manipuler, le soumettre à des opérations déterminées, interagir avec lui, entrer dans un processus de « co-respondance », dans lequel les changements de l'agent

humain et de l'objet se répondent les uns aux autres dans une sorte de conversation de gestes, comme on le voit aussi, par exemple, dans le travail d'un maître-verrier. Pour comprendre les matériaux il faut, dit Ingold, se tourner non pas vers la science mais vers l'artisanat ou l'art : « Dans l'acte de production, l'artisan règle ses propres gestes et mouvements [...] sur le devenir des matériaux, suivant les forces et les mouvements qui concrétisent son travail, et se joignant à eux. » (*Ibid*: 435). L'artisan et l'artiste pensent à partir de leurs matériaux, et selon eux, plutôt qu'à leur sujet, et c'est leur corps vivant (qui est mouvements) qui est l'organe de cette pensée tacite.

Ces critiques de Schmidgen et de Ingold sont-elles finalement justifiées? Ne reposent-elles pas sur une méconnaissance, ou une incompréhension, profonde du propos de Latour? Celui-ci s'est pourtant expliqué à plusieurs reprises sur son analyse de la matérialité des choses. C'est, selon lui, le récit causaliste moderne (et pas lui) qui a désanimé le monde matériel et identifié la matérialité à la matière. Or « entre les deux il faut choisir », écrit-il (Latour, 2015: 233). La matière est inerte et passive, la matérialité « active, historique, multiple, complexe, ouverte ». Ce qui confère ces attributs à cette dernière sont sa constitution par des métamorphoses, des assemblages, des agencements divers et variés qui la maintiennent, la disposition de « puissances d'agir » multiples et distribuées, et sa sensibilité à nos actions⁹.

Latour emprunte à Baruch Spinoza cette notion de « puissance d'agir », par quoi il traduit le terme anglais « *agency* ». La « puissance d'agir » est une capacité non seulement de faire et de « faire faire », mais aussi de subir, d'être affecté et de réagir en conséquence. C'est ce qui permet, selon lui, à Gaïa-la-Terre de s'émouvoir, de gémir, de pleurer (ce qui, à strictement parler, et hormis en poésie ou dans un discours religieux, frise le non-sens, car la Terre n'est pas le genre d'être auquel on peut intelligiblement attribuer une sensibilité et une capacité d'éprouver et d'exprimer des émotions¹⁰).

La « puissance d'agir » est une capacité opérationnelle. Mais de quelles opérations et de quelle « passibilité »¹¹ peut-on créditer la matérialité ? Fidèle à sa lecture de Péguy, Latour répond à ce genre de question en identifiant ces opérations essentiellement en termes de reprise, de prélèvement, de détournement, d'altération, de délégation, d'enrôlement, de torsion, d'agencement, de liaison, d'assemblage d'êtres composites et de métamorphoses. Ainsi, ce qui caractérise l'être dit « technique » ce sont le mouvement et les transformations dont il est issu, sa trajectoire, ses capacités de détournement et d'enrôlement d'autres entités, et sa dépendance de tout ce qui le soutient et le maintient dans l'être¹² ; ces capacités définissent la « technicité » :

L'adjectif « technique » ne désigne pas d'abord un objet, un résultat, mais un *mouvement* qui va prélever dans les inertes et dans les vivants – y compris dans le corps de l'artisan devenant chaque jour plus habile – de quoi faire tenir durablement, et comme figer, l'un des moments de la métamorphose. Ni le mur, ni la table, ni le vase – ni la voiture, ni le train, ni l'ordinateur, ni le barrage, ni la culture de bactéries domestiquées – ne sont « techniques » une fois laissés à eux-mêmes. Ce qu'il y a de durable et de persistant en eux dépend de la présence des composés dont chacun a été arraché par des métamorphoses à la persistance des êtres de la reproduction dont chacun prête certaines de ses vertus, bien sûr, mais sans qu'on puisse le plus souvent durablement profiter de leur initiative et de leur autonomie. Les ingrédients de ces mélanges demeurent toujours étrangers les uns aux autres. Ils « se prêtent », comme on dit si justement, au fait d'être traduits, détournés, disposés, agencés, mais ils n'en restent pas moins sur leur « quant à soi », prêts à lâcher à la moindre occasion. (Latour, 2012a : 332-333)

Ou encore :

Il n'y a pas de domaine ou d'institution repérable de la technique, [...] parce si l'on se met à suivre la liste des êtres nécessaires au

maintien d'un être quelconque alors *tout*, à ce compte, devient technique. Non seulement le hamac, mais aussi les deux solides troncs d'arbre auxquels le hamac se trouve attaché ! Eux aussi dépendent pour leur existence d'une multiplicité d'êtres avec lesquels ils ont « appris à se lier » et qu'ils ont « détournés » de leurs buts initiaux – oui, traduits, enrôlés et tordus – aussi sûrement que les cordelettes de fin lainage ont été tirées de la tonte d'un mouton. Tous, pour se maintenir en ont détourné d'autres. [...] Le hamac et l'arbre auquel il est solidement attaché partageraient alors la même inventivité, la même capacité à enrôler d'autres entités, moutons pour le premier, racines, nodules et bactéries, pour le second – bref, tous les existants relèveraient de la même technicité. (*Ibid.* : 222-223)¹³

Peut-on rendre compte de la matérialité et de la formation des êtres techniques à l'aide de catégories aussi métaphoriques ? Il y a bien des processus de transformation et de composition, d'enrôlement et d'agencement, dans l'ontogenèse des matériaux, mais ces termes généraux (qui ont surtout leur place dans un discours poétique) ne disent encore rien des opérations concrètes dont il s'agit, ni de la manière dont elles ont lieu ; ils pointent des processus au niveau « existentiel » mais ne les décrivent pas¹⁴. Ainsi le verre que façonne le maître-verrier enrôle-t-il incontestablement le souffle de celui-ci et son énergie, de même que ceux du feu. Mais cette description est purement métaphorique ; elle ne dit rien des opérations concrètes dont résulte une prise de forme, notamment de celles qui ont lieu dans le « centre actif » dans la matière qui l'assure (cf. *infra* le point de vue de Simondon¹⁵).

Latour inclut dans la « puissance d'agir » des objets une capacité à faire agir les humains. Ainsi les « gendarmes couchés » font-ils ralentir les voitures plus sûrement que les panneaux de limitation de vitesse ou la peur d'une contravention. Un panneau Stop fait s'arrêter l'automobiliste ; un rond-point distribue les priorités ; un marteau ou un clavier fait frapper, etc. Ce sont des manières de parler qui, dans

l'usage ordinaire, ne posent pas problème. Elles étendent aux non-humains « la syntaxe de la *diathèse causative* » (Descombes, 2004). Mais, hors de l'usage ordinaire, elles peuvent conduire à des absurdités.

La « diathèse causative » s'applique à un couple d'agents qu'elle différencie et hiérarchise : « Par l'opération causative, le premier actant initial est comme dégradé au rang d'agent immédiat [...] tandis qu'un autre individu entre en scène comme l'agent principal de toute l'affaire. » (*Ibid.* : 93-94). L'intervention d'un agent principal ne fait pas disparaître l'action de l'agent immédiat. *Elle redéfinit simplement l'ordre des initiatives* : « Ce que l'opération causative déplace n'est pas le fait d'agir, mais plutôt le fait d'agir à titre principal au regard d'une certaine description de l'action. Mais, s'il en est ainsi, il faut que les agents subordonnés retrouvent le statut d'agents principaux au regard d'une autre description de la même action, une description qui soit à la mesure de leur capacité à agir d'eux-mêmes. » (*Ibid.* : 95). Ce n'est évidemment pas César qui a construit le pont qu'il a fait faire, même s'il en a eu l'initiative et en a fait les plans, ce sont ses soldats-maçons qui ont fait ce qu'il fallait, décidant par eux-mêmes des opérations concrètes à faire au fur et à mesure de la construction, et exerçant leur savoir-faire de maçons, pour que le pont soit construit selon les vœux et les plans de César. Ces soldats-maçons ont bien été des agents auxiliaires travaillant pour un agent principal, mais pas des instruments inertes (des *judgmental dopes*, dirait Garfinkel).

Un des risques que véhicule l'usage inconsideré de l'expression « faire faire » est de « poser un instigateur sans personne pour agir à son instigation » (*ibid.*), ou encore de ne pas tenir compte de la marge d'initiative, des compétences et des jugements des agents immédiats, ainsi que de l'empan réel de leurs activités¹⁶. L'exemple du marteau, souvent présenté par Mead pour faire comprendre ce qu'il entend par « début d'acte », illustre cet empan et éclaire l'ancrage du « faire faire » de l'objet dans l'intentionnalité motrice d'un organisme :

Si quelqu'un s'approche d'un objet éloigné, il l'aborde en se référant à ce qu'il va faire quand il l'atteindra. S'il s'agit d'un marteau, ses muscles sont prêts à en saisir le manche. Les phases ultérieures de l'acte sont déjà présentes dans les phases initiales, pas seulement au sens où elles seraient prêtes à être déclenchées, mais aussi au sens où elles servent à contrôler le déroulement du processus dans son ensemble. Elles déterminent la manière dont nous allons nous approcher de l'objet, nous en saisir et agir dans les premières phases de sa manipulation. [...] L'acte est déjà présent comme un tout et commande ainsi à son propre déroulement. (Mead, 1934/2006 : 104)

Cette capacité du marteau à déclencher une attitude de préhension et une préparation musculaire à frapper est en fait liée aux capacités de projection du « corps propre », notamment à la manière que celui-ci a de se porter activement (et sans représentation) vers les objets et les événements (cf. Merleau-Ponty, 1945).

Un autre risque, plus important, est d'attribuer une sorte de pouvoir magique aux objets en tant qu'agents principaux. Soit l'exemple suivant : j'ai une planche à découper ; pour me guider dans ma découpe, je trace des traits sur la planche. Je peux dire que ces traits me font faire certains gestes, voire même qu'ils me contraignent à les suivre. Mais cela revient à leur attribuer un pouvoir magique. En réalité, ils n'ont pas le pouvoir d'agir par eux-mêmes : « Est-ce que la ligne me force à la suivre ? – Non, mais quand je me suis résolu à m'en servir comme modèle à suivre de cette façon, alors elle me contraint. – Non, ce qui arrive alors est que je me contrais à l'utiliser de cette façon. Je m'accroche pour ainsi dire à elle. » (Wittgenstein, 1983 : 329). Selon cette explication, le pouvoir directif de la ligne est créé par une résolution de l'agent : l'agent se contraint à s'en servir comme guide pour réaliser sa découpe ; il « s'accroche pour ainsi dire à elle ». Cela vaut notamment pour les règles que l'on suit : c'est « dans l'agent que se fait la connexion intelligente entre la règle et l'action » (Descombes, 2004 : 448). Mais est-ce sous l'influence d'une force active en lui ?

Non. Est-ce suite à une décision ou une volition individuelle ? Non plus. La personne sait comment opérer, parce qu'elle a appris à agir d'une certaine façon, et qu'elle a acquis les attitudes et les habitudes constitutives d'un savoir-faire.

Ces mises en garde étant faites, l'image d'une « correspondance » dans une sorte de « conversation de gestes » à la Mead restitue assez bien la nature des transactions où sont engagés des corps en mouvement qui s'ajustent aux changements des objets, ceux-ci changeant et se transformant pareillement en fonction de ce qu'on leur fait. Dans une telle « conversation » les positions d'agent et de patient sont partagées. Étant orienté, le développement de la « conversation » comporte un critère interne d'accomplissement, ce qui permet à l'agent de décider quand arrêter.

Il reste cependant à comprendre, autrement que par la diathèse causative, ou par la théorie de l'« acte complet » de Mead, la puissance d'agir des objets : comment peut-il y avoir en eux ce que Gilbert Simondon appelle un « centre actif » de co-opération ? Je répondrai plus loin à cette question.

ÉCOLOGIE : PASSER D'UN POINT DE VUE HERMÉNEUTIQUE À UN POINT DE VUE NATURALISTE ET FONCTIONNEL

Maintenant, le jugement d'Ingold selon lequel l'écologie politique de Latour échoue « en tant qu'écologie », et cela parce qu'elle est dépourvue de vivant, d'énergie et de matériaux changeants, est-il fondé ? Le critère retenu par Ingold pour différencier ce qui est écologique et ce qui ne l'est pas peut être discuté, mais il a l'avantage de souligner qu'une véritable pensée écologique doit être ancrée dans une philosophie du vivant et intégrer la corporéité¹⁷. Sur ce point aussi, on peut trouver que Latour reste dépendant du paradigme de l'herméneutique, centré sur la « tradition » (même s'il la thématise en termes de série de transformations), et de celui de la sémiotique narrative,

ce qui l'empêche de prendre le tournant résolument naturaliste et fonctionnel que requerrait son allégeance à James et à Dewey. Il ne veut finalement pas sortir du discours, dont il pense qu'il faut partir :

Si j'osais, je dirais, comme saint Jean : « Au début était la parole. » Ensuite seulement la science. Disons, de façon moins grandiose, que je vais demander de partir du discours, de ces grandes nappes de langage dans lesquelles nous baignons [...]. Il s'agit de saisir au vol un énoncé [...] et de faire l'effort de le rapporter à ses conditions de production [...]. Qui les a dits ? À qui ? Dans quelles circonstances ? Avec quels types de preuve ? Contre qui ? Pour quel but ? De quel point de vue ? D'après les principes de quelle profession ? Avec quel financement ? (Latour, 2010a : 78-79)

Instruisant sans relâche le procès de la modernité et de la modernisation, Latour en est en effet venu à concevoir l'écologie comme un discours antimoderniste (et anti-productiviste) sur l'habitabilité de la planète. L'écologie, explique-t-il, n'est pas le retour à la nature, mais la sortie de la conception moderne de la nature ; il faut donc choisir entre moderniser et écologiser :

Nous avons à choisir entre la modernité et l'écologie. L'écologie n'est pas la science de la nature mais le raisonnement, le *logos*, à propos de la façon de vivre ensemble en des lieux habitables. Comme je l'ai amplement montré dans *Politiques de la nature*, l'écologie ne réussira que si elle n'est pas un retour dans la nature – cet amalgame de concepts définis étroitement – mais si elle en sort. (Latour, 2010b : 605 ; cf. aussi Latour, 2012a : 238)

On peut accorder volontiers à Latour que l'écologie n'est pas un retour à la nature, que le discours moderne sur la nature est un « amalgame de concepts définis étroitement »¹⁸ ou que les modernes, empêtrés dans leur compréhension rationnelle des choses, ne peuvent pas comprendre la crise écologique en cours, mais faire de l'écologie une question de raisonnement et de rationalité à opposer à ceux de la

modernité ne peut pas constituer une base très solide pour élaborer une pensée écologique. Il me semble que les pragmatistes ont offert une meilleure base.

L'ÉCOLOGIE D'UN POINT DE VUE PRAGMATISTE

En effet, d'un point de vue pragmatiste, l'écologie n'est pas d'abord un discours, et encore moins un discours alternatif à celui tenu sur la nature par les modernes. C'est un terme abstrait qui pointe vers quelque chose qui est à saisir au niveau de l'« existence » immédiate et qui concerne l'organisation et le fonctionnement du vivant⁹. Il faut donc sortir non pas d'un certain discours sur la nature, mais, plus radicalement, du domaine du discours, du jugement et du raisonnement, rejoindre le plan des « choses en train de se faire » et penser en termes naturalistes et fonctionnels. Cela est d'autant plus nécessaire que l'on n'agit pas à partir d'un discours ou d'un raisonnement, mais à partir d'impulsions et d'affects, d'attitudes et d'habitudes. Ce qui est en jeu n'est pas tant l'invention d'un nouveau raisonnement que la formation de nouvelles attitudes et de nouvelles habitudes (émotionnelles, pratiques, cognitives, etc.).

Pour expliciter ce point de vue, je vais évoquer l'anthropologie de Dewey, sans prétendre que sa réponse soit suffisante. Comme l'a noté le philosophe américain John Shook, « Dewey fut le premier américain à avancer ce qui sera plus tard, au XX^e siècle, appelé l'approche écologique en psychologie et en étude de la cognition » (Shook, 2017 : 16). Thomas M. Alexander a même pu lui attribuer une « onto-écologie » :

Certes Dewey n'a pas introduit le concept d'« écologie » (peu utilisé à son époque), mais son point de vue est profondément animé par ce qui aujourd'hui peut être reconnu comme une manière écologique de penser. J'utilise le terme « onto-écologie » pour désigner l'effort de penser la nature en termes de systèmes

interactifs, d'histoires naturelles, de diversité, de processus, de changement et de transformation. (Alexander, 2013: 18)

Je partage volontiers ces points de vue. Voici, tels qu'ils m'apparaissent, les traits principaux de l'approche écologique de Dewey : 1) l'affirmation du caractère premier et constitutif de l'intégration de l'organisme et de l'environnement ; 2) l'assertion de leur « intériorité mutuelle »²⁰ ; 3) le partage de la capacité d'agir, et des opérations assurant le maintien de la vie, entre l'organisme et les choses de l'environnement ; 4) l'affirmation du caractère non pas distributif, mais agrégé de ce partage²¹ ; et 5) l'adoption d'un point de vue génétique-fonctionnel.

Les choses de l'environnement, nous explique Dewey, sont des « *agencies of doing* » (Dewey, 1939 : 27), c'est-à-dire des pourvoyeurs d'énergies et des facteurs²² d'opérations, énergies et opérations dépendantes et complémentaires de celles de l'organisme. Car les activités constitutives de la vie sont des « interactivités coopératives » d'énergies et d'opérations que nous qualifions d'environnementales et d'organiques, cette qualification renvoyant à des phases de l'activité et à des fonctions différenciées. Il faut entendre « coopératives » au sens littéral de co-opérer : agir de conserve dans une opération commune. Une telle co-opération existe d'abord au niveau biologique. Soit le cas de la fixation de l'oxygène dans le sang. On sait par exemple qu'il y a une « affinité » de l'hémoglobine pour l'oxygène, dans les termes de Latour, une capacité à « enrôler » l'oxygène ; celui-ci est fixé dans le sang par saturation de cette protéine des globules rouges, qui le transporte dans les cellules, qui en ont besoin pour vivre et exercer leur activité. Cette « affinité » varie en fonction de la concentration de diverses composantes chimiques dans les globules rouges. Elle est en fait partagée entre l'oxygène et le monoxyde de carbone, ce qui fait que l'hémoglobine extrait aussi ce dernier des organes et des tissus. Les biologistes parlent, à ce sujet, d'« effets coopératifs dans la fixation d'oxygène ».

Mais attention, parler d'environnement et d'organisme conduit souvent à hypostasier deux entités. En réalité, il ne s'agit pas d'entités, mais de termes généraux qui servent à résumer, condenser, unifier un grand nombre de processus concrets, tels ceux qui impliquent l'air et le mécanisme respiratoire-circulatoire, le sol et l'appareil locomoteur, la nourriture et les tissus digestifs, etc.²³. Même parler d'air et de mécanisme respiratoire-circulatoire expose encore au risque de présupposer l'existence de deux substances autonomes. La respiration et la circulation sanguine sont faites d'un grand nombre de processus détaillés étroitement imbriqués, et distribués sur l'organisme dans son entier et sur l'environnement, processus que la chimie et la physiologie s'appliquent à caractériser (la composition de l'air est elle-même un processus).

Bref, les deux termes « organisme » et « environnement » ne représentent pas deux choses séparées et indépendantes qui entreraient dans une connexion réciproque pour assurer les fonctions vitales. Au contraire, c'est l'analyse des activités primaires de la vie qui génère cette distinction de phases et de fonctions, ainsi que « le statut et la capacité d'être organique et environnemental ». La vie elle-même n'est d'ailleurs pas non plus une entité ni une force antécédente : elle est « la vie en action », ou le fait de vivre (« *Life is living* »), bref une coordination d'activités²⁴. C'est l'engagement actif de l'organisme dans des interactivités avec l'environnement pour assurer son développement et sa survie, en procédant à des sélections, qui fait qu'il est un organisme en acte (« *in actuality* »)²⁵. L'environnement lui-même n'est qu'un terme général résumant, condensant et unifiant un ensemble de conditions « qui n'existent que dans des processus de connexion active avec d'autres modes d'énergie », ceux de l'organisme en l'occurrence (Dewey, 2012b : 322). Être « organique » ou « environnemental » est finalement une phase, une fonction et une capacité²⁶.

L'extension des conditions constituant l'environnement varie en fonction de la complexité des structures organiques de l'organisme. Plus celles-ci sont différenciées, plus le maintien de la vie exige une

coordination plus complexe de ses composantes, une distribution plus fine du travail entre elles, et l'inclusion dans un environnement plus large dans l'espace et dans le temps. Cet environnement comporte aussi des conditions qui n'entrent pas directement dans les activités de la vie, tout en les rendant possibles ou en les contraignant (cf., par exemple, ce que la science découvre sur l'organisation et le fonctionnement de l'univers). Contrairement à l'organisme, l'environnement est indéfiniment extensible. Un être vivant doté d'yeux et d'oreilles n'a pas le même environnement que celui qui en est dépourvu ; les facteurs auxquels il doit s'ajuster sont beaucoup plus variés, et plus étendus dans le temps et l'espace. L'invention technique élargit aussi l'environnement. Bref, il n'y a pas de limite fixée d'emblée à ce que désigne le terme environnement.

Il convient cependant d'atténuer l'accent activiste introduit par l'idée de « facteur d'opérations ». Il faut en effet aussi tenir compte d'une phase réceptive dans les facteurs organiques et environnementaux, ainsi que des désajustements, des tensions, des déséquilibres, voire des conflits qui adviennent dans le continuum de l'activité du fait, notamment, des obstructions diverses et variées qui surgissent. On peut parler d'une adaptation réciproque, ou d'un ajustement mutuel, toujours à réaliser de l'organisme et de l'environnement. Les énergies et les opérations organiques font quelque chose aux conditions environnementales ; elles les modifient. Et celles-ci font quelque chose en retour à l'organisme, qui les subit, pour le meilleur ou pour le pire, et qui s'en trouve partiellement changé. Celui-ci doit notamment assumer les conséquences de ce qu'il fait à l'environnement. Mais il acquiert aussi, du fait de cette phase réceptive de l'activité de la vie, des habitudes et des dispositions, et développe des habiletés et des savoir-faire.

Pour conclure ces considérations, le mieux est de laisser la parole à Dewey lui-même :

La *distinction* de ce qui est organique et environnemental n'est pas originaire et primaire, mais est le résultat d'un acte consistant à distinguer la base de ce qui est apporté dans la phase de réajustement d'une activité organique. Le fonctionnement direct des fonctions vitales (*life-functions*) ignore cette *distinction* et encore moins une division. [...] Quand on dit que la vie, en tant qu'affaire continue (*as going concern*), est une *intégration* d'énergies que l'on peut désigner en termes de conditions organiques et environnantes, [...] le terme n'implique pas une différenciation préalable. Ce qui est réellement signifié est radicalement différent. Vivre (*living*) est l'unité ou l'intégration ; les différenciations n'interviennent en elle que périodiquement et selon des phases, et marquent des temps de réadaptation quand la poursuite des activités vitales exige un changement de direction immédiat, ici et là. (Dewey, 2012b : 328)

La distinction de ce qui est organique et environnemental n'est donc que « génétique-fonctionnelle », et ce qu'il faut éviter c'est de la transformer en une « différence de sortes d'existence ».

DE QUELLES OPÉRATIONS S'AGIT-IL ?

Cette approche « génétique-fonctionnelle » ne résout bien sûr pas tous les problèmes. Que veut dire exactement le fait que l'organisme et l'environnement sont l'un et l'autre des « *agencies of doing* » ? La dimension d'apport et de composition, toujours à refaire, d'énergies, dans « un circuit d'énergies », celles-ci pouvant à l'occasion être désajustées et entrer en conflit, pose moins problème que la dimension proprement opérationnelle. De quelles opérations s'agit-il en réalité ? Pour leur description détaillée, Dewey renvoie, à juste titre, aux sciences de la nature, là où Latour invoque plutôt des opérations générales, définies à partir d'une problématique herméneutique de la « tradition » – enrôler, détourner, tordre, traduire, transmuter, se lier, etc. – opérations qu'il attribue pareillement aux êtres vivants et aux êtres techniques (cf. *supra* : le hamac et l'arbre auquel il est solidement

attaché ont la même capacité « d'enrôler d'autres entités, moutons pour le premier, racines, nodules et bactéries, pour le second » (Latour, 2012a : 222-223)).

Effectivement, un arbre a la capacité « d'enrôler d'autres entités », mais à condition qu'il soit vivant. Soit le phénomène étonnant, en biologie végétale, de la mycorhization, qui consiste dans l'association symbiotique de champignons mycorhiziens avec les racines d'une plante, notamment celles d'un arbre. Cette association crée une interdépendance entre ces deux types d'organisme. Ainsi, dans le cas des arbres, la photosynthèse produit-elle le sucre dont ils se nourrissent, et grâce auquel ils produisent leurs tissus, mais dont se nourrissent aussi les champignons mycorhiziens (qui ne produisent pas eux-mêmes leur nourriture) et ceux-ci puisent dans le sol l'eau et les sels minéraux dont l'arbre a besoin. La colonisation du système racinaire de l'arbre, indispensable à sa survie, dépend aussi du potentiel « mycorhizogène » du sol, notamment de sa composition chimique et bactériologique. Ce processus associe ainsi, de façon durable et réciproquement profitable, trois types d'organisme vivant (le sol lui-même est quelque chose de vivant). Il y a bien entre un arbre et les champignons mycorhiziens qui colonisent ses racines non seulement un partage de l'activité vitale, mais aussi une division du travail et une distribution de rôles et d'opérations différents, complémentaires et interdépendants. Parler à ce sujet d'enrôlement ou de détournement ne dit encore rien des processus concrets impliqués, que les biologistes et les écologues décrivent.

Mais si la photosynthèse chlorophyllienne peut être facilement décrite en termes d'opérations, il ne semble pas en aller de même pour les sucres qu'elle produit. Ceux-ci sont-ils eux-mêmes des facteurs d'opération ? Oui, incontestablement, si on considère l'absorption de nourriture par une plante comme un fonctionnement, c'est-à-dire comme un processus comportant des opérations diverses et variées, et aussi la nourriture comme un matériau en devenir dans un processus chimique complexe dans lequel sont présents des « effets

coopératifs ». Tel est bien le cas du sucre produit par la photosynthèse et absorbé par l'arbre. Le développement de la vie comme activité repose ainsi sur une concaténation d'opérations distribuées dans une sorte de division du travail dans un écosystème.

On trouve chez Gilbert Simondon, et non pas chez Dewey, une analyse des fonctionnements en termes d'opérations. Un fonctionnement est, selon Simondon, un « ensemble ordonné d'opérations » : « le fonctionnement est opération et l'opération fonctionnement. » (Simondon, 1969 : 244). « Ordonné » veut dire que l'opération possède son « schématisme propre », qu'elle « met en jeu une régulation interne et externe » de son mouvement (Simondon, 1964 : 261-262). Les matériaux eux-mêmes sont, dans certaines conditions, des foyers d'opérations. Soit l'exemple bien connu (et rabâché?) du moulage de briques en argile, considéré par Simondon comme paradigmatique de ce qu'est un fonctionnement. La brique moulée est le résultat du couplage de deux types d'opérations : celles, multiples et préparatoires, de l'agent humain ; celle qui a lieu dans le moule, elle-même distribuée, entre le moule et l'argile. Simondon qualifie cette dernière, qui effectue la prise de forme, de « commune » :

Il faudrait pouvoir entrer dans le moule avec l'argile, se faire à la fois moule et argile, vivre et ressentir leur opération commune pour pouvoir penser la prise de forme en elle-même. Car le travailleur élabore deux demi-chaînes techniques qui préparent l'opération technique : il prépare l'argile, la rend plastique et sans grumeaux, sans bulles, et prépare corrélativement le moule ; il matérialise la forme en la faisant moule de bois, et rend la matière ployable, informable ; puis, il met l'argile dans le moule et la presse ; mais c'est le *système* constitué par le moule et l'argile pressée qui est la condition de la prise de forme ; c'est l'argile qui prend forme selon le moule, non l'ouvrier qui lui donne forme. L'homme qui travaille prépare la médiation, il ne l'accomplit pas ; c'est la médiation qui s'accomplit d'elle-même après que les conditions ont été créées. (Simondon, 1969 : 243)

Il y a ainsi dans l'agencement et la composition des matériaux un « centre actif » autonome, siège d'une « opération commune » que Simondon qualifie d'« intrinsèque ». C'est une « médiation qui s'accomplit d'elle-même après que les conditions ont été créées » par un opérateur humain. Simondon attribue aux objets techniques la capacité « d'accomplir un certain fonctionnement selon un schème déterminé » (*ibid.* : 246), une capacité qu'ils semblent partager avec les actes humains²⁷. Il utilise le cas du moteur à explosion pour montrer que l'objet technique est « ce dont il y a genèse » dans un processus de concrétisation (*ibid.* : 20). Mais, il n'y a pas lieu de réserver l'« agentivité » des choses de l'environnement aux seuls objets dits « techniques » : « Le caractère d'activité est partagé par l'organisme et tous les objets physiques dans la situation ; il n'est attribué à l'organisme comme objet que dans la mesure où il l'est aussi aux objets physiques » (Mead, 1938 : 328). Cependant, la description de Simondon est précieuse, et elle peut aussi être appliquée au type de coopération et d'intégration qui a lieu dans le vivant, à condition toutefois de ne pas considérer qu'elles se font entre des entités préexistantes²⁸. C'est aux sciences naturelles de nous expliquer comment se font les opérations communes des différents facteurs impliqués.

L'ÉCOLOGIE : PLUS QU'UNE ÉTHIQUE

Revenons à l'écologie, non plus telle qu'elle est impliquée dans l'expérience immédiate, où la différenciation organisme/environnement est à concevoir en termes génétiques-fonctionnels, mais à l'écologie politique. Comment y voir autre chose qu'un raisonnement ou un discours ?

Dans un article intitulé « Dewey and environmental philosophy », Paul B. Thompson and Zachary Piso notent que le terme « environnement », tel qu'utilisé par Dewey, a plusieurs sens qui n'ont rien à voir avec celui dans lequel on parle aujourd'hui de crise écologique. Néanmoins, ils considèrent que « son orientation philosophique fondamentale – sa métaphysique environnementaliste – fournit une

base solide pour reconnaître les problèmes écologiques contemporains et pour leur apporter des réponses à l'avenir» (Thompson & Piso, 2019 : 724). Ils soutiennent aussi que l'on aurait pu appeler le pragmatisme un « environnementalisme », non pas parce qu'il porte un projet politique de protection de l'environnement, mais parce qu'il conçoit le sens, la « valuation » et le jugement comme des processus orientés en fonction d'un ensemble de conditions environnantes.

Les propos de Latour sur la négligence et le soin rejoignent, à mes yeux, cet environnementalisme pragmatiste. À ce sujet, il cite notamment Michel Serres : « Qui n'a point de religion ne doit pas se dire athée ou mécréant, mais négligent. La notion de négligence fait comprendre notre temps. » (Latour, 2015 : 176). Latour considère (à juste titre) que les Modernes ont fait de la négligence leur « valeur suprême ». Le contraire de la négligence est le *care* : il consiste à prendre soin de Gaïa-la-Terre. C'est précisément de cette manière que Dewey définissait ce qu'il appelait la « piété naturelle ».

Dewey n'a pas tiré de son « éco-ontologie » de directives pour un programme politique ou pour un programme de réforme sociale, mais plutôt une éthique, que récapitule justement l'expression « piété naturelle ». La « piété naturelle » est une « attitude religieuse » qui doit faire partie d'une « juste perspective dans la vie » et devenir une habitude²⁹. Tout au long de sa vie, Dewey a combattu différentes formes de fondamentalisme religieux, et notamment tous ceux qui s'opposaient à l'enseignement de la théorie de l'évolution (cf. Dewey, 2019). Mais en même temps, il a voulu sauver, dans la religion, ce qui lui paraissait contribuer à la complétude de l'expérience humaine, à savoir l'« attitude religieuse ». C'est d'ailleurs au nom de l'importance qu'il a accordée au développement de cette attitude qu'il a critiqué l'« athéisme militant », qui fait précisément preuve d'une attitude de désinvolture à l'égard de l'environnement.

L'attitude religieuse est « un sens des possibilités de l'existence et une dévotion à la cause de ces possibilités, en tant qu'elles sont

distinctes de l'acceptation de ce qui est donné à une époque » (Dewey, 1929/2014a : 318 ; trad. mod.). Elle a trois composantes : la « piété naturelle », la recherche d'unité du *Self* et d'harmonie avec l'Univers, et la dévotion à des idéaux. Je me contente d'évoquer la première. La « piété naturelle » exprime un sentiment de dépendance, de lien et d'humilité, et est orientée vers l'environnement naturel et social, en tant qu'il coopère ou collabore avec les efforts humains et qu'il contrôle, avec ceux-ci, nos succès et nos échecs. Il y avait en effet dans les religions traditionnelles « la reconnaissance, sous des formes symboliques, de la valeur poétique, sociale et intellectuelle, de l'environnement » (Dewey, 1892 : 3), bref une forme de « piété naturelle ».

La « piété naturelle » est portée à la fois à ce qui existe et à ce qui est possible :

On peut ne pas adorer la nature comme quelque chose de divin, [...] mais l'on peut ressentir à son endroit, en y incluant l'humanité, avec tous les défauts et les imperfections qui la caractérisent, une piété sincère parce que l'on y voit la source des idéaux, des possibilités, des aspirations élevées en leur nom, ainsi que la demeure ultime de tous les biens et de toutes les excellences accessibles. (Dewey, 1929/2014a : 321)

On peut ajouter que le possible est découvert par l'imagination, par la critique, par l'art et par l'enquête, notamment par l'enquête sur les conséquences de ce que nous entreprenons et sur ce à quoi il est susceptible d'aboutir. Cette enquête révèle non seulement les obstacles, mais aussi les potentialités positives contenus dans une situation réelle. Le contraire de la piété naturelle est l'impiété, qui est précisément une attitude d'irrespect ou de négligence :

L'attitude irréligieuse est celle qui envisage les succès et les aspirations de l'homme sans prendre en compte le lien qui relie l'homme à son prochain et au monde physique de la nature. Nos réussites dépendent de la coopération de la nature. [...] La

piété naturelle ne consiste pas nécessairement à accepter avec fatalisme tout événement naturel ou à idéaliser le monde sur un mode romantique. Elle peut reposer sur un sens approprié de la nature en tant que tout dont nous faisons partie, tout en reconnaissant que nous sommes des parties caractérisées par l'intelligence et la capacité de faire des projets, et que nous sommes capables d'utiliser ces qualités pour faire entrer les conditions environnantes dans une meilleure consonance avec ce qui est humainement désirable. La piété ainsi définie fait partie intégrante d'une juste perspective dans la vie. (Dewey, 1934/2011: 111-112; trad. mod.)

La piété naturelle est précisément ce qui manque à l'athéisme militant, et, pourrait-on ajouter, à ceux qui sont dépourvus d'une conscience écologique. En effet, l'athéisme militant néglige « avec désinvolture »

le lien qui relie l'homme à la nature, et que les poètes ont toujours célébré. L'attitude adoptée est souvent celle de l'homme vivant dans un monde indifférent et hostile, et manifestant de brusques accès de défiance. En revanche, une attitude religieuse a besoin de sentir l'homme connecté au monde qui l'entoure, c'est-à-dire dépendant de lui et soutenu par lui ; ce monde est ressenti comme un Univers par l'imagination. (*Ibid.* : 143-144 ; trad. mod.)

Mais la « piété naturelle », comme attitude éthique, ne suffit évidemment pas pour venir à bout de la crise écologique contemporaine. Il faut dire que cette crise n'avait pas émergé dans la conscience publique à l'époque de Dewey, en dépit des avertissements de lanceurs d'alertes contemporains tels que le Vermontois George Perkins Marsh ou le botaniste Liberty Hyde Bailey (cf. Thompson & Piso, 2019). L'eût-elle fait, il n'est pas sûr qu'il lui aurait accordé l'attention qu'elle mérite. On peut en effet considérer que le libéralisme radical de Dewey, qui vise « la libération des individus qui les amène

à faire de la réalisation de leurs capacités une loi de vie», par l'instauration d'une « organisation sociale qui créera pour chaque individu la possibilité d'une liberté effective et d'une croissance personnelle de l'esprit et de l'âme » (Dewey, 1935/2014b : 129-130) peut difficilement faire à la question écologique, telle que nous la formulons aujourd'hui, la place qu'elle mériterait, malgré sa conception de la contribution de l'environnement aux activités vitales, et de son appel à cultiver une « piété naturelle » à son égard. En effet, l'organisation sociale qu'il visait devait induire un progrès économique et social grâce à un contrôle collectif du développement de nouvelles forces productives. Il en appelait notamment à une « planification sociale organisée » de telles forces de façon à « rendre effective l'abondance potentielle » toujours croissante (*ibid.* : 134). Mais le développement de forces productives et la croissance de l'abondance ont un coût écologique, dont Dewey ne semblait pas encore s'inquiéter. Certains lui ont aussi attribué une adhésion implicite à la conception baconienne de la domestication de la nature par la science. Bref il était loin de penser, comme Latour, qu'« entre moderniser ou écologiser, il faut choisir ».

POUR CONCLURE

Il est possible que j'aie surestimé l'impact de l'herméneutique théologique (revue et corrigée à l'aide de Péguy) sur la trajectoire intellectuelle de Latour, et sous-estimé le contrepoids que lui ont offert les auteurs pragmatistes auxquels il s'est référé. Mais Latour a répété que c'est dans cette exégèse et sa problématique de la « tradition » (telle que formulée par Bultmann, mais qu'il a dé-transcendantalisée) qu'il a trouvé sa méthode pour étudier les pratiques qu'il a étudiées, et ancré sa fascination pour leurs aspects littéraires. La fréquentation de l'œuvre de James ne semble pas l'avoir fait réviser cette méthode. Pourtant James considérerait que « tant que l'on continue de *parler*, l'intellectualisme demeure sans conteste maître du terrain. On ne peut revenir à la vie en parlant. C'est un *acte*. » (James, 2007 : 194). Revenir à la vie et au vivant (et non pas à la nature) est une exigence essentielle pour une pensée écologique. Et pour cela,

il faut quitter le domaine du discours, des inscriptions littéraires, et de la transmission-traduction d'assertions ou d'énoncés, et se pencher, sans schéma préétabli, sur les modalités concrètes des « choses en train de se faire ». Il ne s'agit pas de défendre un quelconque vitalisme, mais d'adopter un point de vue à la fois naturaliste et génétique-fonctionnel pour aborder les questions écologiques. Un tel point de vue reste, à mes yeux, inaccessible tant que l'on ne s'est pas dégagé de la problématique de la « tradition » dans l'herméneutique théologique.

BIBLIOGRAPHIE

- ALEXANDER Thomas M. (2013), *The Human Eros : Eco-ontology and the Aesthetics of Experience*, New York, Fordham University Press.
- BENNETT Gaymon (2018), « Assembler le vivant », in Nicolas Dodier & Anthony Stavrianakis (dir.), *Les Objets composés. Agencements, dispositifs, assemblages*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons Pratiques », 28), p. 359-393. En ligne : <https://books.openedition.org/editionsehess/12691>.
- BOURDIEU Pierre (1997), *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil.
- BULTMANN Rudolf (1921/1973), *L'Histoire de la tradition synoptique*, Paris, Seuil.
- CANGUILHEM Georges (1952), « Le vivant et son milieu », in *La Connaissance de la vie*, Paris, Hachette, p. 160-193.
- DESCOMBES Vincent (1995), *La Denrée mentale*, Paris, Minuit.
- DESCOMBES Vincent (2004), *Le Complément de sujet*, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (1892), « Christianity and Democracy », in *The Works of John Dewey. The Early Works, 1882-1898*, vol. 4, éd. Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 3-11.
- DEWEY John (1925/2012a), *Expérience et nature*, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (1929/2014a), *La Quête de certitude*, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (1930), « From Absolutism to Experimentalism », in *The Works of John Dewey. The Later Works, 1925-1953*, vol. 5, éd. Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 147-160.
- DEWEY John (1934/2011), *Une foi commune*, Paris, La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond.
- DEWEY John (1935/2014b), *Après le libéralisme*, Paris, Flammarion-Climats.
- DEWEY John (1939), « Experience, Knowledge and Value: A Rejoinder », in *The Works of John Dewey. The Later Works, 1925-1953*, vol. 14, éd. Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 3-90.
- DEWEY John (2012b), *Unmodern Philosophy and Modern Philosophy*, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press.
- DEWEY John (2018), *Écrits politiques*, éd. et trad. Jean-Pierre Cometti et Joëlle Zask, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (2019), *Écrits sur les religions et le naturalisme*, éd. et trad. Joan Stavo-Debaugé, Genève, Éditions ies.
- GADAMER Hans Georg (1960/1996), *Vérité et méthode*, Paris, Seuil.
- GARFINKEL Harold, LYNCH Michael & Eric LIVINGSTON (1981), « The Work of a Discovering Science Construed with Materials from the Optically Discovered Pulsar », *Philosophy of the Social Sciences*, 11 (2), p. 131-158.
- GODMER Laurent, SMADJA David & Bruno LATOUR (2012), « L'œuvre de Bruno Latour : une pensée politique exégétique », *Raisons politiques*, 47 (3), p. 115-148.
- HOWLES Timothy (2018), *The Political Theology of Bruno Latour*, Keeble College, University of Oxford.

- INGOLD Tim (2012), «Towards an Ecology of Materials», *Annual Review of Anthropology*, 41, p. 427-442.
- KNORR-CETINA Karin (1983), «The Ethnographic Study of Scientific Work: Towards a Constructivist Interpretation of Science», in Karin Knorr-Cetina & Mickael Mulkay (dir.), *Science Observed. Perspectives on the Social Study of Science*, Londres, Sage Publications, p. 115-140.
- KONZELMANN-ZIV Anita (2020), «La sémiotique de l'émotion partagée», in Laurence Kaufmann & Louis Quéré (dir.), *Les Émotions collectives. En «quête» d'un objet impossible*, Paris, Éditions de l'EHESS («Raisons Pratiques», 29), p. 69-96. En ligne : <https://books.openedition.org/editionsehess/29419>.
- LATOUR Bruno (1994), «Une sociologie sans objet? Note théorique sur l'interobjectivité», *Sociologie du travail*, 36 (4), p. 587-607. En ligne : https://www.persee.fr/doc/sotra_0038-0296_1994_num_36_4_2196.
- LATOUR Bruno (1999), «On Recalling ANT», *The Sociological Review*, 47 (1), p. 15-25.
- LATOUR Bruno (2007), «How to Think Like a State», in Wim van de Donk (dir.), *The Thinking State*, The Hague, Scientific Council for Government Policy, p. 19-32.
- LATOUR Bruno (2010a), *Cogitamus. Six lettres sur les humanités scientifiques*, Paris, La Découverte.
- LATOUR Bruno (2010b), «Coming out as a Philosopher», *Social Studies of Science*, 40 (4), p. 599-608.
- LATOUR Bruno (2012a), *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des modernes*, Paris, La Découverte.
- LATOUR Bruno (2012b), «Biographie d'une enquête. À propos d'un livre sur les modes d'existence», *Archives de philosophie*, 75 (4), p. 549-566.
- LATOUR Bruno (2014), «Entretien avec Timothy Howles», in Howles (2018).
- LATOUR Bruno (2015), *Face à Gaïa*, Paris, La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond.
- LATOUR Bruno (2016), «Life Among Conceptual Characters: A Letter to Conclude the Special Issue», *New Literary History*, 47 (2-3), p. 463-476.
- LYNCH Michael (1993), *Scientific Practice and Ordinary Action*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LYNCH Michael, LIVINGSTON Eric & Harold GARFINKEL (1983), «Temporal Order in Laboratory Work», in Karin Knorr-Cetina & Michael Mulkay (dir.), *Science Observed. Perspectives on the Social Study of Science*, Londres, Sage Publications, p. 205-238.
- MADRELIEUX Stéphane (2016), «À quoi bon l'expérience pure?», *Philosophical Enquiries : Revue des philosophies anglophones*, 6, p. 113-160.
- MEAD George Herbert (1934/2006), *L'Esprit, le soi et la société*, présenté par Daniel Cefaï et Louis Quéré, Paris, Presses universitaires de France.

- MEAD George Herbert (1938), *The Philosophy of the Act*, Chicago, The University of Chicago Press.
- MEAD George Herbert (2014), « La chose physique », in Alexis Cukier & Eva Debray (dir.), *La Théorie sociale de G. H. Mead*, Lormont, Le Bord de l'eau, p. 423-442.
- MERLEAU-PONTY Maurice (1945), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.
- QUÉRE Louis (1989), « Les boîtes noires de Bruno Latour ou le lien social dans la machine », *Réseaux*, 7 (36), p. 95-117.
- RICÉUR Paul (1969), « Préface à Bultmann », in *Le Conflit des interprétations*, Paris, Seuil, p. 373-392.
- SCHMIDGEN Henning (2012), « The Materiality of Things? Bruno Latour, Charles Péguy and the History of Science », *History of the Human Sciences*, 26 (1), p. 3-28.
- SHOOK John (2017), « The Nature Philosophy of John Dewey », *Dewey Studies*, 1 (1), p. 13-43.
- SHUSTERMAN Richard (1994), « Dewey on Experience: Foundation or Reconstruction? », *The Philosophical Forum*, XXVI (2), p. 127-148.
- SIMONDON Gilbert (1964), *L'Individu et sa genèse physico-biologique*, Paris, Presses universitaires de France.
- SIMONDON Gilbert (1969), *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier.
- THOMPSON Paul B. & Zachary PISO (2019), « Dewey and Environmental Philosophy », in Steven Fesmire (dir.), *The Oxford Handbook of Dewey*, Oxford, Oxford Handbooks, p. 713-732. DOI: 10.1093/oxfordhb/9780190491192.013.26.
- WITTGENSTEIN Ludwig (1983), *Remarques sur les fondements des mathématiques*, Paris, Gallimard.

NOTES

1 Je remercie Daniel Cefai, Antoine Hennion et un lecteur anonyme pour leurs remarques et suggestions sur une première version de ce texte.

2 Latour reconnaît lui aussi une dette à Garfinkel. Mais, manifestement, il a lu Garfinkel à travers le prisme de l'herméneutique biblique et de la sémiotique narrative (sous l'influence de Paolo Fabbri?) : « J'étais rebuté par le style de Garfinkel, mais je comprenais qu'il proposait de faire pour tous les comptes rendus (les *accounts*) ce que j'avais déjà repéré dans l'exégèse religieuse et que je découvrais à la paillasse dans l'exégèse des textes scientifiques : aucune continuité d'un cours d'action n'est possible sans une reprise inventive qui donne à l'acteur social des capacités réflexives, des sources d'innovation, et même des sociologies et des ontologies dont le déploiement dépasse de beaucoup les capacités de l'ethnologue. » (Latour, 2012b : 555). Au demeurant, Steve Woolgar lui-même appartenait à la mouvance garfinkélienne.

3 Les « mobiles immuables » sont des faits fixés de telle façon qu'ils puissent circuler et résister à leur circulation. Comme me l'a fait remarquer, à juste titre, Antoine Hennion, il ne s'agit pas uniquement de textes. L'élaboration d'un fait dans l'enquête scientifique est en effet une affaire d'institution, notamment expérimentale, donc à travers des opérations utilisant des techniques

et des dispositifs appropriés, de connexions ou d'interactions déterminées entre des changements ou des événements. Comme des corrélations d'événements, et les opérations contrôlées qui les réalisent, ne peuvent pas, du fait de leur immédiateté qualitative et de leur ancrage situationnel, passer directement d'un chercheur à un autre dans une communauté d'enquêteurs, pour qu'elles soient partagées il faut qu'elles soient « énoncées », c'est-à-dire mises en signes et en symboles dans des « inscriptions ». Mais fixer un fait ce n'est pas seulement le solidifier dans un énoncé pour qu'il reste immuable dans sa circulation. Cette fixation, qui est souvent une œuvre collective, satisfait trois autres exigences : assurer une reproductibilité ; prémunir contre une « défaisabilité », toujours possible ; établir une autorité, c'est-à-dire générer une capacité d'élever « une prétention légitime [...] à déterminer la croyance et à décider de la conclusion à atteindre dans un domaine donné », et, par-là, de susciter une admission, donc un engagement qui a des conséquences (Dewey, 2012b : 138).

4 Lynch note que l'inversion est un dispositif textuel prisé de Latour.

5 Bultmann a aussi été un remarquable exégète de l'Évangile de Jean.

6 Le mot désigne la proclamation missionnaire des éléments principaux de leur foi par les premiers chrétiens.

7 «Je suis un philosophe *pragmatiste*» (et de ce fait «traître à “mon pays”, car “un pragmatiste français est une contradiction dans les termes”»), déclarait-il en 2007 dans une conférence à La Haye sur la nature de l’État, conférence dans laquelle il se référait à la tentative de Dewey de «redessiner les tâches de la démocratie selon une définition *réaliste* de ce qu’est connaître quelque chose scientifiquement. Comme le disait Dewey dans *Le Public et ses problèmes*, l’État doit être redécouvert.» Je note que dans la «biographie» de son enquête sur les modes d’existence, Latour ne mentionne James qu’en passant et insiste beaucoup plus sur ce qu’il a retenu de Whitehead à l’école d’Isabelle Stengers, qui l’a poussé à «s’arracher au texte» (cf. Latour, 2012b).

8 Cf. le livre posthume de Dewey, publié en 2012: *Unmodern Philosophy and Modern Philosophy*, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press. Cet ouvrage, édité par Phillip Deen, reprend un manuscrit incomplet des années 1941-1942 que Dewey pensait avoir égaré. Il a été retrouvé dans ses archives à la Southern Illinois University.

9 C’est grâce à la notion de «puissance d’agir» que Latour efface la différence ontologique entre humains et non-humains. Ce qui est problématique

dès que l’on inclut du vivant dans les non-humains: ce qui est en effet le propre du vivant c’est son agentivité, son *agency*, sa capacité intrinsèque à agir dans le monde, à «faire des distinctions, à se mouvoir, à sentir, à communiquer, à s’identifier, à s’adapter, à se coordonner et à choisir» (Bennett, 2018: 375). Ce que ne peut pas faire pareillement le non-vivant, bien qu’il puisse être doué de sélectivité (voir *infra* l’exemple de l’hémoglobine).

10 Il arrive souvent à Latour de franchir allègrement les limites grammaticales du sens, par exemple, quand il attribue aux piquets, aux fils de fer [de la clôture que le berger a érigée] et aux patous, la même capacité de monter la garde à la place du «berger fatigué de veiller sur ses brebis». «Monter la garde» n’est une activité attribuable qu’à un certain type d’être, le chien patou ou le berger en l’occurrence, et certainement pas à une clôture. Latour n’est pas seulement un virtuose des assemblages composites, mais aussi de la métaphorisation.

11 J’emploie ce terme pour désigner la composante active de la passivité. La réceptivité, constitutive du fait de subir, n’est pas pure passivité, car elle implique une forme ou une autre de réaction: «Il n’y a pas de réceptivité qui ne soit aussi une *ré-action* ou une réponse, de même qu’il n’y a pas d’action (*agency*) qui ne comporte aussi un élément de réceptivité.» (Dewey, 2018: 463).

12 C'est aussi ce qui fonde sa non-différence ontologique avec l'humain : « Ce qui caractérise les humains ce n'est pas l'émergence du social, mais le détour, la traduction, le plissement de tous les cours d'action dans des dispositifs techniques de plus en plus compliqués. » (Latour, 2012b : 558). C'est pourquoi Latour recommande de passer du « social » aux associations. Le problème est que le phénomène de l'association est général, puisque rien n'existe de façon isolée. Il reste donc à préciser les spécificités de l'association humaine.

13 On notera de nouveau dans cette citation le genre de glissement sémantique ou la métaphorisation dont Latour est coutumier : autant cela fait sens d'attribuer le maintien de soi à un être vivant, autant il est absurde de le faire à une cordelette de laine.

14 Il y a d'ailleurs quelque paradoxe à vouloir spécifier le mode d'existence de quelque chose qui n'a pas de réalité « existentielle ». « Techniques », « être technique » « dispositifs techniques », « trajectoires techniques », « détours techniques », « innovations techniques », « actes techniques », toutes ces expressions que l'on trouve sous la plume de Latour sont des abstractions nominales, dont le mode d'existence est simplement celui de termes du discours. Il n'y a pas de sens, par exemple, à attribuer un « régime d'énonciation » ou un mode de vérification à ce qui relève de l'« existence » : ce qui existe « ne fait aucune espèce de profession »

(Peirce). Si enquête métaphysique il peut y avoir, elle cherchera à déterminer, en termes de capacité d'action et de réaction, *le mode d'être particulier* des différents existants. Mais pour rejoindre le plan de l'« existence » il faut sortir du domaine du discours, des signes et des symboles, et exhumer d'autres médiations que celles calquées sur celles de la « tradition ».

15 Latour considère que Simondon n'aurait pas dû parler d'« objet technique », mais d'« être technique ». Parler d'objet revient, selon lui, à faire l'impasse sur le mouvement, la trajectoire et les altérations-transformations dont sont issus les êtres techniques. Ce que ne fait d'ailleurs pas Simondon puisqu'il définit l'objet technique précisément comme ce dont il y a genèse et « concrétisation » (cf. *infra*).

16 Je ne reviens pas sur l'erreur qui consiste à attribuer un prédicat d'action, ou un pouvoir d'agir, à des choses pour lesquelles cela ne fait aucun sens – cf. *supra* l'exemple de la clôture édifée par le berger pour « monter la garde » de ses moutons.

17 Il ne semble pas y avoir chez Latour une véritable réflexion sur le vivant. Il considère le mode propre d'existence de celui-ci en termes d'« êtres de la reproduction », qui, contrairement aux êtres de la technique, font partie des êtres « irréduits », « laissés à eux-mêmes », « à leurs propres cheminements », et manquant d'une « possibilité de reprise ».

18 L'invention de la nature n'est d'ailleurs pas quelque chose de moderne mais remonte aux philosophes pré-socratiques des îles ioniennes (cf. Dewey, 2012b).

19 De l'immédiateté de l'« existence », qui est un ensemble de « qualités irréductibles, infiniment plurielles, indéfinissables et indescriptibles », Dewey dit qu'elle est ineffable: « Mais il n'y a rien de mystique dans une telle ineffabilité [...]. Considérées dans leur immédiateté, les choses sont inconnues et inconnaissables, non pas en ce qu'elles seraient lointaines et dissimulées sous un voile impénétrable de sensations et d'idées, mais en ce qu'elles n'ont rien à voir avec la connaissance. Car la connaissance est un *memorandum* de leurs conditions d'apparition, sous l'angle de leur succession, de leur coexistence et de leurs relations. Les mots peuvent *pointer vers* les choses immédiates, mais non les décrire, ni les définir. » (Dewey, 2012a: 107). Dans leur immédiateté, les choses n'ont non plus rien à voir avec la vérité. Affirmer l'immédiateté de l'« existence » n'est pas la concevoir comme dépourvue de médiations, mais il ne s'agit pas de celles invoquées par Latour.

20 Il s'agit d'une expression de Gilbert Simondon (1969) et non pas de Dewey.

21 Quand on coupe un gâteau pour le partager, on a un partage distributif. Quand les membres d'une famille partagent l'usage d'une voiture, on

a affaire à un partage « agrégé » (cf. Konzelmann-Ziv, 2020).

22 J'entends « facteur » au sens du latin *factor*, « celui qui fait ».

23 Sur la notion de processus appliquée au vivant, cf. Mead (1938). Dans un organisme vivant, le processus est, explique Mead, une totalité dans laquelle ce qui va se produire dans le futur contrôle le présent, sans qu'il s'agisse d'une détermination causale, au sens de la causalité efficiente. Un processus suppose certes une extension temporelle. Il a une durée. Mais il est aussi plus que quelque chose qui dure, plus qu'une continuité ou encore un développement. Dans un processus, « un événement s'étend sur d'autres événements »: « Ce qui se produit à un moment donné est contrôlé par des événements ultérieurs », qui ne sont jamais complètement déterminés à l'avance. C'est notamment ce qui se passe dans la nature: « Lorsqu'une plante se tourne vers la lumière, l'effet ultérieur atteint par le pivotement contrôle le processus. Le pivotement se fera dans la direction qui procure l'illumination maximale. Dans l'extension temporelle d'un présent, les événements ultérieurs contrôlent un processus qui continue à travers le tout. Si on explique cela entièrement en termes de passé, il n'y a pas de contrôle, et il n'y a rien de tel qu'un processus. [...] Un processus vital est une série d'événements qui sont orientés vers un *terminus*; cette série est contrôlée dans ce mouvement

par les événements qui se produiront ultérieurement. » (*Ibid.*: 340). C'est ce qui fait qu'un organisme vivant sélectionne son environnement et se constitue un *Umwelt*. Ce n'est que quand nous considérons un processus comme passé que nous pouvons le concevoir comme une simple succession causale d'événements.

24 C'est ce qui fait que le point de vue de Dewey n'est pas un vitalisme. Il n'invoque jamais quelque chose comme un « élan vital ».

25 Dewey reproche aux philosophes de trop souvent traiter l'organisme de façon statique, c'est-à-dire en dehors de la « vie en action », considérée d'un point de vue biologique (Dewey, 1930).

26 Le point de vue de Dewey diffère ainsi de celui de Jakob von Uexküll, l'inventeur de la fameuse distinction entre *Umwelt*, *Umgebung* et *Welt*. En effet l'approche de ce dernier reste centrée sur l'organisme, sur son attitude, voire même sur sa subjectivité, comme le montre l'exemple qu'il donne de la tique, qui attend patiemment le passage d'un mammifère, se laisse tomber de l'arbre où elle se trouve, se fixe sur l'animal, s'enfonce dans sa peau et suce son sang. La tique est un système subjectif, c'est-à-dire capable de sélection : « La *Umwelt* de l'animal n'est rien d'autre qu'un milieu centré par rapport à ce sujet de valeurs vitales en quoi consiste essentiellement le vivant. Nous devons concevoir à la racine de cette

organisation de la *Umwelt* animale une subjectivité analogue à celle que nous sommes tenus de considérer à la racine de la *Umwelt* humaine. » (Canguilhem, 1952: 185-186). Mais si la vie est un ensemble d'opérations conjointes et interdépendantes, distribuées sur l'organisme et l'environnement, il n'y a pas lieu de privilégier le point de vue subjectif de l'organisme. Il y a en effet différentes formes de sélectivité et traiter celle du non-vivant comme une subjectivité relève de la métaphore (cf. *supra* l'« affinité » (un concept de la chimie) de l'hémoglobine pour l'oxygène et le CO₂). Sur la subjectivité comme sélectivité, voir Descombes (1995).

27 Dans sa thèse, *L'Individu et sa genèse psycho-biologique*, Simondon soulignait la complémentarité qu'il y a entre opération et structure : l'opération fait apparaître ou modifie une structure. Les deux aspects sont présents dans un acte humain, par exemple celui d'un géomètre qui « trace une parallèle à une droite par un point pris hors de cette droite ». L'aspect opération est « le geste de tracer qui possède son schématisme propre. Le système dont il fait partie est un système opératoire, non un système structural : ce geste [...] suppose la disponibilité d'une certaine énergie qui se trouve libérée et commandée par le geste mental à travers lequel tous les maillons d'une chaîne de causalités conditionnelles complexes. L'exécution de ce geste met en jeu une régulation interne et externe du mouvement dans un

système opératoire de finalité.»
(Simondon, 1964 : 261-262)

28 Il n'y a bien sûr pas que du vivant dans l'environnement. Mais il n'y a pas lieu de considérer le non-vivant comme incapable d'activité. Quand je frappe une pierre avec une massette, elle résiste d'une certaine façon ; sa résistance peut être vue comme une activité (cf. Mead). Sa réponse varie énormément en fonction à la fois de ses caractéristiques mécanico-physiques propres, et de celles de l'outil et de la frappe. Fortement frappée, une pierre très dense fera rebondir la massette, au lieu de se casser. Si l'on suit Simondon, on dira que le comportement de la pierre et la réaction de la massette sont déterminés par ce qui se passe dans le « centre actif » autonome qui se crée au point de contact du matériau et de l'outil, et par l'opération commune qui y a lieu.

29 Le point de vue de Latour est très proche de cette conception : débarrassée du surnaturalisme, de la substantialisation de Dieu et de sa prétention à dire quelque chose, la religion est capable de générer un comportement éthique de soin et d'attention à la fois vis-à-vis du monde et vis-à-vis de ce à quoi les autres tiennent. C'est pourquoi elle peut sauver le monde de l'apocalypse à l'époque de l'anthropocène (cf. Latour, 2014). Néanmoins, pour Dewey, l'expérience religieuse n'est pas un type singulier d'expérience, « susceptible d'exister par lui-même » (Dewey, 1934/2011 : 94). Il faut s'en tenir à l'idée d'« attitude religieuse », qui est quelque chose de pragmatique. Une expérience a « une force religieuse de par ce qu'elle fait *dans* et *au* processus de la vie » (*ibid.* : 98). L'attitude religieuse est notamment capable d'induire un « meilleur ajustement à la vie et à ses conditions » (*ibid.*).

NO SOCIOLOGY !

Dominique Linhardt

Bruno Latour a été mon professeur¹. Cela a commencé à la toute fin des années 1990. Luc Boltanski, qui avait encadré mes tout premiers travaux de recherche, m'avait recommandé auprès de lui. Je suis entré dans son bureau de l'École des mines sans savoir exactement où je mettais les pieds. Quelques jours plus tard, j'étais installé dans un bureau non loin du sien. L'endroit était vivant et libre, un cosmos en même temps qu'un cocon. J'y suis resté. Cela a duré six ou sept ans.

Pour situer les choses, quand je suis arrivé, l'épisode des *science wars* se terminait à peine. *L'Espoir de Pandore* et *Politiques de la nature* venaient de paraître. Bruno Latour était déjà attelé à de nouveaux projets : l'enquête au Conseil d'État, la méditation sur la parole religieuse, l'effort pour clarifier les prémisses méthodologiques de l'ANT² qu'il a entrepris dans *Reassembling the Social*, la préparation de *Iconoclash*, la première de la série d'expositions dont il sera le curateur au ZKM³ de Karlsruhe. Autant de réalisations qui annonçaient déjà l'*Enquête sur les modes d'existence*, dont la finalisation d'une première version avait coïncidé avec son départ pour Sciences-Po en 2006. Je ne l'y ai pas suivi. Je suis venu ici, à l'EHESS. Le LIER-FYT⁴ n'existait pas encore, mais il était en germe.

Bruno Latour a été mon professeur. J'étais un parmi ses nombreux élèves. Je lui dois beaucoup. Mais je ne suis pas son disciple. Une question a toujours fait obstacle. Cette question est celle qu'il adressait parfois en début d'année aux participants de son séminaire doctoral. « Y a-t-il des sociologues ici ? », lançait-il alors à la ronde, sur un ton feignant l'incrédulité. Peu d'entre nous levaient la main. J'étais de ceux-là. Un geste, à ce moment-là, plus intuitif que réfléchi.

Bruno Latour s'abstenait de toute désobéissance quand un jeune esprit manifestait une impulsion pour la sociologie. Cela ne l'a

pour autant aucunement retenu d'avoir la dent dure lorsqu'il parlait d'elle en général. Dans sa bouche et sous sa plume, il traitait la sociologie avec sarcasme et provocation. Et souvent, il faut le dire, avec une once de condescendance. Je m'en suis inquiété et je lui ai fait part à plusieurs reprises de mon incompréhension devant cette déconsidération. Chaque fois, la réaction a été la même : il a ri de son inimitable rire, et m'a assuré que cela n'avait aucune importance. Mais mon interrogation est restée lettre morte. Il m'a seulement semblé percevoir que, sous le détachement apparent, couvait une colère – froide, mais amère.

Le contraste ne saurait à première vue être plus marqué avec le rapport que nous cultivons ici, au LIER-FYT, avec la sociologie. Nous accordons une valeur unique à son idée et à son geste. Nous considérons qu'elle porte un style d'attitude et de pensée seul à même de nous placer à hauteur de vue des temps présents. Et pourtant, nous avons, nous aussi, la dent dure. Non pas avec l'idéal de la réflexivité sociologique auquel nous aspirons, mais avec ses expressions majoritaires dans l'organisation pratique de la sociologie comme discipline scientifique. Il n'est pas rare que celles-ci nous paraissent incompatibles avec les exigences qui découlent de cet idéal.

Cette congruence, partielle et asymétrique – bloquée vers le haut, mais ouverte vers le bas –, éclaire ce que Bruno Latour nous a transmis, dans ce rôle particulier d'amphitryon d'une idée de la sociologie qu'il n'a pas faite sienne, mais à laquelle il a témoigné plus d'égards que le « No sociology! » qu'il lui arrivait d'interjeter ne le laisse supposer – à condition, toutefois, que cet idéal ne se détourne pas de lui-même.

Ce legs nous oblige, car la table de l'hôte était généreuse. De quoi Bruno Latour nous a-t-il nourris ? Il nous faut d'emblée écarter une première réponse possible à cette question : il ne nous a pas simplement incités à reconnaître l'importance des non-humains. Du moins, n'est-ce pas le cas si l'on comprend cet appel dans sa version vulgarisée, qui suggère par implication que les sciences sociales fauterait par

irréalisme en s'obstinant à représenter un monde tronqué, taillé sur mesure pour les seuls humains, un peu comme ces illustrations montrant des personnages photographiés dans un décor croqué au crayon. La sociologie n'a jamais figuré des sociétés humaines suspendues à elles-mêmes. Sous cette forme triviale, la rengaine des « humains et non-humains » est à prendre pour ce qu'elle est : une fable, à la fois récit imaginaire et témoin de la morale de l'époque.

Pour trouver un argument plus consistant, je voudrais me tourner vers un texte que Bruno Latour avait tout spécialement destiné aux sociologues, dans un nouvel effort pour prendre langue avec eux. Ce fut, une fois de plus, un coup d'épée dans l'eau. Le texte a été peu lu, du moins à ma connaissance et en tout cas dans la corporation sociologique. Aux obstacles habituels à la réception de Latour, s'ajoute dans ce cas l'écrin inhabituel dans lequel il est enchâssé : un grand livre, somptueux, avec les photos d'Émilie Hermant et la mise en page magistrale de Susanna Shannon, qui constituent en quelque sorte des textes à part entière, qui s'entrelacent avec celui de Bruno Latour. Ceux qui ont eu le livre entre les mains savent que je parle de *Paris ville invisible*.

La démonstration qui s'y donne à lire – et à voir – est tendue vers cette conclusion : Paris sera à jamais invisible pour qui prétend embrasser la ville d'un regard sans point de vue. La recherche d'une telle vision totale condamne à la cécité. Voir, c'est accepter d'être déterminé par un point de vue. Voir Paris depuis le promontoire du Sacré-Cœur, c'est voir la ville dans toute son étendue, mais d'un point de vue donné. La voir depuis la salle de contrôle de la préfecture de police, sur le mur d'écrans alimenté par des caméras disséminées dans la ville, c'est encore la voir dans une forme de totalité, mais d'un autre point de vue. C'est également le cas dans les services du cadastre : les cartes soigneusement établies et archivées donnent, elles aussi, une représentation totale de la ville, mais sous l'angle des tâches d'administration foncière.

À mesure que l'on avance dans le livre, le fantasme panoptique s'évanouit ainsi devant la multiplication des « oligoptiques ». On comprend que voir Paris se joue dans le passage d'un observatoire à l'autre, dans le feuilleté des visions qu'ils informent et des dispositifs qui les équipent. Et que l'on ne tire aucun faux espoir de l'idée de superposer ces différentes versions de Paris afin de se frayer un accès plus « général » que celui qu'offre chacune d'elles. Car quand bien même une telle superposition serait opérable en pratique, la vision qu'elle offrirait ne serait jamais autre chose que l'expression du point de vue qui procède de cette superposition : une addition de points de vue est encore un point de vue.

La tâche que Bruno Latour s'est donnée avec *Paris ville invisible* n'est pas accessoire : elle fournit une clé de l'ensemble de son œuvre. On le mesure quand on considère qu'au moins depuis le texte sur les « Vues de l'esprit », la « métaphore scopique », comme il lui arrivait de l'appeler en calquant sans doute l'anglais, lui a souvent servi d'approximation pour aborder le problème de la vérité ou, plus exactement, puisque la vérité est pour lui une affaire de performance, celui de la véridiction. Elle a donc une signification particulière pour la grande question qui a formé le vecteur de la vie intellectuelle de Bruno Latour. De même qu'il n'y a de visible qu'indexé à un point de vue, il n'y a de vrai qu'ancré dans des épreuves et dans les réseaux qui le soutiennent : il n'y a de vérité que conjonctive.

Nous touchons ici au cœur du malentendu que Bruno Latour a suscité au cours de sa carrière, à savoir son « relativisme ». On le lui a reproché au point de le faire passer pour un mystificateur. Pourtant, loin de s'en défendre, il revendiquait ce relativisme – « le contraire est l'absolutisme », avait-il pour habitude de rétorquer. Le quiproquo était parfait : lui et ses détracteurs ne s'accordaient pas même sur la signification du terme « relativisme ».

Pour Bruno Latour, la vérité ne se soustrait pas ; elle s'additionne. Elle ne se divise pas ; elle s'altère. De même que la vue de Paris de

l'agent préfectoral n'invalide pas celle de l'officier cadastral, mais s'y ajoute en produisant une différence, de même la vérité se décline et se déplace par un jeu de « passes ». Toute vérité est risquée, l'erreur toujours imminente. Il est également possible que la vérité soit manipulée. Ce qui est en revanche impossible, c'est d'opposer à une vérité une vérité qui ne soit pas elle-même conjonctive, qui ne soit pas construite, qui ne soit pas en ce sens *relative*, une vérité qui prétende provenir de nulle part, détachée de toute condition, simple transport d'information – une vérité épistémologique et non exégétique, pour reprendre une distinction qui lui était chère. La vérité ne peut être ni alléguée, ni ordonnée, ni inférée : elle s'énonce, et elle s'énonce tant qu'elle est tenue. De là, l'immense difficulté de la tâche politique, qui doit composer une totalité qui soit fidèle à ses attaches multiples, dans un mouvement de reprise sans cesse renouvelé qui ne tolère aucune espèce de raccourci.

La langue de Bruno Latour n'est pas sociologique, même quand il parle aux sociologues. Mais quiconque est familier de la tradition sociologique ne manquera pas de percevoir un halo de résonance qui explique pourquoi des sociologues ont pu trouver dans sa langue un refuge. Il y a à cela une raison : c'est que la genèse des sciences sociales procède d'une problématique qui, pour le dire d'une façon prudente – et je m'expliquerai sur cette prudence, car elle est effectivement de mise –, présente un air de famille avec la sienne.

Les premières générations de sociologues étaient conscientes que le savoir qu'elles étaient en train d'élaborer répondait au besoin de s'orienter dans un monde de moins en moins ordonné par des prescriptions fixant de manière univoque la nature et la valeur des choses. Dans ce contexte, il leur fallait reconnaître que la possibilité était dorénavant donnée de se rapporter à elles selon une variété de perspectives et de significations qui, non seulement sont irréductibles les unes aux autres, mais sont prises dans une dynamique continue de transformation à mesure que la découverte du monde se poursuit et que de la nouveauté s'en dégage. En outre, les sociologues ont

compris que ces perspectives et ces significations, dans leur pluralité, ne résultent pas de spéculations abstraites, mais de la rencontre avec un éventail de situations auxquelles la science nouvelle était tenue de reconduire ses efforts de connaissance.

Les concepts de « société » et de « culture » sont venus recueillir cette perception d'une vie collective qui évolue dans une différenciation croissante des sphères, des activités, des expériences, des valeurs, avec les ambivalences et les incertitudes qu'elle charrie. Et sur cette voie, les sociologues ont été amenés à partager la même condition que celle dans laquelle se trouvera Bruno Latour : comme lui, ils ont été accusés de « relativisme » ; et comme lui, ils ont été obligés de l'assumer, en détachant ce terme de sa signification de manquement à la connaissance pour en faire sa condition même.

J'ai suggéré qu'il convenait d'être prudent en traçant ce parallèle. La raison en est évidente : les concepts de « société » et de « culture », dans le sens qu'ils ont pris à l'orée du XVIII^e siècle, ont laissé intact celui de « nature » tel qu'il s'était constitué un peu plus tôt, à partir de la Renaissance. Plus exactement, l'importance qui leur a alors été accordée a contribué à les distinguer si radicalement de la « nature » que celle-ci en est devenue le corrélat inversé, figurant un domaine qui, par opposition à la « société » et à la « culture », est dépourvu de significations, imperméable aux valeurs, insensible à la volonté, indifférent à l'histoire, un domaine hors de toute prise exégétique et conjonctive, et chasse gardée d'une science chargée d'en découvrir les invariants.

Il y a cent ans, un sociologue pouvait ainsi écrire ces phrases qui illustrent cette manière de délimiter le domaine des sciences sociales en l'adossant à la différence d'avec les sciences de la nature :

On peut affirmer, en parlant d'un objet naturel tangible, par exemple une pierre, qu'il était également une pierre il y a cinq cents ou mille ans, c'est-à-dire que les pierres, en des temps reculés, étaient déjà des pierres de la même manière que les

pierres le sont aujourd'hui. À l'inverse, on ne peut plus dire d'une réalité culturelle, qui se constitue dans la conscience (plus précisément, dans la conscience historiquement déterminée des individus et des communautés humaines), qu'elle a toujours existé dans un sens correspondant à la manière dont nous vivons et concevons aujourd'hui de tels phénomènes. (Mannheim, 1980 : 55)

Bruno Latour a consacré ses efforts à rendre impossible, absurde, l'affirmation contenue dans la première partie de la citation : il a fait valoir que les pierres, pour reprendre cet exemple, ne sont justement pas des pierres de la même manière aujourd'hui qu'il y a cinq cents ou mille ans, pas plus que Ramsès II n'est mort de la tuberculose au moment de sa mort – et ce, bien qu'il soit bel et bien mort de la tuberculose aujourd'hui, depuis la découverte du bacille de Koch.

Cependant, l'invalidation de cette première affirmation n'implique nullement l'invalidation de la seconde ; on serait même tenté d'y voir sa généralisation et donc la proposition de l'extension du domaine de pertinence du type d'intelligence à l'œuvre dans les sciences sociales. Il faut donc qu'il se soit passé davantage pour expliquer le rejet de la proposition latourienne par la grande majorité des sociologues et, inversement, la colère sourde et la pointe de mépris avec lesquelles il y a réagi.

Peut-être peut-on le dire ainsi : il s'est passé que le « grand partage » a introduit le ver dans le fruit des sciences sociales. Il leur a fait miroiter la possibilité qu'elles soient des sciences de la même manière que le sont les sciences de la nature. Bruno Latour a déployé tous les moyens à sa disposition pour montrer que les sciences de la nature ne sont pas ce qu'elles croient être, qu'elles sont d'une certaine manière bien plus profondément « sociologiques » que ne le prétendent les épistémologues. Pendant ce temps, les sciences sociales se sont pour leur part éloignées de leur mouvement originel : elles ont troqué une attitude qui leur permettrait de se penser comme conjonctivement

liées au processus social qu'elles étudient, contre la fausse monnaie de la « rupture épistémologique ».

Cette évolution des sciences sociales, dont je suggère ici l'existence, correspond à mes yeux à un processus historique réel. Si cette tendance a constitué une ligne de fuite depuis qu'elles ont accédé à l'Université, elle a massivement déployé ses effets depuis l'après-guerre. Elle fait désormais partie de leur actualité, de la manière dont elles sont pratiquées et des attentes qui leur sont adressées. Si nous voulons hériter de Bruno Latour, il nous appartient de prendre position par rapport à cette évolution et à cette actualité. Cela ne signifie pas renoncer à la visée scientifique de la sociologie, mais concevoir une pratique scientifique dans laquelle la dénaturalisation ne se paie pas d'une renaturalisation en contrebande.

Il n'y a rien là qui soit contraire à l'idéal de la sociologie. Si nous y parvenons, il se peut qu'à l'avenir on dise de Bruno Latour ce que l'on dit aujourd'hui de Marx : il n'aurait pas aimé qu'on l'appelle sociologue.

BIBLIOGRAPHIE

- LATOUR Bruno (2004), *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte.
- LATOUR Bruno (2007), *L'Espoir de Pandore. Pour une version réaliste de l'activité scientifique*, Paris, La Découverte.
- LATOUR Bruno (2007), *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford University Press.
- LATOUR Bruno (2012), *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des modernes*, Paris, La Découverte.
- LATOUR Bruno & Émilie HERMANT (1999), *Paris ville invisible*, Paris, La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond.
- LATOUR Bruno & Peter WEIBEL (dir.) (2002), *Iconoclash : Beyond the Image Wars in Science, Religion, and Art*, Karlsruhe et Cambridge, Mass., ZKM Center for Art and Media et The MIT Press.
- MANNHEIM Karl (1980), « Über die Eigenart kultursoziologischer Erkenntnis » (vers 1922), in *Strukturen des Denkens*, éd. par David Kettler, Volker Meja et Nico Stehr, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.

NOTES

1 Ce texte a été prononcé lors de la demi-journée en hommage à Bruno Latour que le LIER-FYT a organisée le 1^{er} décembre 2022 (<https://lier-fyt.ehess.fr/evenement/le-lier-fyt-rend-hommage-bruno-latour>).

2 *L'Actor-Network Theory*, la traduction anglaise de ce que ses auteurs appelaient la sociologie de la traduction.

3 Le *Zentrum für Kunst und Medien*, ou *Center for Art and Media*.

4 Le Laboratoire interdisciplinaire d'études sur les réflexivités – Fonds Yan Thomas, EHESS/CNRS.

II. MAIS LATOUR
ÉTAIT-IL MODERNE,
OUI OU NON ?

PORTRAIT DE BRUNO LATOUR EN MODERNE

Cyril Lemieux

Comme d'autres l'ont fait aujourd'hui avant moi, je partirai d'un souvenir¹. J'espère que l'on me pardonnera cette façon un peu trop sentimentale et personnelle d'intervenir. Mais je tiens à vous rassurer: si je pars d'un souvenir qui me concerne et qui m'implique, mon objectif ne sera pas moins d'essayer d'en extraire quelque chose de général sur Bruno Latour – quelque chose qui justifiera, je l'espère, le titre donné à cette intervention.

C'était il y a vingt-cinq ans, presque jour pour jour. Le 4 décembre 1997, au 54 boulevard Raspail, dans une salle qui aujourd'hui n'existe plus mais dont certains d'entre vous, j'en suis sûr, ont gardé la mémoire: la salle 524. En ce jour, en ce lieu, je soutenais ma thèse de sociologie intitulée « Mauvaise presse. Une sociologie de la faute journalistique dans la France des années 1980-1990 ». L'époque, il faut en convenir, n'était pas encore aux efforts de parité. À vrai dire, le monde académique, en France, pouvait apparaître n'être pas même conscient que le manque de parité posât problème. Ainsi, sur les six membres de mon jury de thèse, on ne comptait qu'une seule femme, la sociologue Danièle Hervieu-Léger. Les autres membres étaient mon directeur de thèse, Luc Boltanski, le politiste Jacques Lagroye, les sociologues Louis Quéré et Laurent Thévenot et puis enfin – j'y viens – Bruno Latour.

De cette soutenance, c'est presque uniquement l'échange avec ce dernier dont je me souviens avec précision. Je sais qu'il a aussi marqué celles et ceux qui y assistèrent: certains, plus tard, m'en ont reparlé. Il est vrai qu'aussi cordial et enjoué qu'il ait été, cet échange s'apparenta à ce qu'il faut bien nommer une passe d'armes. Dans mon souvenir, Latour engagea le fer à trois reprises, en portant ses estocades à trois endroits différents. La première fois, ce fut à travers des paroles que je reçus d'abord pour un compliment, et qui l'étaient bel et bien

d'une certaine manière. En effet, Latour n'hésita pas à comparer ma thèse à une maison du Bauhaus. Des formes épurées et fonctionnelles. Des lignes claires et sans hésitation. Des surfaces extérieures lisses et sans ornementation. Et l'application, partout, du principe de régularité. Il faisait de moi, en somme, le Walter Gropius de la sociologie des médias ! Pouvait-on me rendre plus bel hommage, moi qui admirais avec ferveur l'œuvre de Wittgenstein, dont je n'ignorais pas qu'en 1926, il avait réalisé pour sa sœur Margarete les plans d'une maison directement inspirée par les principes du Bauhaus ? Et dont je n'ignorais pas non plus qu'il avait écrit dans le *Tractatus* que « l'éthique et l'esthétique sont unes » ? Ce qui, pour moi, signifiait que comparer l'esthétique de mon travail à celle du Bauhaus, c'était suggérer que je partageais les valeurs éthiques de ce courant architectural, à savoir un idéal de clarté, d'économie et de cohérence. Le compliment latourien était donc fait pour me faire rougir. Mais alors que déjà, je me laissais enivrer par l'éloge, Latour retournait celui-ci subitement en un blâme. « Oui, votre thèse me fait penser à une maison du Bauhaus : c'est très réfléchi, très maîtrisé, très clair, très épuré, mais au fond, on n'a pas du tout envie d'habiter là-dedans ! »

Si l'on prend au sérieux la formule wittgensteinienne – si, donc, on admet pleinement que « l'éthique et l'esthétique sont unes » –, il y a, je crois, de cette pique qu'il m'adressa, quelque chose à tirer concernant la propre esthétique et la propre éthique de Latour. En ce qu'il savait reconnaître dans l'architecture du Bauhaus ce qui fait la valeur d'un geste propre à la modernité, à savoir le geste par lequel est visé dans l'organisation de notre cadre de vie un certain esprit de système et de rationalité, Latour s'affirmait comme un moderne. Mais parce qu'en même temps, il se méfiait de ce geste-là – parce qu'immédiatement, il en voyait les conséquences négatives en termes d'habitabilité du monde –, il s'affirmait plus encore en un moderne *inquiet de la modernité*.

Karl Mannheim (2006 : 203) a écrit que « dans les arts plastiques, l'absence de profondeur et la prédominance de la ligne pure

correspondent à une vision unilinéaire du temps historique et du progrès ». Le Bauhaus, sous ce rapport, pourrait être vu comme témoignant d'une foi manifeste dans le progrès, et comme impliquant, de ce fait, une confiance dans nos capacités collectives à améliorer aujourd'hui et demain, par la voie rationnelle, le respect de la vie humaine et non-humaine. Latour, sans doute, se reconnaissait-il dans cette espérance. Mais quelque chose le retenait d'y adhérer pleinement : la prédominance de la ligne pure lui semblait pouvoir masquer l'existence de réalités plus troubles, plus emmêlées et plus hybrides, qui sont celles-là même qui rendent possible le tracé de cette ligne pure ; pour cette raison, l'absence de profondeur pouvait lui sembler nous attacher aux seules apparences extérieures d'un ordre qui, en réalité, ne fonctionnerait pas sans cette profondeur que l'on a fait disparaître à nos yeux, en l'enfermant dans une boîte noire.

*

Puis vint la seconde passe d'armes. Commentée plus tard par certains de mes camarades du GSPM² qui en firent l'exégèse, elle est restée célèbre, dans notre petit cercle, sous le nom de la « controverse du corbillard ». Voici de quoi il s'agit. Un des terrains d'enquête de ma thèse concernait le fait divers qui a sans doute le plus profondément marqué la France des années 1980, à savoir l'affaire dite du « petit Grégory » – du prénom d'un garçonnet de quatre ans jeté, après avoir été ligoté, dans une rivière des Vosges ; un meurtre dont à ce jour, l'auteur n'a jamais été formellement identifié. Une des journalistes que j'avais interviewés dans le cadre de ma thèse travaillait, à l'époque où cet infanticide eut lieu, pour la station de radio Europe 1 où, alors à peine âgée d'une vingtaine d'années, elle démarrait sa carrière professionnelle. Au lendemain de son arrivée dans les Vosges, son rédacteur en chef, depuis Paris, lui ordonne d'aller interviewer les parents de la petite victime. Cette besogne la dégoûte : elle trouve la démarche obscène et impudique. Le rédacteur en chef insiste et invoque le mot de « professionnalisme » : la jeune journaliste s'exécute. C'est ainsi, bien à contrecœur, qu'elle se dirige vers le domicile

des parents. Mais voilà qu'au moment même où elle y parvient, sort de celui-ci le corbillard contenant le cercueil où repose l'enfant. « Ça m'a arrêté » explique-t-elle. « J'ai été incapable de faire un pas de plus. Et j'ai rebroussé chemin. »

Ma thèse tentant de mettre en œuvre une démarche que j'appelle l'analyse grammaticale de l'action³, j'y étudie cette scène en disant que le corbillard – en tant que « discontinuité physique » – fut constitué par la jeune femme en une certaine « raison d'agir » – en l'occurrence, en une raison de faire demi-tour. Latour protesta contre cette interprétation. Il y voyait, dit-il, un manque de respect analytique pour les non-humains : « Vous ne prenez pas au sérieux ce corbillard ! » s'exclama-t-il. « Et vous ne prenez pas non plus au sérieux la journaliste, lorsqu'elle vous dit que c'est le corbillard, et pas autre chose, qui l'a arrêté. C'est-à-dire que vous vous refusez à admettre que les objets, eux aussi, agissent. » À cela, je rétorquai qu'effectivement, selon moi, dire que le corbillard avait arrêté la journaliste ne pouvait être qu'un abus de langage. Car pas davantage qu'un panneau « sens interdit » n'a, par lui-même, le pouvoir d'empêcher un automobiliste de s'engager dans une rue, pas davantage le corbillard évoqué n'avait eu *par lui-même* la capacité d'arrêter la journaliste. Il fallait bien, selon moi, que la journaliste ait agi, tandis que le corbillard, lui, n'avait pas agi, mais joué seulement pour cette journaliste – et ce n'était certes pas rien ! – le rôle d'une raison d'agir.

La « controverse du corbillard » se poursuivit alors, Latour plaidant pour que l'agentivité des objets soit enfin reconnue, et moi, estimant au contraire nécessaire de réserver aux seuls acteurs humains la capacité de produire des actions significantes et, ce qui va de pair, de produire la signification des actions. Je me suis souvent demandé par la suite d'où venait à Latour cette indignation non feinte face au mauvais traitement analytique que, selon lui, ma thèse et, plus généralement, la tradition sociologique infligent aux objets. Je crois qu'ici encore, on peut l'attribuer au fait que, chez le moderne Bruno Latour, quelque chose se révoltait contre certaines des tendances

rationalisatrices de la modernité. En l'occurrence, c'est l'exclusivité que nous accordons au couple « naturalisme-constructivisme » – au sens que donnerait bientôt à ces termes Philippe Descola – qu'il considérait comme un rapetissement de notre rapport au monde. Sa théorie de l'agentivité du corbillard n'était certes pas animiste à proprement parler. Mais du moins elle réintérait la possibilité d'objets qui s'adressent à nous, qui réagissent à nous et qui nous montrent par-là même quelles intentions et quelles attentes les animent. Pour cette raison, en général, cette théorie de l'agentivité des objets inquiétait grandement, quand elle ne les faisait pas ricaner, ses collègues sociologues. Sauf, me semble-t-il, chez nous au GSPM, car bien que nous n'y adhérions pas, nous ne la considérions pas pour autant comme dénuée d'intérêt.

Pour Latour, quelque chose dans l'ambition des sciences sociales d'être des sciences au sens moderne du terme leur a rendu impossible de penser le monde matériel autrement que de cette façon naturaliste-constructiviste dont parle Descola. Dès lors, elles se sont fermées à ce que les ontologies non-naturalistes et non-constructivistes propres aux sociétés prémodernes pourraient aujourd'hui nous apprendre sur notre monde, et sur ce que le naturalisme-constructivisme ne nous permet pas d'y voir. Certes, les sciences sociales se sont parfois donné pour tâche de s'intéresser de près à ces ontologies non-modernes, mais ce fut alors d'une manière qui se voulait à nouveau entièrement naturaliste-constructiviste au sens descolien, c'est-à-dire que ces ontologies non-modernes furent saisies comme des objets d'étude, et non pas comme des alternatives véritables au naturalisme. Elles furent, pourrait-on dire, *domestiquées* dans le cadre naturaliste-constructiviste, alors qu'elles nous offraient la chance, que nous n'avons pas su saisir, de nous aider à nous distancier de ce cadre et de nous montrer ainsi toujours plus réflexifs quant à ce qu'il permet, mais aussi quant à ce qu'il exclut et rend impossible.

Je l'ai dit, je ne crois pas que la théorie latourienne du corbillard puisse être sérieusement qualifiée d'animiste. Car Latour n'a jamais

franchi ce pas. Il est toujours resté à l'intérieur du cercle du naturalisme-constructivisme au sens descolien et est toujours demeuré, de ce fait, à l'intérieur du projet des modernes. Mais il s'est néanmoins déporté systématiquement à la bordure de ce projet et du naturalisme qu'il implique, à l'endroit où la possibilité de penser le monde à partir d'autres ontologies peut être aperçue et permet dès lors de *dénaturaliser le naturalisme*. En cela, la position latourienne me semble avoir quelque chose d'analogue à celle de Louis Dumont : même ambition, sinon de sortir du cadre mental de la modernité occidentale, du moins d'observer ce cadre d'un point de vue qui lui soit extérieur ; même appui, pour y parvenir, sur la pensée des sociétés non-modernes ; même conscience, enfin, que l'on ne sort jamais réellement, quand on est moderne, du cadre mental de la modernité, et par conséquent que l'on ne sort non plus jamais, quand on est moderne, du naturalisme cognitif et de l'individualisme normatif, mais, qu'ayant reconnu et admis cette limite, il devient possible de s'assigner comme tâche, à la fois analytique et politique, de nous rendre toujours plus réflexifs sur ce qu'est la modernité, c'est-à-dire sur ce qu'elle permet et sur ce qu'elle menace.

*

J'en viens à la troisième et dernière passe d'armes. J'en fus à l'origine, après que Bruno Latour eut dit son plein accord avec le titre de ma thèse, « Mauvaise presse ». Il affirmait en effet trouver lui aussi que les médias français, en cette fin de XX^e siècle, n'étaient pas à la hauteur de la mission attendue d'eux et, qu'à cet égard, ils méritaient bel et bien d'être jugés « mauvais ». Évidemment, ce n'est pas tout à fait ce que j'avais voulu signifier de mon côté avec ce titre, puisque si je l'avais choisi, c'est qu'il constituait un jeu de mots permettant de laisser dans l'indécision le fait de savoir si la presse était mauvaise ou si, simplement, elle avait la réputation de l'être. C'est sans doute parce que Latour faisait mine de n'avoir pas vu cette dualité de sens que je me sentis poussé à lui demander comment, dans sa sociologie à lui, il était possible de porter un jugement de valeur négatif sur les

médias, de la manière dont il venait de le faire. Je demandais cela sans animosité mais avec une réelle curiosité pour la réponse.

Mon raisonnement était le suivant : à compter du moment où tant de forces hétérogènes – dispositifs sociotechniques de production et de diffusion des nouvelles, actionnaires, annonceurs, droit de la presse, journalistes, correspondants à l'étranger, sources, publics, et j'en passe – s'alignent pour former ensemble des réseaux étendus et puissants, et quand bien même le sociologue ne trouverait pas à son goût personnel le type de journalisme et d'information publique qui en résulte, de quel point de vue normatif, si ce sociologue est latourien, peut-il s'autoriser pour décréter que la performance collective ainsi produite est « mauvaise » ? Et en quoi exactement une performance, qui réussit à intéresser tant et tant de forces hétérogènes, est-elle « mauvaise » ? Je ne dis pas que le latourisme, à ces questions, n'a pas de réponse. Mais il me semblait, et il me semble toujours, qu'il y a là, pour lui, une difficulté particulière. Cette difficulté tient au fait qu'il érige la force ou le nombre – car, dans son système, les deux s'équivalent – en critère de la supériorité dans l'existence. Ce qui résulte d'un grand nombre d'associations entre des entités hétérogènes est actuellement *plus fort* que ce qui résulte d'un nombre plus faible d'associations. Et ce qui est actuellement plus fort possède *plus d'existence* que ce qui est faible actuellement, même si cela n'empêche pas ce qui est faible actuellement de jouir, par définition, d'un minimum d'existence.

Bien sûr il y a cet adverbe « actuellement » que j'introduis ici pour souligner que la force et le nombre sont pour Latour toujours susceptibles d'être perdus ou gagnés, attendu que les associations peuvent toujours se défaire pour se recomposer autrement. Reste que ces transformations se jouent sur un seul et même plan d'immanence et que rien, en dehors de celui-ci, n'existe. Ou plus exactement, s'il existe bel et bien une transcendance (car pour l'homme religieux qu'était Latour, il ne fait pas de doute qu'il en existe une, bien sûr!), elle doit se comprendre comme ce qui échappe indéfiniment à ce

plan d'immanence, c'est-à-dire comme ce qui lui demeure, quoi que l'on fasse, irréductible. Cette transcendance se laisse certes deviner. Il est même possible de la viser depuis où nous nous trouvons. Mais on ne saurait l'atteindre à proprement parler.

Ce qui, dès lors, n'est pas pensé par le latourisme, c'est, dirait-on d'un point de vue durkheimien, la transcendance considérée sociologiquement ou, autrement dit, la transcendance telle qu'elle se produit *dans* l'immanence. C'est le fait, pour le dire en d'autres termes encore, que le nombre et la force ne suffisent jamais à rendre compte de la vie des sociétés humaines et qu'il faut encore y ajouter la capacité que les humains ont à produire collectivement un idéal de leur vie en commun, qui transcende à leurs propres yeux leur existence d'individu. D'un point de vue sociologique, et non plus religieux, c'est dans l'ici-même, c'est-à-dire dans l'immanence de notre vie collective, ou plus exactement dans l'immanence de la conscience que nous avons collectivement de cette vie en commun, que se manifeste la transcendance. Notre regard, à sa recherche, s'élance vers un au-delà, un ailleurs ou un lendemain. Mais c'est ici, à travers ce regard même, qu'elle se produit.

Ce jour-là, dans mon souvenir du moins, Latour ne reprit pas ma question sur ce qui pouvait fonder, dans sa sociologie, la possibilité d'un jugement critique sur le monde. Il est vrai que c'était moi qui soutenais une thèse, et non pas lui ! Il n'y avait pas lieu d'inverser les rôles. Malgré tout, vingt-cinq ans plus tard, j'aimerais imaginer ce que Bruno Latour aurait pu me répondre, car l'imaginer permet de mieux cerner, je crois, le type de modernité qui fut le sien. D'abord, il faut l'admettre, il y avait dans son insistance sur la force produite par le nombre quelque chose faisant songer à l'atomisme. Or, cette tendance à l'atomisme aurait pu le conduire à se contenter de dire, à la manière d'un Raymond Boudon, que le social n'est jamais qu'un effet d'agrégation. Mais ce n'est pas du tout ce que Latour disait. Car il récusait de façon virulente que les forces agrégées soient homogènes. Il insistait au contraire sur le fait qu'elles ne peuvent être qu'irréremédiablement

hétérogènes les unes aux autres. C'est pourquoi elles ne s'agrègent pas comme des grains de sable s'empilent pour former une dune : elles *s'associent* plutôt – comme le font l'ensemble des êtres vivants qui peuplent une forêt et qui apprennent, d'épreuve en épreuve, à composer entre eux des rapports. L'association dans laquelle entre alors chaque être entraîne inmanquablement la modification de ce qu'il était avant de s'associer : c'est, qu'en effet, tout en restant hétérogène aux autres, il n'en est pas moins devenu l'élément d'un réseau auquel il contribue et s'attache. Lancé sur cette voie, Latour n'est pas très loin d'admettre le holisme. Mais il s'y refuse, car il y voit le risque d'une homogénéisation abusive des vies individuelles, c'est-à-dire l'oubli de l'hétérogénéité persistante des forces qui se sont alliées. Pour les mêmes raisons, il refuse de décrire comme une transcendance-dans-l'immanence la conscience que les forces ont que, en s'alliant comme elles le font, elles produisent quelque chose qui dépasse chacune d'elles considérée individuellement.

Quant à moi, l'ouvrage que Bruno Karsenti et moi-même avons publié il y a maintenant quelques années sous le titre *Socialisme et sociologie* (2017) m'a appris l'intérêt de la méthode suggérée par Karl Mannheim pour aborder les questions épistémologiques, à savoir : les transformer en des questions de sociologie de la connaissance. Pour réaliser cette transformation, on doit, entre autres choses, s'efforcer de mettre en relation les positions épistémologiques que l'on étudie avec les idéologies qui cultivent avec elles des relations affinitaires. Que pourrait donner cette méthode si on l'appliquait à la conception du social défendue par Bruno Latour ? Il me semble qu'elle révélerait d'abord qu'il y a quelque chose, dans cette conception latourienne, qui la rend affine à l'individualisme libéral : c'est sa tendance à l'atomisme, dont j'ai parlé. Mais je crois qu'elle montrerait aussi qu'autre chose, dans cette même conception, suscite presque immédiatement un écart avec cet individualisme libéral : c'est le refus de considérer que le social résulterait de l'agrégation d'entités homogènes. Et c'est la défense, plutôt, d'un social qui est le produit de l'association perpétuellement évolutive de forces hétérogènes. Mais je l'ai dit, Latour

ne va jamais, dans cette correction qu'il entend apporter à la mentalité libérale, jusqu'à admettre le holisme. Au contraire, il constitue ce dernier en véritable figure-repoussoir, y voyant le risque de nier les individualités dans ce qui fait leur irréductibilité les unes aux autres. Cette position est clairement affine, sur un plan idéologique, avec la critique libérale de la pensée réactionnaire. Mais elle l'est aussi avec la critique libérale du socialisme. La conception latourienne du social se tient ainsi dans un espace idéologiquement incertain. Car si cet espace n'est ni réactionnaire, ni socialiste, il n'est pas pour autant *totalemment* libéral.

La question devient dès lors peut-être celle de comprendre ce qui a toujours empêché Latour d'embrasser *totalemment* l'individualisme libéral. Il me semble que ce furent d'abord et essentiellement les tendances à agir qui lui venaient du fait d'être né et d'avoir grandi au sein d'une famille catholique bourgeoise et terrienne de la province française. Une telle éducation l'avait à jamais immunisé contre certaines abstractions libérales, à commencer par l'idée d'un individu ne dépendant que de lui-même. Si cette conception-là de l'autonomie individuelle avait pour lui quelque chose d'absurde et d'intenable, il ne s'agissait pas pour autant de chercher à la contrer en versant dans la pensée réactionnaire. Il importe en effet de souligner que jamais Bruno Latour ne versa – c'est du moins ce qu'il me semble – dans le moindre argument réactionnaire. Il était pour cela beaucoup trop libéral, quand bien même il ne le fut jamais totalement. C'est donc autrement qu'en s'appuyant sur la pensée conservatrice et réactionnaire qu'il entreprit de s'opposer à l'idée d'un individu auto-suffisant et auto-défini, à savoir : en se tournant vers les sciences sociales et en décidant d'en faire son métier. Grand bien lui en a pris. L'anthropologie puis la sociologie lui ont permis de construire une alternative à la conception libérale du social comme effet d'agrégation, à savoir cette conception, dont j'ai parlé, du social comme association perpétuellement évolutive de forces hétérogènes. À travers cette œuvre, il s'est rapproché objectivement du socialisme. Mais il fut toujours retenu d'y adhérer pleinement – par son éducation familiale

sans aucun doute, mais aussi par cet attachement profond qu'il avait acquis à l'endroit de certains aspects du libéralisme. De là, une position idéologiquement indéterminée, je le répète, car pas totalement libérale sans être pour autant réactionnaire ou socialiste.

Je ferai l'hypothèse que l'orientation vers l'écologie, qui marqua les dernières années de la vie de Bruno Latour et qui lui valut la renommée que l'on sait auprès du grand public, procéda chez lui de la volonté de retourner cette définition triplement négative de sa position idéologique en une forme de synthèse positive. Avec l'écologie, il fut question, en d'autres termes, de faire d'une position qui s'était jusqu'alors laissée définir par un triple refus, une position qui se définirait désormais par la réunion d'un triple point de vue. Ainsi, tel que Latour le concevait, le combat écologiste doit-il se réclamer ouvertement de certains principes fondateurs du libéralisme, aussi bien que d'autres qui appartiennent au socialisme. Mais – on l'aperçoit moins – il doit aussi se rendre compatible, dans le même mouvement, avec une certaine idée du conservatisme, comme avec une certaine idée de l'attachement à défendre la terre de nos ancêtres – et cela, même si ces idées, du fait même qu'est visée leur mise en compatibilité avec celles du libéralisme et du socialisme, se chargent alors d'un sens différent de celui que leur confère la tradition réactionnaire. Sa conception de l'écologie fut en somme la façon dont Latour donna corps, dans les dernières années de sa vie, à ce qu'était sa conception de la modernité : celle, je l'ai dit, d'un moderne inquiet de la modernité ; celle aussi d'un naturaliste cherchant à apercevoir les limites du naturalisme ; celle enfin d'un libéral refusant de faire fi du socialisme comme de la pensée réactionnaire.

Nous qui, au LIER⁴, sommes quelques-uns à être plus franchement socialistes que ne le fut Bruno Latour, nous ne sommes certes pas obligés de nous retrouver dans la synthèse idéologique qu'il tenta d'opérer à propos des questions écologiques. Nous pouvons la trouver en effet trop faite de compromis et, partant, insuffisamment socialiste. Surtout, nous pouvons considérer que le socialisme, par

la réflexivité sociale à laquelle il aspire bien davantage que les idéologies qu'il combat, offre déjà un point de vue idéologique qui permet de comprendre que le monde est soumis à différents points de vue idéologiques, dont aucun n'est dépourvu de fondements pratiques, et ce sans que cette compréhension n'oblige cependant à égaliser entre eux ces points de vue. Notons que, de la même façon, il y a trente ans, nous n'étions pas obligés d'adhérer à la conception ni individualiste, ni holiste du social qu'avancait alors le Latour sociologue. Nous pouvions lui préférer une conception plus franchement holiste du social. Et c'est d'ailleurs ce qu'au LIER, nous avons fait.

Reste que cette conception latourienne du social, hier, tout comme, ces dernières années, cette tentative latourienne d'une synthèse idéologique entre libéralisme, socialisme et pensée réactionnaire qui se réaliserait autour de la question écologique, ont quelque chose de sainement provocateur tant pour la sociologie que pour le socialisme. Elles obligent, l'une comme l'autre, à se reprendre et à se redéfinir à travers ce qui les sépare du latourisme, comme à travers ce qui sépare d'elles le latourisme. C'est là pour moi le fin mot de la modernité de Latour : celle d'un « intellectuel sans attaches », comme aurait dit Mannheim – encore lui. Celle, autrement dit, d'un penseur qui, durant toute sa vie intellectuelle, se sera rapporté aux grandes idéologies de notre époque sans laisser aucune d'elle l'emprisonner mentalement – tant fut incessant chez lui le mouvement par lequel il se détachait de tout enrôlement exclusif. Ce fut la raison non seulement de son caractère assez inclassable idéologiquement, mais encore, et c'est bien plus important pour l'héritage qu'il nous laisse, de son incomparable liberté intellectuelle et de sa constante irrévérence vis-à-vis des poncifs de la pensée moderne.

BIBLIOGRAPHIE

DUMONT Louis (1983), *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil.

LEMIEUX Cyril (2009), *Le Devoir et la grâce*, Paris, Economica.

KARSENTI Bruno & Cyril LEMIEUX (2017), *Socialisme et sociologie*, Paris, Éditions de l'EHESS.

MANNHEIM Karl (2006), *Idéologie et utopie*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

WITTGENSTEIN Ludwig (1921/2001), *Tractatus logico-philosophicus*, trad. par Gilles-Gaston Granger, intro de Bertrand Russell, préambule et notes de Gilles-Gaston Granger, Paris, Gallimard.

NOTES

1 Ce texte a été prononcé lors de la demi-journée en hommage à Bruno Latour que le LIER-FYT a organisée le 1^{er} décembre 2022 (lier-fyt.ehess.fr/evenement/le-lier-fyt-rend-hommage-bruno-latour).

2 Le Groupe de Sociologie politique et morale, fondé au milieu des années 1980 par Luc Boltanski, Michael Pollak et Laurent Thévenot, était une unité mixte de recherche de l'EHESS et du CNRS aujourd'hui disparue.

3 Voir Lemieux (2009).

4 Le Laboratoire interdisciplinaire d'études sur les réflexivités – Fonds Yan Thomas (LIER-FYT) est une unité mixte de l'EHESS et du CNRS créée en 2019.

LA TERRE DES MODERNES

LE SENS DU PRAGMATISME DE BRUNO LATOUR

Didier Debaise

On trouve dans les derniers livres de Latour un nouvel impératif qui donne rétrospectivement à l'ensemble de l'œuvre une tonalité particulière et ouvre de nouveaux espaces d'investigations. Je le formulerai de la manière suivante : nous devons impérativement penser la terre des modernes. Cet impératif est exprimé tout au long de la période qui va de *L'Enquête sur les modes d'existence* au *Memento sur les classes géo-sociales*, en passant par *Face à Gaïa* et *Où atterrir ?* Certes, il serait absurde de chercher un commencement absolu, un point de départ en rupture avec ce qui précède et, d'une certaine manière, les derniers textes reprennent l'essentiel de ce qui avait été posé antérieurement, mais il n'empêche que, dès *L'Enquête sur les modes d'existence*, le ton change, les problèmes trouvent une dramatisation relativement inédite autour de la terre et du terrestre, les erreurs de catégories, les distorsions de la pensée moderne prennent d'autres dimensions. Les modernes, tant interrogés dans les ouvrages antérieurs, se trouvent à présent envisagés à partir d'une nouvelle perspective, selon un nouvel angle, celui de leur mode territorial, de leur manière, si étrange et si dévastatrice, d'habiter la terre : « une certaine conception de la "nature" a permis aux Modernes d'occuper la Terre d'une façon telle qu'elle a interdit à d'autres d'occuper autrement leur propre territoire » (Latour, 2017 : 84). Ils occupent en rendant toute autre occupation impossible. Mais c'est plus encore la manière très particulière par laquelle ils rendent toute habitation impossible, la leur y comprise, qui intéresse de manière de plus en plus insistante Latour : « Voilà qui ajoute un sens imprévu au terme "postcolonial" comme s'il y avait un air de famille entre deux sentiments de perte : "vous avez perdu votre territoire ? Nous vous l'avons pris ? Apprenez que nous sommes en train de le perdre à notre tour..." » (*Ibid.* : 17). Ce sont dès lors des questions d'un nouveau genre que nous pouvons poser

à partir du travail de Latour, et qui ouvrent sur son œuvre des perspectives nouvelles : comment se dresse le territoire des modernes ? Quels en sont les modalités et les effets ? Pourquoi la manière particulière par laquelle ils ont établi un mode d'habitation de la terre s'est-elle imposée à eux et s'est-elle exportée aux autres ? Bref, la question redondante des derniers textes, question qui doit être reprise, peut se formuler de la manière suivante : comment les modernes habitent-ils la terre ?

Cette question est, me semble-t-il, profondément pragmatique en ce que, pour changer entièrement la perspective sur les modernes, elle nous oblige à nous focaliser sur les effets des modes de pensée dont ils héritent. On peut dire à la manière de James que nos idées définissent des modes d'action et que, pour en saisir le sens, il nous faudrait à chaque fois demander à quelles actions possibles ou efficaces elles en appellent :

Il est étonnant, écrit James, de voir combien de controverses philosophiques perdent toute pertinence dès lors qu'on les soumet à ce simple test consistant à dégager leurs conséquences concrètes. Il ne saurait y avoir de différence qui ne fasse de différence autre part : une différence dans le domaine de la vérité abstraite se traduit forcément par une différence dans un fait concret et dans la conduite qu'il induit d'une certaine manière, chez un certain individu, à un certain moment, en un certain lieu. (James, 2007a : 116)

Ne faudrait-il pas reprendre toute l'exigence pragmatique, et mettre à l'épreuve ces idées qui traversent la pensée moderne, en demandant à chaque fois, pour chaque idée, chaque notion : quelle différence fait-elle ? Ce projet anime incontestablement les dernières œuvres de Latour, lui donnant un ton, une exigence et un style si profondément proches de celui de James. On pourra dire qu'il en reprend l'« attitude », cette attitude « qui consiste à se détourner des choses premières, des principes, des “catégories”, des nécessités

supposées, pour se tourner vers les choses dernières, les fruits, les conséquences, les faits» (*ibid.*: 120).

Mais là où James avait tendance à évaluer les idées à partir de différences individuelles qu'elles pouvaient susciter, et à chercher l'inscription de ces différences dans les vies qui les incarnent et les activent, Latour, selon la perspective que je voudrais proposer, ouvre une nouvelle voie pour le pragmatisme. Je dirais que l'insistance des dernières œuvres pour penser le territoire des modernes implique en même temps un champ d'investigation inédit sur les idées qui traversent les modernes: quelles en sont les puissances territoriales? Comment *font*-elles territoires? Comment participent-elles à un mode d'habitation? En un mot, il nous faudrait partir des modes territoriaux des modernes pour saisir le sens des concepts qu'ils ne cessent de célébrer, des idées qui les animent, des pensées qu'ils mettent en œuvre. C'est donc bien à une pragmatique des idées qu'en appelle Latour, mais qui se déploie sur un nouveau sol, celui de leurs fonctions territoriales.

LA PESÉE DES MONDES

Un étrange constat traverse l'*Enquête sur les modes d'existence*: les modernes n'ont cessé de faire proliférer les êtres tout en les réduisant à un seul plan, à un seul mode d'existence, profondément abstrait. Ils habitent par l'invention d'une couche abstraite qui ne cesse de réduire ce qu'ils ont produit. C'est à nouveau dans le pragmatisme de James que nous trouvons les origines de ce diagnostic. Dans *Un univers pluraliste*, il fait une distinction de prime abord anodine¹. Il y a, remarquait-il, des idées, des théories, des concepts qui ont tendance à « amincir » les expériences. Elles ramènent à une seule couche d'explication, ne prennent en compte qu'un seul aspect des êtres auxquels elles se réfèrent, ne gardent des événements, de prime abord protéiformes, qu'une dimension à laquelle elles tendent à donner toute la place. Ces idées « amincissent » les êtres et les situations en s'attachant à cette unique dimension à laquelle elles tendent à les réduire. D'une réalité

protéiforme, plurivoque, elles se font une vertu de ne s'intéresser qu'à l'une des strates, qu'à l'une des dimensions, auxquelles elles donnent un pouvoir d'explication démesuré. James voyait dans ces idées l'origine d'un amincissement du monde des modernes. C'est ce même diagnostic que fait Latour. Il ne tient que par un seul mode, que par la réduction de la pluralité ontologique à un seul plan. On devrait dire que les modernes sont pauvres en mondes et qu'ils font de cette pauvreté une vertu. Latour ne dit pas autre chose dans *l'Enquête* et nous devons comprendre l'appel à une « pluralité de modes d'existence » comme une injonction à repeupler l'univers des modernes, ou à les engager dans une tout autre aventure, à résister à l'amincissement du monde dans lequel ils voyaient la condition essentielle pour habiter la terre. De James à Latour, nous trouvons le même diagnostic critique sur les catégories de la pensée moderne, la même vision d'une réduction de la pluralité des mondes à une seule sphère abstraite, et la même nécessité d'en apporter une évaluation critique.

Mais à côté de ces idées et théories, James en voyait d'autres qui, au contraire, ne cessaient d'épaissir les expériences, de leur donner de nouvelles couches, d'en intensifier le sens, acceptait d'explorer les logiques hétérogènes qui animent les êtres et traversent les situations dans lesquelles ils sont impliqués. On ne comprendrait pas l'appel de Latour dans *l'Enquête* à un pluralisme ontologique si on ne le reliait pas au diagnostic qui l'anime et qu'il partage avec James d'un amincissement du monde qui caractérise les modernes. C'est sur la base de ce constat, de ce dont nous héritons, que la pensée des modes d'existence prend son sens. Comme il l'écrit dans *l'Enquête* en s'opposant aux formes d'un monisme ontologique :

Mais, à l'inverse, on va peut-être bénéficier d'un pluralisme ontologique qui va permettre de peupler le cosmos d'une façon un peu plus riche et, par conséquent, de commencer sur une base plus équitable, la comparaison des mondes – la pesée des mondes. On ne s'étonnera donc pas que je parle dans tout ce qui suit des « êtres » de la science, de la technique, etc.

Au fond, il nous faut reprendre la vieille question « qu'est-ce que ? » (qu'est-ce que la science ? quelle est l'essence de la technique ? etc.), mais en découvrant chaque fois des êtres aux propriétés différentes. (Latour, 2012 : 33)

LA PUISSANCE DÉVASTATRICE DES AMALGAMES

Comment les modernes ont-ils produit cet « amincissement » du monde ? Toute l'*Enquête sur les modes d'existence* vise à mettre en évidence les opérations, les gestes, les manières par lesquels cet amincissement s'est produit, d'en trouver les origines, de mettre en évidence les étranges confusions dont il provient. Latour les situe dans la constitution d'entités étranges, sorte d'hybrides entre des modes d'existence hétérogènes, des entités abstraites, mais aux conséquences très concrètes, dont les effets sont continuellement palpables. Il les appelle des « amalgames ». On les définira comme les produits d'une confusion entre des modes d'existence distincts, comme une sorte de mauvaise alchimie (« L'étymologie est obscure à souhait, origine arabe possible signifiant "l'œuvre d'union", sens clairement alchimique, puis chimique ») qui aurait produit des entités monstrueuses. Le terme « amalgame » a toujours, dans *L'Enquête*, un sens négatif ; il désigne à chaque fois la constitution d'une telle entité aux puissances dévastatrices, contrairement à la notion de « croisement » qui définit des modalités particulières d'agencement, plus ou moins heureux, entre des modes d'existence distincts, comme par exemple entre la fiction et la référence scientifique.

Je voudrais à présent m'attarder sur l'un de ces amalgames afin d'en cerner la logique, et, à partir de là, d'en généraliser les traits à l'ensemble des catégories qui définissent les modernes. Latour, dans *L'Enquête*, donne une place absolument fondamentale à l'un de ces amalgames dans lequel il voit l'élément structurant de l'amincissement du monde des modernes : la matière. Tout doit commencer par là, car la notion a quelque chose de particulier dans la mesure où elle établit les fonctions et rôles des autres amalgames :

Par un paradoxe dont nous ne cesserons de mesurer les conséquences les plus imprévues, c'est le rejeton difforme d'une erreur de catégorie qui a fini par siéger en juge suprême sur la détection de toutes les autres erreurs de catégorie ! En défaisant cet amalgame dès le début de l'enquête, nous espérons lever l'un des principaux obstacles à l'anthropologie des Modernes. (*Ibid.* : 84)

Je retiendrai de ce passage deux éléments essentiels : *premièrement*, Latour y confirme le fait qu'il s'agit d'une entité purement abstraite, le simple rejeton « d'une erreur de catégorie ». Il y a quelque chose d'assez ironique dans cette manière de traiter de ce qui se présente comme le plus concret, relevant de l'existence dans ce qu'elle a de moins constructible, de moins dépendant aux opérations de la pensée, comme ce qui, au contraire, n'en est que le pur produit. Latour le confirme dans de nombreux passages : « Le nom le plus commun de cet amalgame, c'est celui du "monde matériel" ou plus simplement de "matière". L'idéalisme de ce matérialisme – pour employer des mots démodés –, voilà le trait principal de leur anthropologie et le premier résultat de cette enquête, celui qui commande tous les autres » (*ibid.* : 106), ou encore : « On ne peut pas fonder la Raison, en rendant le monde insubstantiel, l'expérience vaine, la science même inassignable. Toute cette affaire de matière n'a pu rester qu'un simple jeu de l'esprit. » (*Ibid.* : 125). Cette entité fondatrice, autour de laquelle tout s'articule – la constitution du monde, comme monde matériel, la réduction des modes d'existence à celui de la « *res extensa* », la définition de l'existence comme ce qui ne dérive pas de la pensée – ne serait, si l'on suit Latour dans ces passages, que les effets d'un « simple jeu de l'esprit ». Dans un passage au ton si incroyablement proche de celui de l'*Enquête*, Raymond Ruyer écrivait : « nous apercevons maintenant l'essence du matérialisme. C'est une doctrine qui prend pour la réalité suprême une simple abstraction opératoire, la correspondance entre deux champs, qui substantifie, sous le nom d'atomes de matière, les points d'arrivée des relations. » (Ruyer, 1933 : 40). C'est en ce sens qu'il nous faut comprendre le diagnostic sur le matérialisme des modernes que répète, à de nombreuses reprises, Latour : « Nous allons approfondir

ce que nous avons dit plusieurs fois de la matière si peu matérielle des Modernes – cet “idéalisme du matérialisme” », ou encore : « On comprend maintenant pourquoi nous avons pu définir les Modernes comme ce peuple qui se croit matérialiste et qui désespère de l'être. » (Latour, 2012 : 128).

Deuxièmement, bien qu'il ne s'agisse que d'un produit dérivé, d'une abstraction issue d'opérations mal interrogées, cet amalgame n'en est pas moins un être, une « entité monstrueuse », une réalité plénière, qui circule par elle-même, vit de sa propre existence, se relie à d'autres et produit d'innombrables effets. Les amalgames, comme la matière, ne sont pas de simples mots, voilant l'expérience, rendant opaque la réalité elle-même ; nous devrions les appeler des abstractions réelles tant elles ne cessent d'agir et de transformer les situations dans lesquelles elles sont impliquées. En tant qu'amalgames, leur action est toujours de disqualification, d'amoindrissement des expériences, des pratiques de savoir et des êtres : elles rendent le monde « insubstantiel, l'expérience vaine, la science même inassimilable » (*ibid.* : 125). Dans la pensée de l'*Enquête*, il n'y a donc pas d'amalgame heureux !

LES PRÉCARITÉS DU MONDE ET LES RISQUES DE LA PENSÉE

De quoi la matière est-elle l'amalgame ? La réponse est donnée dans un chapitre essentiel de l'*Enquête*, intitulé « Apprendre à donner de l'espace », dans lequel Latour met en évidence la réduction des modes d'existence à un seul, et la nécessité de laisser de l'espace à la composition des autres modes d'existence. Il pose d'entrée de jeu l'amalgame à l'origine de la notion de « matière » comme point central pour comprendre la réduction des modes :

Nous allons nous apercevoir que si les modernes n'ont jamais pu prendre l'expérience des différents modes comme guide, c'est faute de place suffisante pour les abriter tous ; et, en particulier,

pour abriter les trajectoires dont nous venons de reconnaître l'autonomie, surtout celle nommée reproduction. Ils ont choisi d'instituer non pas un mode, mais un amalgame entre modes (REP-REF) que tout aurait dû inviter à soigneusement distinguer. (*Ibid.* : 106)

Quels sont ces deux modes si fondamentaux et dont la confusion a été à l'origine de la constitution d'une puissance d'amincissement du monde des modernes ? Commençons par ce que Latour appelle les êtres de la reproduction. Sous cette étiquette, ce qu'il appelle par ailleurs cette « préposition », nous trouvons des choses aussi différentes que des entités physiques, telles que le Mont Aiguille qui occupe une place si centrale dans l'*Enquête*, et que Latour caractérise par l'expression « lignes de force », ou des réalités vivantes si déterminantes, et pourtant si peu documentées dans l'*Enquête*, qu'il exprime par la notion de « lignées ». Que peut-il y avoir de commun entre ce que nous appelons si communément les « mondes physiques et vivants » ? En quoi relèveraient-ils d'un même mode d'existence ? Latour les rassemble dans ce mode en précisant que le type de félicité auquel ils sont soumis est celui de la re-production. Se pose continuellement à leur sujet la question du franchissement du « hiatus minuscule ou immense qui sépare leurs antécédents de leurs conséquents » (*ibid.* : 109). Ce que Latour veut mettre en évidence, c'est l'extrême précarité, la radicale contingence de la réussite d'une persistance dans l'existence. À chaque moment de leur existence se pose la question, sans garantie définitive, de leur reprise, de leur capacité à poursuivre, malgré les fluctuations de leurs milieux, des changements qui les affectent, des innombrables métamorphoses dont ils peuvent être les sujets, ou grâce à ces fluctuations :

S'ils forment des *lignes*, des alignements, c'est parce que, malgré l'hiatus, malgré le saut entre un instant et le suivant (impossible à reconnaître aux yeux des humains), chaque occasion hérite de quelque chose qui lui permet de dessiner, comme le

dit Whitehead – qui fut leur mentor et pour ainsi dire leur protecteur! –, des « routes historiques ». (*Ibid.*)

C'est ce monde précaire, contingent, fait de décisions, de reprises, de risques, que la notion de « monde matériel » ne réussit pas à capter, ou plus exactement dont il réduit les événements et les dangers. Et ce que nous disons des êtres physiques est encore plus vrai des êtres vivants :

Mais c'est avec les *lignées* que la distorsion serait la plus grande si l'on s'obstinait encore à parler de « monde matériel ». Il s'agit cette fois d'existants beaucoup moins nombreux que les lignes de force, beaucoup plus complexes et sensibles à toutes sortes d'influences et d'occasions, qui doivent pour durer non pas seulement insister en se répétant, mais d'abord parvenir à durer et ensuite se reproduire – au sens usuel du terme – en courant ce risque proprement effrayant de disparaître tout à fait s'ils ne parviennent pas à faire passer quelque chose – mais quoi? – à la génération suivante. (*Ibid.* : 109-110)

Avec les vivants, la question dramatique ne cesse de se poser à chaque moment – être ou n'être plus –, à laquelle s'ajoute celle tout aussi instable, tout aussi contingente et exigeante, pour laquelle Latour rend hommage à Darwin : « Grâce au darwinisme, nous nous sommes familiarisés depuis cent cinquante ans avec le risque que prennent les entités qui se jettent dans la subsistance par le truchement de la reproduction. » (*Ibid.* : 110). Leur éventuelle disparition se pose doublement : dans leur trajectoire propre, leur persévérance dans l'existence – et dans les lignées qu'éventuellement ils forment.

C'est cet immense réseau de contingences et de précarités que les êtres de la reproduction constituent. Ils seront essentiels pour comprendre ce que Latour appellera plus tard : le terrestre. Certes, ils ne cessent de s'imposer aux modernes, et tous les débats qui les animent sur la pluralité des formes d'existence, sur le statut de la contingence

et les histoires enchevêtrées des êtres, ont toujours été présents, mais ramenés continuellement à un autre mode d'existence, celui de la référence : « Nous allons nous apercevoir qu'il ne faut pas confondre la *reproduction* avec la *référence*, pour leur donner par avance deux noms distincts qui seront définis plus loin. » (*Ibid.* : 83-84). Tous ces risques de la réussite de la persistance dans l'existence, dans la transmission par les lignées dans le cas des vivants, ont donc été réduits à la quête de la référence, c'est-à-dire à l'établissement de ce que Latour appelle la constitution des « mobiles immuables ». C'est un tout autre mode, avec ses propres risques, ses propres succès, ses médiations qui ne peuvent en aucun cas être réduits aux modes de félicité propres aux êtres de la reproduction : « Mais, dès qu'on commence à les rendre visibles et sensibles, apparaît aussitôt l'extraordinaire originalité des chaînes de référence ; et, par conséquent, l'invraisemblance d'exiger des existants mêmes qu'ils passent par de tels cheminements. » (*Ibid.* : 93). Autre forme de contingence, autre manière de réussir qui n'en passe pas par moins d'inventivité et d'originalité, tant la constitution d'une chaîne de référence implique d'innombrables médiations.

Reprenant l'exemple de la carte qui occupe dans *l'Enquête* l'exemple type de l'établissement d'une chaîne de référence, Latour écrit :

On voit donc que pour capter l'originalité d'une chaîne de référence, on ne peut jamais se limiter à deux points extrêmes, la carte et le Mont Aiguille, le signe et la chose qui n'en sont que les points d'arrêt provisoires : on perdrait aussitôt tout le bénéfice de la « mise en réseau ». Non, c'est toute la série de points, au cours de l'aller et du retour, qui permet de vérifier la qualité des connaissances, et c'est bien pourquoi je l'appelle une chaîne ou un enchaînement. (*Ibid.* : 89)

Nous retrouvons ici, à nouveau, une reprise essentielle de James et plus particulièrement de la manière dont ce dernier concevait la connaissance réelle : « La connaissance, toutes les fois que nous l'envisageons concrètement, signifie "déplacement" déterminé, à travers

des intermédiaires, depuis un terminus *a quo* jusqu'à un terminus *ad quem* ou en direction de ce dernier.» (James, 1998 : 102). C'est la grande distinction jamesienne entre « connaissance ambulatoire » et connaissance saltatoire :

La manière la plus générale de distinguer ma conception de la connaissance de la conception populaire (qui est aussi celle de la plupart des épistémologues), c'est d'appeler ma conception ambulatoire et l'autre saltatoire ; et la manière la plus générale de caractériser ces conceptions, c'est de dire que la mienne décrit la connaissance telle qu'elle existe concrètement, tandis que l'autre n'en décrit que les résultats envisagés abstraitement. (*Ibid.* : 101)

Nous ne pouvons confondre les risques qui sont liés aux êtres de la reproduction avec ceux qui sont liés aux êtres de la référence. Leur distinction nous permet de mettre en évidence la richesse des inventions, l'exigence propre des réussites, que chacun de ces modes exprime. Les référer l'un à l'autre, sans en garder la spécificité, c'est réduire la précarité au cœur des êtres de la reproduction à n'être qu'un paramètre ou une variable négligeable et c'est ne faire de la référence qu'un mode de retranscription quasi instantané du monde :

Quelle que soit votre métaphysique, vous m'accorderez qu'il doit y avoir une nuance entre être un cheval et avoir une légère fraction de votre existence de cheval rendue visible dans le Musée d'Histoire Naturelle. On peut affirmer de manière moins provocante que les chevaux bénéficiaient d'un mode d'existence lorsqu'ils étaient en vie, un mode qui visait à la reproduction et à la « satisfaction de soi » – selon l'expression d'Alfred North Whitehead – et qu'à l'intersection avec les paléontologues, certains de leurs os, des centaines de milliers d'années plus tard, sont parvenus à entrer dans une autre mode d'existence une fois les fragments de leurs anciens soi aiguillés, si je puis dire, dans les voies du savoir paléontologique. Appelons le premier mode,

subsistance, et le second, référence (sans jamais oublier qu'il devrait y avoir bien plus que deux modes). (Latour, 2008 : 34-35)

Double danger : réduire les êtres au minimum de la référence ; réduire la référence à n'être qu'une copie fidèle d'un monde appauvri. C'est bien ce qu'ont fait les modernes :

Il suffit de faire comme si le Mont Aiguille *lui-même, en son fond*, dans sa nature profonde, était *lui aussi fait en formes géométriques*. C'est là où le Mauvais Génie, le serpent de la connaissance (mais celui du bien et du mal) devient vraiment dangereux. Alors là tout s'explique en effet : la carte ressemble au territoire parce que le territoire est au fond *déjà* une carte ! Carte et territoire sont deux fois la même chose, ou plutôt possèdent la même forme, parce que les *choses* sont au fond des *formes*. (Latour, 2012 : 121)

Tout ce monde des êtres de la reproduction devient ce « monde réel », prétendument donné, alors qu'il est le produit d'une série de gestes de soustractions pour n'en retenir que le minimum, c'est-à-dire ce qui pourra être traité par cet autre monde, celui de la référence, réduit lui aussi à son minimum, à savoir la prise instantanée d'une référence, comme copie fidèle. Ces deux mondes finissent par communiquer, en se perdant chacun, à partir de cette « matière formelle », point de contact où tout est censé fusionner : le monde est déjà la référence car la référence n'en n'est déjà plus que la copie.

LA PUISSANCE PRÉDATRICE DES ABSTRACTIONS

Latour, dans tous ces passages, ne critique nullement les croisements absolument nécessaires entre les êtres de la reproduction et ceux de la référence, venant enrichir, ou épaissir selon l'expression de James, le monde. Les chaînes de référence viennent peupler le monde de nouvelles dimensions, à la condition qu'elles maintiennent l'hétérogénéité des modes, condition de leur croisement. Mais ce ne sont

pas les croisements qu'ont célébrés les modernes, selon le diagnostic qu'en fait Latour, c'est l'amalgame des modes. La matière ne qualifie ni les êtres de la reproduction, ni ceux de référence; elle est un être issu d'une confusion qui acquiert une vie propre :

À cause de la ou mieux des multiples Bifurcations, on va voir émerger cet étrange artefact de la matière: RES EXTENSA-COGITANS, ce monde de déplacements sans transformation, de stricts enchaînements de causes et d'effets, de transports d'indiscutables nécessités. Que ce monde soit impossible et si opposé à l'expérience ne sera pas retenu contre lui : au contraire, qu'il soit contraire à l'expérience, c'est ce qui va *prouver* sa réalité. Saisie par une telle contradiction, la Raison, elle aussi, ne pourra que s'écrier: « *Credo quia absurdum!* », « Je crois parce que c'est absurde ». (*Ibid.* : 124)

Cet amalgame n'est pas une simple erreur de catégorie, sorte de fiction théorique, que l'on pourrait résoudre en précisant les termes de chaque partie liée, même si parfois Latour s'exprime dans ces termes. Cet artefact, bien qu'il ne soit que le produit d'une opération de double abstraction, se met à exister par lui-même, devient une réalité à part entière, au sens que James pouvait donner au terme « réalité », à savoir ce qui produit des effets. Les modernes, en ce sens, se définissent comme les inventeurs d'un artefact qui ne cesse de les posséder. En fusionnant les exigences des êtres de la reproduction à ceux de la référence, ils inventent un « monde matériel » auquel ils donnent toute la place et qu'ils finissent par imposer aux « autres cultures » : « C'est cette étrange série d'inventions qui a rendu les Modernes opaques à eux-mêmes et, ce qui est plus grave, qui a rendu incompréhensible la saisie des "autres cultures", lesquelles s'étaient fort bien passées aussi bien du "monde matériel" que des "sujets". » (*Ibid.* : 106). L'artefact « matière », à côté de celui de « sujet » qui viendra reprendre, par l'établissement d'un espace symbolique, tout ce que le « monde matériel » ne peut accueillir, devient l'élément d'articulation de toutes les dimensions du monde des modernes².

CONCLUSION

Nous voyons le monde des modernes peuplé d'artefacts étranges, d'entités mystérieuses à première vue, issus d'amalgames entre des modes savamment confondus. Nous pourrions les prendre comme de simples erreurs de catégories, de simples confusions et regarder avec bienveillance ceux qui s'évertuent à les faire exister, à les maintenir coûte que coûte, si ces entités abstraites n'étaient pas en même temps de redoutables machines de disqualification des pratiques, des attachements divers, aux milieux d'existence, aux fragilités des territoires des êtres, notamment vivants, et des autres manières d'habiter la terre. Ce qu'il y a pour Latour d'à la fois si étonnant et si terrifiant dans ces entités monstrueuses, ces amalgames en tout genre, c'est qu'ils sont d'incroyables outils d'amincissement du monde, des expériences et des autres. Ils réduisent à peau de chagrin les formes multiples de l'existence terrestre, rendent suspects les attachements vitaux aux territoires fragiles des êtres de la reproduction, rendent archaïques tant d'autres manières de composer le monde, dépossèdent ceux qui les invoquent de leurs héritages, de leurs pratiques mêmes. Nous avons traité l'amalgame-matière, mais nous pourrions poursuivre cette exploration à partir d'autres entités, telles que la « Nature », la « Croyance », le « Progrès », l'« Autonomie », à partir desquelles se compose le monde hors-sol des modernes, ce monde anti-terrestre, ce monde qui s'impose en vidant tout sur son passage pour n'en garder que ce qui peut être « exploitable ». Ainsi, nous voyons ces modernes, avec Latour, comme un peuple en errance de mondes, cherchant à faire territoire à la condition d'en faire table rase. Ils habitent en soustrayant ; ils territorialisent en excluant tous les êtres de leurs territoires :

Cette frénésie qui a frappé tous les observateurs depuis qu'on utilise cet adjectif « moderne » vient moins d'un rêve d'utopie que de cette sorte d'errance qui s'explique par l'expulsion brutale de toute Terre habitable. Il cherche depuis plusieurs siècles à s'installer, mais il s'est lui-même volontairement déplacé, exilé dans

une Terra incognita. Comme si les Blancs, partout où ils débarquaient, laissaient des blancs sur la carte ! Parce qu'ils se croient vivre dans un monde à 3+1 dimensions justement. Est-ce qu'on les aurait chassés de chez eux ? Non, ils se sont auto expulsés ! En pensée du moins, car en pratique, au contraire, ils se sont installés partout... ils ont conquis le monde et trouvent qu'ils manquent de place ! Ces exilés de l'intérieur en sont toujours à lutter pour leur « espace vital ». (*Ibid.* : 112-113)

Les modernes habitent la terre par l'invention d'un « hors-sol » ; ils habitent en dépeuplant les êtres, les habitudes, les attachements, les formes multiples de composition des mondes. C'est peut-être l'exigence pragmatiste la plus profonde qui anime l'*Enquête sur les modes d'existence* : comment des idées, aux prétentions de prime abord si innocentes, si neutres, ces simples modes de représentation ou de connaissance, dévoilent, lorsque nous les analysons par leurs effets, leurs véritables puissances de disqualification ? Interrogeons non pas ce qu'elles prétendent être, mais ce qu'elles *font* ; nous trouverons par leurs effets les enjeux réels qui les animent et définissent leur statut. Elles œuvrent à ce monde hors sol à partir duquel les modernes pensaient pouvoir habiter la terre en la dépeuplant de ses êtres et de la pluralité des manières de l'habiter.

BIBLIOGRAPHIE

- JAMES William (1998), *La Signification de la vérité*, Lausanne, Antipodes.
- JAMES William (2007a), *Le Pragmatisme. Un nouveau nom pour d'anciennes manières de penser*, éd. Stéphane Madelrieux, trad. Nathalie Ferron, Paris, Flammarion.
- JAMES William (2007b), *Philosophie de l'expérience*, Paris, La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond.
- LATOUR Bruno (2008), « La connaissance est-elle un mode d'existence ? Rencontre au Muséum de James, Fleck et Whitehead avec des fossiles de chevaux », in Didier Debaise (dir.), *Vie et expérimentation. Peirce, James, Dewey*, Paris, Vrin, p. 17-44.
- LATOUR Bruno (2012), *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*, Paris, La Découverte.
- LATOUR Bruno (2015), *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris, La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond.
- LATOUR Bruno (2017), *Où atterrir ? Comment s'orienter en politique*, Paris, La Découverte.
- LATOUR Bruno & Nikolaj SCHULTZ (2022), *Mémo sur la nouvelle classe écologique. Comment faire émerger une classe écologique consciente et fière d'elle-même*, Paris, La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond.
- RUYER Raymond (1933), « Ce qui est vivant et ce qui est mort dans le matérialisme », *Revue philosophique*, CXVI (7-8).

NOTES

1 Voir par exemple l'hommage qu'il rend à Fechner : « il était en fait un philosophe dans le plus "grand" sens du terme, bien qu'il s'attacha beaucoup moins que la plupart des philosophes aux abstractions de type "mince". Pour lui, l'abstraction vivait dans le concret. » (James, 2017b : 105).

2 Pour des développements plus amples concernant la constitution de la matière chez les modernes, voir le texte de Latour sur la notion d'« *Issue* » publié dans ce volume. Je remercie vivement Antoine Hennion de me l'avoir fait découvrir.

AVEC ET APRÈS L'ENQUÊTE : COMMENT PASSER DES MODERNES AUX CONTEMPORAINS ?

Isabelle Stengers

L'œuvre de Bruno Latour est pragmatique d'un bout à l'autre car ce qu'il s'est toujours agi de désarmer est le mode d'explication ou d'interprétation qu'il associera, dans *l'Enquête* (2012), au mauvais génie « Double-clic ». Double-clic est celui qui exige que l'on « parle droit », mais nous voue à penser en rond, car il fait appel à des instances qui se bornent à légitimer la réduction d'une situation à ce qui permet de la juger – celui qui incarne l'horreur passionnée d'être dupe, diagnostiquée par William James. Si, comme le disait James, une proposition n'apporte pas avec elle des conséquences qui transforment notre rapport à ce qu'il s'agit d'interpréter, elle est vide de sens. Mais la question « qu'est-ce que cela change ? » ne suffit pas. Les conséquences du changement comptent aussi. D'où la « grande question » posée par le pragmatisme jamesien¹ : les interprétations que nous ajoutons à une situation augmentent-elles ou diminuent-elles la valeur de cette situation ? Sont-elles dignes ou indignes ? Cette question de James ne demande pas de réponse, ce qui impliquerait que la valeur en jeu peut être définie. Elle ne demande pas non plus de réflexivité au sens de retour lucide sur ses « vraies » intentions. Elle ne suppose pas le pouvoir de définir les conséquences. C'est une question qui doit « agir », ce qui signifie d'abord nous faire résister à Double-Clic et à sa demande que nous nous en tenions au définissable et au vérifiable. C'est cette question qui me guidera dans ce texte et qui me permet de qualifier la pensée de Bruno Latour de pragmatiste, même si, comme beaucoup en France, il n'a découvert que tardivement cette tradition philosophique².

C'est peut-être parce qu'il était déjà agi par cette question que Bruno Latour n'a cessé d'intervenir dans le champ STS sur un mode qui entravait le triomphalisme des « ceci n'est que cela » – un de ses

collèges STS m'a dit, jadis : « Bruno est notre pape, mais c'est un pape qui ne cesse de produire des bulles hérétiques », des bulles forçant à reprendre et hésiter à propos de questions considérées comme réglées. Et c'est pourquoi aussi la manière dont des scientifiques l'ont accusé, lors de la guerre des sciences, d'irrationalité relativiste, ne lui a pas inspiré la réponse facile : « seule la vérité blesse. » Elle l'a plongé dans un désarroi douloureux dont il est sorti avec une résolution renouvelée : il ne suffit pas de suivre les acteurs, les scientifiques, les techniciens, les juristes, etc., il s'agit d'apprendre à « bien parler à quelqu'un de quelque chose qui lui importe vraiment » (Latour, 2012 : 58). Bien parler non seulement de ce qu'ils font – de ce par quoi ils passent, ce que la « théorie de l'acteur réseau » avait caractérisé –, mais aussi de ce qu'ils sont – de ce à quoi ils tiennent, de ce dont l'omission les scandalisera ou les insultera (*ibid.* : 76-77). « La fidélité au terrain est à ce prix. » (*Ibid.* : 70).

Fidèle, bien sûr, ne veut pas dire ressemblant, quoique, dans le vocabulaire des portraitistes, on puisse parler de « rendu », qui fait saillir une ressemblance, mais la crée tout à la fois, et cela par des moyens qui n'ont rien à voir avec un idéal de conformité. En l'occurrence, lorsque, dans l'*Enquête*, Latour abandonne le terme de construction, lorsqu'il accepte que, quoi qu'il puisse plaider, ce terme est irrémédiablement compromis par sa référence à un constructeur censé être le seul véritable auteur de ce qu'il propose, et à un critique capable de voir clair dans son jeu, de lui attribuer la responsabilité qu'il dénie, il prend les grands moyens. C'est à la métaphysique qu'il demandera de donner sens à ce à quoi ses acteurs tiennent. Oui, l'Être est impliqué dans la mise à l'existence de ce qui n'est pas « qu'une construction », mais il l'est suivant un chemin d'altération, répondant à un mode d'existence qui a sa vérité propre. Recourant à l'idée d'instauration due à Étienne Souriau, Bruno Latour accentuera délibérément la précarité du trajet d'instauration que demande cette mise à l'existence, c'est-à-dire la différence que le terme construction a été incapable de préserver entre le « bien » construit et le « mal » construit. Cette différence sera irréductible à un jugement « subjectif », mais renvoie à la véritable

responsabilité de l'agent instaurateur : il est « mis à la devine ». Il doit, à chaque moment du trajet, à chaque hiatus où ce trajet, pour se prolonger, demande reprise, répondre à l'énigme que lui impose ce qu'il s'agit d'instaurer, ce que Souriau nomme « l'œuvre à faire ». S'il n'en fait qu'à sa tête, tente de passer en force ou adopte une solution qu'il juge bien assez bonne, voire opportune étant donné les intérêts en jeu (pragmatisme utilitaire), il aura failli. Pour le coup, il sera un « faiseur », ou un constructeur au sens usuel, négatif du terme.

La manière dont Latour « rend » ce qui importe à ses acteurs n'est pas neutre. Aucun rendu n'est neutre. En l'occurrence, ce qu'il leur propose est une épreuve et une épreuve qui sera d'autant plus exigeante qu'ils devront séparer ce qui leur importe vraiment de leur mode de présentation habituelle. C'est pourquoi cette épreuve sera problématique pour les scientifiques qui ont l'habitude de se présenter en opposant « la science », qui a affaire à « la réalité », avec ce qui n'est pas de la science, mettant dans le même sac le droit, la religion, la politique, la fiction et même la technique. Cette opposition a réussi à mettre tous ces « autres qui ne sont pas de la science » sur la défensive, incapables de faire valoir de manière positive l'irréductibilité de ce qui, pour chacun, importe vraiment. Or, si l'accès privilégié à « la réalité » que revendiquent les scientifiques se voit battu en brèche, ils se retrouvent dans le même sac que tous ces autres, sujets au même scepticisme plus ou moins tolérant, soupçonneux ou méprisant qu'ils leur ont réservé. C'est pourquoi leurs ténors ont refusé avec fureur les compliments que Latour-sociologue leur avait faits. Selon eux, pour bien parler des scientifiques il aurait fallu reconnaître que seul l'accès à la réalité importe, le « reste », ce sur quoi la théorie de l'acteur-réseau avait insisté, n'est qu'accessoire : ce n'est que ce par quoi ils doivent bien en passer pour que la connaissance objective avance. La fin justifie les moyens.

C'est pourquoi, lorsque Bruno Latour a entrepris un rendu qui a pour vocation de sauver *tous* les chemins d'instauration auxquels les Modernes tiennent, c'est aux sciences qu'il a demandé de « faire de

la place », de ne pas confondre avec « la réalité » ce à quoi le maintien et l'extension des chaînes de référence qu'ils réussissent à agencer leur permettent d'accéder. C'est-à-dire aussi de se présenter avec ce qui leur importe vraiment, la fiabilité de ces chaînes, et non avec de grandes promesses de prolongements imaginaires qui laissent tous les autres modes d'instauration en sursis³.

Mais ce faisant, l'*Enquête* qualifie aussi ce à quoi les chaînes de référence instaurent l'accès. Latour nomme « lointaine » la réalité qui devient connaissable par et à travers ce truchement. En un premier sens, cela signifie que la capacité d'y accéder est effectivement une réussite. Mais lointaine a un autre sens, celui d'indifférente, non intéressée par l'intérêt que nous nourrissons à son égard. C'est d'ailleurs ce dernier sens que Latour retrouve lorsqu'il associe les sciences à l'imagination des scientifiques. Les austères chaînes de référence où circulent des mobiles immuables se doublent alors de la fiction de petits êtres qui s'envoient vers le lointain auquel un accès a été instauré. Ils peuvent chevaucher un photon, tomber vers un trou noir, s'identifier à une macromolécule biologique pour subir les contorsions qui lui donneront sa forme fonctionnelle. Ces « délégués », précise Latour, ont ceci de particulier qu'ils doivent pouvoir revenir vers le scientifique, rapporter ce qui leur est arrivé, et être envoyés à nouveau, amnésiques et disciplinés, sans rien apprendre de ces allers et retours multiples qui vérifient la reproductibilité de la référence « lointaine » (*ibid.* : 254-255). Les délégués ne pourront ni comprendre ni apprendre le sens de ce qu'ils observent ou vivent, ni non plus poser problème à ceux qu'ils rencontrent. Le lointain ne les transformera pas ni ne sera transformé par eux. Lointain signifie bien indifférent.

Le rendu de Latour demande donc que ceux pour qui l'accès à la réalité importe vraiment reconnaissent que leur réussite est contrainte par ses propres conditions de félicité. C'est-à-dire, aussi, qu'ils désavouent les pratiques qui font de l'indifférence de l'être interrogé un postulat méthodologique, qui n'accèdent pas au lointain, mais miment le lointain en postulant que les animaux et les humains

soumis qu'ils interrogent subissent la question sans l'interpréter à leur manière. De pénibles déconvenues ont signalé à certains psychologues, éthologues ou sociologues que ce n'était pas le cas : quoi qu'ils fassent c'est à eux, les hommes en blouse blanche, que l'on répond, et pas à la question. Ce qui a entraîné des dissidences méthodologiques, mais pas de mise en cause générale, pas de reconnaissance du fait que, lorsque l'accès est considéré comme un droit, la réussite que l'on appelle preuve devient une caricature.

Le rendu latourien de leur réussite ne diminue pas la valeur des « travailleurs de la preuve » qu'il s'agit d'interpréter, mais il l'aiguise et la situe par l'épreuve qu'elle lui propose. Car se rebeller contre les Doubles-clics de l'épistémologie et de la méthodologie qui fait d'eux les modèles d'une rationalité généralisable, celle de « la science », est bel et bien une épreuve. Se désolidariser des prétentions conquérantes de cette rationalité qui met sur la défensive tous les autres modes d'instauration, c'est faire de la place, mais c'est aussi faire état des contraintes intrinsèques de leurs propres réussites. Et l'épreuve est redoutable car c'est risquer l'isolement et le désintérêt de ceux qui attendent de « la science » qu'elle réponde à leurs questions. Voilà pourquoi sans doute les « travailleurs de la preuve » ont préféré détourner les yeux, ignorer les pratiques scientifiques si nombreuses pour qui la preuve est affaire de méthode et peut donc être obtenue sans risque et quasiment sur commande. Pour leur compte propre, ils se sont bornés à lutter féroce­ment pour l'autonomie, la liberté de choisir les seules « bonnes » questions, et ils ont accompagné les réponses obtenues de roulements de tambour annonçant une découverte concernant l'humanité tout entière : « on croyait, maintenant nous savons. » Mais ce cri de triomphe, qui concernait avant tout ce que leurs propres prédécesseurs « croyaient » (que l'eau, par exemple, était un élément chimique indécomposable, ou que la simultanéité de deux événements distants était indépendante des observateurs), a été repris en chœur au nom de « la science » contre tout ce qui n'est pas « prouvé ».

Mais le cahier des charges associé dans l'*Enquête* aux êtres à instaurer n'est pas une épreuve pour les seuls scientifiques. Il l'est aussi pour tous les autres instaurateurs qui, sur la défensive, ont cherché des légitimités stables à opposer à la « réalité » scientifique. Et cette épreuve tient dans leur cas à ce que, contrairement aux travailleurs de la preuve, ils ne sont plus capables de dire ce qui leur importe vraiment, ce qui les « met à la devine ». Ils se présentent plutôt comme les propriétaires-représentants d'un domaine qui doit être respecté. Ils ont perdu le sens du risque associé à l'instauration, le sens de ce que la trajectoire doit être sans cesse reprise, que rien ne la soutient ni ne la garantit.

Bruno Latour avait défini comme une « fiction charitable » (*ibid.* : 27) l'idée que les Modernes, encombrés de leurs trésors, n'auraient jamais eu l'occasion de préciser clairement ce à quoi ils tenaient vraiment, et cette fiction communiquait avec l'espoir que, peut-être, s'ils le faisaient, ils pourraient enfin rencontrer avec dignité « les autres peuples » dont ils avaient disqualifié les trésors. Cependant, lorsqu'il en vient au troisième groupe de son tableau des modes d'existence, ce n'est plus vers des trésors qu'il se tourne. Il va affronter quelque chose qui semble tenir lieu, pour les Modernes, d'une transcendance à laquelle, pour le meilleur et pour le pire, il faut se soumettre, l'Économie. Mais l'enquêtrice fictionnelle déléguée par Bruno Latour décide malgré tout de maintenir le principe de son enquête : elle ne doit pas croire à cette transcendance, ni la dénoncer, elle doit trouver des formules qui aient une chance de bien parler de ce qui importe à ses interlocuteurs alors même que ceux-ci se réfèrent à l'Économie (*ibid.* : 385).

L'exercice est difficile et, reconnaît Latour, ses chances de réussite sont infimes. Mais je voudrais, quant à moi, souligner le prix dont l'exercice en question se paie et cela, sachant que l'*Enquête* n'a pas été le dernier mot de Latour. Bientôt la question des Modernes sera déplacée par celle du « nouveau régime climatique » qui concerne tous les habitants de la terre et fait de tous des contemporains. La stratégie adoptée par Latour, s'adresser non à l'Économie mais,

en l'occurrence, à trois modes d'instauration qui auraient été « mal » agencés, permet-elle de bien parler de cette nouvelle situation ? Ce sera l'objet de mon interrogation, des points d'interrogation qui vont souligner mes objections, sachant que Latour lui-même, à travers son enquêtrice, a douloureusement hésité.

Parce qu'ils sont d'abord caractérisés à partir de l'agencement qu'ils doivent décomposer, les trois modes d'instauration, qui caractérisent les scripts organisationnels, les attachements et les scrupules, sont surtout présentés tels qu'ils ont été mobilisés par l'Économie. Les cahiers des charges précisant leurs conditions de félicité deviennent très vite des dossiers à charge. Il est difficile dès lors de parler des trésors des Modernes, qu'ils n'ont pas su comment protéger. Et surtout d'imaginer les présenter aux autres.

Ainsi la caractérisation des scripts, dont la félicité demanderait que la distribution des rôles qu'ils effectuent soit reprise en main et renégociée lorsqu'ils arrivent à échéance, se heurte à l'évidence empirique qui force l'enquêtrice à reconnaître que tout est fait, et délibérément fait, pour qu'un script se maintienne indifféremment à ce qu'en pensent ceux qu'il enrôle. Aujourd'hui de tels scripts ne conviennent plus qu'aux jeux d'enfants, à certaines pratiques d'improvisation et aux pratiques de type anarchiste d'auto-organisation. Comment envisager de les présenter à des peuples pour qui il est inconcevable que qui que ce soit ait le pouvoir de forcer quelqu'un à faire ce qu'il ne veut pas⁴ ? Notre enquêtrice doit constater qu'elle ne peut, ici, éviter de parler de rapports de domination. Elle ne peut que recommander de « ne pas en rajouter » (*ibid.* : 421), de ne pas en faire une fatalité ou une nécessité.

Avec les attachements, il n'est même plus question de « bien parler », de déployer la diversité des manières de s'attacher et d'être attaché, un « trésor » qui aurait sans doute intéressé d'autres peuples. Leur trajectoire est mise sous le signe de la multiplication « des biens et des maux ». Ils ont beau correspondre à l'instauration d'« intérêts passionnés », ces intérêts sont d'abord de l'ordre de l'avidité plus ou

moins indifférente à ceux qui en paient le prix. Bien sûr, les autres, à qui les Modernes présenteraient ce « trésor », ne seraient ni surpris ni impressionnés. Cette avidité, ils la connaissent bien, et elle leur est effrayante. La réussite ne leur semblerait-elle pas monstrueuse ? Car ce avec quoi l'avidité communique directement n'est autre que la mobilisation de désirs insatiables et de manques insupportables, une réussite dont il est difficile de « bien parler ». Rappelons que mobilisation appartient au vocabulaire militaire. Ceux qui sont mobilisés doivent rompre avec leur monde pour répondre à l'appel et doivent se départir ensuite de toute sensibilité qui pourrait les mener à considérer autrement que comme un obstacle ce qui serait susceptible de les ralentir, ou de les faire hésiter. L'avidité n'est-elle pas, si on lui en donne les moyens, indifférence au monde ?

Quant aux scrupules, c'est sur eux que reposent les espoirs de l'enquêtrice car ils pourraient déstabiliser l'agencement « Économie », ramener les économistes à une humble et honorable discipline comptable accompagnant les différents cours d'action quant à leurs moyens (allocation, répartition, division, partage, apurement) (*ibid.* : 463). Mais ce rôle espéré provient d'abord du fait que les scrupules sont ce qui est exclu par les « lois de l'Économie », qui supposent que ce qui importe vraiment sont les échanges marchands et que dans tout échange marchand, dès lors que le prix fixé a été payé, les échangeurs sont quittes, redeviennent étrangers les uns aux autres. Corrélativement, le scrupule reste lié à la question des biens et des maux et porte sur leur répartition. Il faut que rien ne soit réduit de manière légitime au statut de seul moyen et l'hésitation collective portée par cet engagement devrait se traduire par un « mouvement d'exploration pour vérifier la qualité générale de tous les liens » (*ibid.* : 457). Mais, si ces liens sont toujours qualifiés en termes des « biens » et des « maux » qu'ils répartissent, la « vérification » moderne ne sera-t-elle pas, pour les autres peuples, le signe d'une emprise qui les rend aveugles ?

Il faut ici revenir sur le refus déterminé de Bruno Latour de parler de cette emprise. Qui s'est laissé envoûter par l'Économie, sinon les États ? Qui s'est servi de ces théorèmes sans y croire lui-même, sinon ce que Bruno Latour ne veut pas nommer le capitalisme, car « cela donnerait trop de pouvoir à ce monstre » (*ibid.* : 384) ? « C'est la faute au capitalisme » est évidemment une mauvaise simplification. Mais, objecterais-je, ne pourrait-on pourtant dire que le capitalisme n'est, en effet, pas un pouvoir, mais que l'on peut le nommer comme ce qui a puisé sa force dans nos faiblesses, dans nos négligences, dans nos mépris et dans le goût de nos États pour les « vérités indiscutables » qui doivent pouvoir domestiquer le « peuple souverain » censé n'obéir qu'à des lois qu'il s'est librement données ?

Sans le capitalisme, l'Économie, cet ectoplasme, aurait-elle réussi à nous faire oublier « le monde », c'est-à-dire d'abord la « basse continue » qui précède infiniment l'humain (*ibid.* : 209) et que Latour caractérise par ses deux premiers modes, la reproduction et la métamorphose ? En l'occurrence, ce qu'elle a réussi à nous faire oublier n'est autre que la réussite de la multitude des existants qui parviennent à subsister, d'instant en instant, au long d'une vie ou de génération en génération, et la réussite de la multiplicité des puissances susceptibles de saisir un vivant, de le sidérer ou de le métamorphoser en un autre. L'imprudence (et l'impudence !) effrayante des Modernes, qui se flattent de n'avoir peur de rien, ni d'un monde qui se vide, ni des passions furieuses qui s'emparent d'eux, n'impliquerait-elle pas que cette basse continue a recouvert les modes d'instauration qui, dans l'*Enquête*, étaient censés la moduler ? L'impuissance ressentie d'entraver la capacité du capitalisme à subsister en métamorphosant nos fins en ses moyens ne signale-t-elle pas que nous avons affaire à un être *sui generis*, non un « système » mais un être mutant qui profite de toutes nos négligences, et en premier lieu de celles qu'exige et légitime l'Économie ? Est-ce ce que Bruno Latour lui-même a pensé lorsqu'il a associé le libéralisme à « cette admirable injonction : “*Ne pas se laisser faire, ne rien laisser passer*” ! » (*Ibid.* : 469) ?

Comme on le sait, Bruno Latour n'est plus revenu sur l'*Enquête* à partir du moment où il a consacré sa pensée à « faire face à Gaïa ». Certes, son anthropologie des Modernes était déjà hantée par Gaïa, le « crédeur imprévu qui leur demande de rembourser très vite les bons tirés depuis deux siècles – les bons sur le trésor de la Terre » (*ibid.* : 447), mais celle-ci n'avait pas affecté la « fiction charitable » dont il avait fait son fil conducteur. Elle lui avait simplement donné plus d'urgence. En tout état de cause, cette fiction censée fonctionner en deux temps, qui jouait la possibilité de « premiers contacts » enfin civilisés, peut bien être un thème travaillé de manière intéressante par la science-fiction, mais elle demandait une certaine stabilité – chacun se rencontre avec ses propres trésors –, alors que, et c'est là ce à quoi Latour va désormais faire face, sous le nouveau régime climatique, tous ces trésors, modernes ou non, vont, sur des modes différents, être mis à l'épreuve.

Mais Bruno Latour n'abandonnera pas l'optimisme qu'il s'est donné pour règle et qui l'a empêché de se joindre au chœur des dénonciateurs du capitalisme. Lorsqu'il s'est attaché à interroger ce que demanderait le nouveau régime climatique, c'est la question de « comment atterrir », adressée cette fois à tous, de comment (ré)apprendre à habiter, à sentir et à agir en terrestre, qui l'a fait penser. Il s'est agi alors de passer du moderne au *contemporain*. Et plus précisément de s'en donner l'espoir (Latour, 2017 : 126).

S'en donner l'espoir, ne serait-ce pas accepter d'être dupe ?, se demanderont les critiques. C'est d'ailleurs l'objection qui peut venir à tout lecteur de Latour, depuis *Nous n'avons jamais été Modernes*, puis la fiction charitable de l'*Enquête*, et spécialement au dernier chapitre de *Où atterrir ?*, où il caractérise l'Europe comme celle qui, dangereuse quand elle s'est crue capable de dominer le monde, se retrouve aujourd'hui délivrée « à jamais de l'innocence, de cette idée qu'on pourrait soit faire son histoire à neuf en rompant avec le passé, soit échapper pour de bon à l'histoire » (*ibid.* : 129). En fait, on pourrait répondre que, ici encore, on se retrouve proches de William James et

de sa volonté de croire, ou de faire confiance, non pas aveuglément, mais à nos risques, mais par choix, c'est-à-dire décidément. Faire choix dans ce cas aurait sans doute relevé pour James d'une option obligée (James, 1916/2005 : 60)⁵, parce que s'abstenir en craignant d'être dupe, c'est prendre parti, c'est se glorifier de la lucidité du désespoir (désespoir qui menace d'ailleurs beaucoup de ceux qui concluent que, tant que le capitalisme se maintient, rien n'est possible).

Il reste que si Bruno Latour prend le risque de « bien parler » de l'Europe, ce n'est plus au nom de ses trésors mais au nom de ce qu'elle a appris de ses crimes passés. Mais cela ne signifie pas qu'il a jugé que l'*Enquête* avait perdu toute pertinence contemporaine. Même s'il l'a laissée orpheline alors qu'il se sentait appelé sur un autre front, il l'a laissée explicitement, comme une dernière volonté, entre les mains de celles et ceux qui la rendraient peut-être capable de franchir le redoutable hiatus qui distingue modernité et contemporanéité. Ce hiatus, je voudrais l'entendre à la manière de Souriau : c'est l'œuvre elle-même, et non celui qui l'a laissée là où il a été capable de la mener, qui demande « Que vas-tu faire de moi ? ». C'est elle qui demande fidélité, mais non servilité. Tenter de jeter quelques jalons pour une reprise de l'*Enquête*, comme je vais tenter de le faire, c'est donc m'accepter mise à la devine par ce qui demande à gagner sa continuité. Ne surtout pas tenter de deviner ce qu'aurait fait Bruno Latour, comme s'il restait détenteur de la « bonne » réponse. Tous ceux qui l'ont connu savent d'ailleurs à quel point étaient imprévues les réorientations et les reprises qu'il donnait à son propre trajet. Mais cela ne veut pas dire séparer cette œuvre des obligations qui l'ont fait penser, et qui ont continué à le faire par la suite. Ainsi il n'est pas question de multiplier *ad infinitum* les modes d'instauration. Il faut maintenir le cahier des charges qu'il a proposé pour trier les candidats se présentant en pagaille. En ce qui me concerne, je voudrais par ailleurs maintenir un dialogue interrompu. C'est pourquoi, lorsque je prendrai la responsabilité de proposer certaines modifications ou réécritures possibles, je me laisserai guider par ce que je prendrai la responsabilité de considérer comme des mises en garde et comme des indices.

Aujourd'hui, insistait souvent Bruno Latour, nous et les autres sommes tous embarqués, nous devons tous faire face à Gaïa et nous serons tous amenés à nous réinventer, avec les autres, ce qui ne veut pas dire, ici intervient sa mise en garde, « comme » les autres. Décrivant la manière dont le local, les « terrains de vie », s'enchevêtrent désormais à toutes échelles, Latour a refusé tout idéal d'unification, quel qu'en soit le modèle. Nous pouvons, et devons, nous laisser inquiéter, forcer à penser par ce qui n'est pas nôtre, mais cette inquiétude doit nous rendre capables de changer par nos propres moyens. Devenir « terrestres » pourrait peut-être impliquer des inter-traductions entre Gaïa et Pachamama⁶, mais pas de confusion. De ce point de vue, le projet de l'*Enquête* garde son actualité, même si la liste des « trésors » peut être révisée. Parmi les indices portant sur ce que demanderait cette mise en contemporanéité de l'*Enquête*, j'en retiendrai deux auxquels ce texte a préparé et qui interviennent dans *Où atterrir?*: celui du devenir terrestre des sciences dans la section 17, et celui de la contradiction entre procès de production et procès d'engendrement dans la section 18⁷.

Dans l'*Enquête*, la priorité était d'entraver l'autorité hégémonique de « la science ». J'ai souligné déjà que cela impliquait une mise en question de « la science », mais comment traiter la question de ces sciences qui n'instaurent pas d'accès au lointain ? Pourraient-elles bénéficier d'un cahier des charges qui affirmerait leur parenté lignagère avec les sciences du lointain sans pourtant revendiquer l'autorité de la preuve qu'apportent les chaînes de référence ? Leur réussite, mise sous le signe de la pluralité, ne pourrait-elle être de lier la réussite des savoirs proposés avec l'apprentissage de ce que demande l'obligation de « bien s'adresser » à ce ou à ceux à propos desquels ce savoir va se formuler⁸, la référence au lointain étant alors un cas particulier de cette réussite ? Latour donne déjà un exemple de cette condition de félicité lorsqu'il caractérise comme « *félix culpa* », faute qui devrait être reconnue comme bénéfique par tous les sociologues, « l'heureux naufrage de la sociologie des sciences⁹ ». Celle-ci s'était crue en droit de donner une explication sociale des sciences et a rencontré le récif

que fut la réponse furieuse des scientifiques. Ce genre d'explication devrait être reconnu par tous les sociologues comme indigne, car présupposant que les groupes qu'elle concerne sont séparés de la capacité de protester contre la manière dont on s'adresse à eux.

Où atterrir? traite explicitement du cas des sciences dites « de la nature », une nature auparavant considérée comme « lointaine », alors que, dans la « Zone critique », la couche superficielle de la Terre où nous vivons et dont nous vivons, elle intrique vivants et non vivants, puissances d'agir de tous ordres, interdépendantes et sensibles les unes aux autres à des échelles variables. Latour renvoie la réussite de l'accès au lointain à une « nature-univers » et qualifie durement cet accès comme procédant du « point de vue de Sirius », car demandant de « désanimer » ce à quoi il se réfère. Il rend donc explicite l'isolement pseudo-souverain de ces sciences, dont nous sommes libres d'admirer les résultats, mais à qui nous ne devons surtout pas demander comment comprendre ce qui se passe dans la « nature-processus » à laquelle nous avons affaire dans la Zone critique¹⁰. Là doivent prédominer des sciences de terrain et leurs chaînes de causalité, radicalement différentes des chaînes de référence. Loin de conserver la référence, la réussite des chaînes de causalité demande de détecter et de suivre les actions et réactions disparates, souvent inattendues et non généralisables en tout lieu, qui sont le fait d'agents animés et interdépendants. Et tout change alors : devient nécessaire une nouvelle *libido sciendi*, impliquant d'autres types de réussite, d'autres instruments et d'autres rapports avec ceux qui sont autrement intéressés au terrain qui les concerne tous – des rapports qui ne visent pas à recruter (allongement des réseaux), ou à faire taire, mais à composer.

Les institutions scientifiques ont appris comment produire des chercheurs disciplinés, ce qui est somme toute assez simple car il s'agit de les mobiliser, de les insensibiliser à tout ce qui n'est pas la possible « avancée » de leur science, bref d'intensifier leur avidité. Mais la contradiction entre produire et engendrer prend sens ici, comme elle

le peut partout ailleurs. Car il s'agit désormais d'engendrer des chercheurs capables de loyauté à l'égard de leur savoirs et de ses contraintes, capables donc de rester à leur place et de la tenir, mais capables aussi de ne pas en faire des places-fortes et d'accepter que la signification et la valeur de ce qu'ils savent a pour fin d'en passer par d'autres – non pas par leurs traditionnels « alliés » qui leur procuraient les moyens d'avancer, mais par ceux dont cette avancée était censée faire le bien sans eux, et souvent malgré eux. Ce que l'on appelle le public n'avait certes pas grand-chose à faire dans les controverses opposant par exemple les astrophysiciens, même si le destin de l'Univers était en jeu. En revanche, lorsqu'il s'agit tant de la nature-processus que de ce que l'on pourrait appeler les sociétés-processus, toutes deux intriquées par la Zone critique, les chercheurs à engendrer devront apprendre à penser avec des groupes eux aussi activement intéressés aux mesures à prendre et bien décidés à ce que leurs savoirs et leurs préoccupations soient parties prenantes de toute décision.

C'est ici qu'il importe de ne pas confondre reproduction et engendrement, car la réussite de la reproduction est la subsistance (produire encore et à nouveau le « presque même »), alors que l'engendrement implique ce que l'on peut appeler la « mise au monde » (Latour, 2017 : 114), ce que demandent des êtres qui devront être capables de participer à un monde qui ne sera pas le même que celui de leurs géniteurs. Il s'agit bel et bien d'une trajectoire d'instauration distincte, impliquant soin et discernement de la part de ceux et celles qui ont à « équiper » les « nouveaux venus », à les rendre capables non de subir mais d'accueillir, avec leurs propres contemporains, ce que ceux qui ont la responsabilité de les équiper ne peuvent prévoir. Une trajectoire dont les conditions de félicité devraient sans doute impliquer la culture de modes d'attachements et de modes d'organisation que l'on dit « traditionnels », parce que la modernité les a détruits ou marginalisés, mais que tentent aujourd'hui de réinventer ceux qui cherchent à guérir de l'individualisme qui a été inculqué à chacun.

Si l'espoir que Latour n'a cessé de chercher à nourrir doit être prolongé sur un mode contemporain, ce n'est peut-être pas le souci moral et les scrupules qui doivent être réactivés, mais des pratiques sensibles et irréductiblement collectives qui transmettent à ceux qui viennent la confiance dans leur capacité à participer à la fabrique de leur monde. Et cette substitution entraînerait une réécriture des modes de l'organisation et de l'attachement dont il s'agirait d'abord de « bien parler ». Car l'Économie ne pose plus la question de son autorité pseudo-scientifique en matière de répartition des biens et de maux. Elle pose celle des manières de guérir de ses poisons, qui tous, y compris la question de cette répartition, scrupuleuse ou non, ont contribué à nous détacher les uns des autres, comme aussi de la terre à la productivité postulée comme infinie. S'il s'agit d'engendrer ou de réengendrer des humains « terrestres », participant à la fabrique de mondes, ce qu'il s'agit de transmettre est d'abord une évidence pratique partagée : ce à quoi chacun tient ne *prendra sens* qu'avec les autres, grâce aux autres, au risque des autres, humains et non humains.

Dernier indice et témoignage : la dernière enquête-expérimentation de Bruno Latour, menée avec le Consortium *Où atterrir?*, n'a-t-elle pas eu pour visée de mettre en œuvre la possibilité pratique de réengendrer des territoires en temps de crise, face à l'inconnue de l'avenir ? Et cela, à partir de la mise en mots par chaque personne, en présence des autres habitants du lieu, des attachements qui la font vivre et qu'elle estime menacés ? Vivre ensemble le sens de la précarité qui affecte chacun et chacune aujourd'hui pourrait-il ouvrir un chemin vers l'évidence pratique que l'on nous a fait perdre ? En tout cas, ce sont de telles expérimentations dont nous avons besoin, même si elles sont laborieuses, car s'il est assez facile de détruire, régénérer est une tout autre histoire.

BIBLIOGRAPHIE

- DURKHEIM Émile (1955/2001), *Pragmatisme et sociologie. Cours dispensé à La Sorbonne en 1913-1914 et restitué par Armand Cuvillier d'après des notes d'étudiants*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, Université du Québec à Chicoutimi. En ligne : http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/pragmatisme_et_socio/pragmatisme_sociologie.pdf.
- GRAEBER David & David WENGROW (2021), *Au Commencement était... Une nouvelle histoire de l'humanité*, Paris, Les Liens qui libèrent.
- JAMES William (1916/2005), *La Volonté de croire*, trad. Loÿs Moulin, Paris, La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond.
- JAMES William (2007), *Le Pragmatisme. Un nouveau nom pour d'anciennes manières de penser*, éd. Stéphane Madelrieux, trad. Nathalie Ferron, Paris, Flammarion.
- LAPOUJADE David (1998), *William James. Empirisme et pragmatisme*, Paris, Presses universitaires de France.
- LATOUR Bruno (2001), *L'Espoir de Pandore*, Paris, La Découverte.
- LATOUR Bruno (2005), *La Science en action. Introduction à la sociologie des sciences*, Paris, La Découverte.
- LATOUR Bruno (2006), *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte.
- LATOUR Bruno (2007), *Changer de société, refaire de la sociologie*, Paris, La Découverte.
- LATOUR Bruno (2012), *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des modernes*, Paris, La Découverte.
- LATOUR Bruno (2017), *Où Atterrir? Comment s'orienter en politique*, Paris, La Découverte.
- STENGERS Isabelle (1995), *L'Invention des sciences modernes*, Paris, Flammarion (« Champs »).

NOTES

1 Voir James (2007: 268; citation adaptée et retraduite).

2 Je me souviens du mail enthousiaste envoyé à ses amis dès la parution, en 1997, du livre de David Lapoujade, *Empirisme et pragmatisme*: «arrêtez tout et lisez!» Et je me souviens aussi, plus tard, de sa compréhension rétrospective du rejet furieux par la majorité des sociologues français de son travail, pris au sérieux partout ailleurs: il venait de découvrir le verdict prononcé par Durkheim (1955/2001: 9): «C'est tout l'esprit français qui devrait être transformé si cette forme de l'irrationalisme que représente le Pragmatisme devait être admise.»

3 Souvenons-nous que, dans *La Science en action*, le «patron» constructeur de réseau suivi par Latour s'est notamment, à peine la «pandorine» reconnue par ses collègues comme une «substance indépendante et jouant un rôle physiologique», empressé de publier dans une revue jésuite l'hypothèse qu'elle pourrait bien être ce qui a donné ses élans à Saint Jean de la Croix... (p. 373 et suivantes de l'édition de poche parue en 1995). Voir à ce sujet Stengers (1995, chapitre 7).

4 Voir l'étonnement scandalisé, au XVIII^e siècle, de visiteurs Iroquois en Europe (voir Graeber & Wengrow, 2021).

5 James traite ici de la religion.

6 Gaïa, hérité de James Lovelock, est la terre habitée par les vivants, mais aussi rendue habitable par ces vivants, et rendue instable par certains vivants au nom du progrès. Son instabilité menaçante a été démontrée par le truchement de chaînes de référence nombreuses et intriquées et, en tant que telle, elle est fille de la science du lointain, c'est-à-dire sourde à nos prières et à nos remords. Pachamama est l'ancienne Divinité andine, mère de toute vie, dont la constitution bolivienne reconnaît désormais les droits.

7 D'autres pistes pourraient être suivies, et notamment, dans *Où Atterrir?* (2017: 118), le devenir «atmosphérique» de la politique, qui ne peut plus respecter les échelles ou les frontières temporelles et spatiales. Ainsi, l'émission, aujourd'hui, n'importe où, de gaz à effet de serre pèsera sur tous les habitants de la terre pour des siècles.

8 Voir le travail de Vinciane Despret.

9 Ce thème est développé dans *Changer de société, refaire de la sociologie* (2007). *Felix culpa* intervient p. 139.

10 Ce qu'il n'avait pas explicitement souligné lorsqu'il a lié ses chaînes de référence à la démarche «ambulatoire» de William James (Latour, 2001: 78) et n'est qu'implicite dans *l'Enquête*.

III. PENSER
POUR FAIRE
AGIR : LATOUR
POLITIQUE

LATOUR ET LA QUESTION POLITIQUE : VERS UNE LECTURE CONSTITUTIONNELLE

Brice Laurent

La politique occupe une place particulière dans l'œuvre de Bruno Latour. Dès ses premiers travaux, les critiques sont prompts à signaler que Latour fait de la science une opération politique au sens où elle ne serait que le reflet des rapports de forces en présence. Mais l'autre critique, celle qui vient des sociologues, est tout aussi visible. En « suivant les acteurs », en refusant de faire intervenir les grandes catégories que seraient « le pouvoir » ou « le capitalisme », Latour se condamnerait à ne jamais repérer les grandes déterminations qui sont la marque de la politique.

Les deux pans de la critique (la critique « scientifique » et la critique « sociologiste ») sont classiques et ont été commentés à de nombreuses reprises par Latour lui-même. Ils pourraient nous amener à parcourir l'ensemble de ses travaux. Parmi toutes les directions qu'ils signalent, la question du politique apparaît particulièrement problématique, dans la mesure où elle a été à la fois très présente dans son œuvre et, en même temps, abordée de façons très diverses, qui ont évolué au fil des livres et des articles, depuis la place ambivalente de la politique dans les premiers travaux sur la fabrication de la connaissance scientifique (celle qui a pu donner prise à la fois à la critique scientifique et à la critique sociologique), jusqu'à la politique associée à la question climatique dans les dernières publications. C'est cette dernière qu'ont retenue de nombreux médias qui annoncent, en septembre 2022, la disparition du « grand penseur de l'écologie politique ».

L'évolution du traitement de la question politique par Latour, ses nombreuses inspirations en philosophie politique et les différents sens du mot « politique » chez lui pourraient faire l'objet d'un long exposé. Dans un article publié en français et en anglais, il identifie lui-même sept sens du mot « politique », depuis l'élaboration de

nouveaux objets scientifiques jusqu'à la politique foucaldienne inscrite dans les infrastructures techniques et sociales nécessaires à l'organisation de la vie collective (Latour, 2007). Le philosophe Graham Harman, spécialiste de l'œuvre de Latour, écrit après son *Prince of Networks* un ouvrage entièrement consacré à la question du politique chez ce dernier. Harman identifie plusieurs phases dans l'évolution de sa pensée, depuis la description de la construction des réseaux scientifiques jusqu'à la politique comme mode d'existence, en passant par la version « compositionniste » que propose *Politiques de la nature* (Harman, 2014).

Mon objectif dans ce texte n'est pas de reprendre une analyse du type de celle de Harman, qui viserait à couvrir l'ensemble des travaux de Bruno Latour ou produirait une typologie des manières de penser la question politique. Je propose de tracer un chemin dans ces travaux à partir d'un thème central, celui de la guerre et, plus généralement, des oppositions et des conflits, pour le mener vers la préoccupation récente pour le sol et les territoires qu'illustrent ses derniers travaux. Cette préoccupation est bien visible dans les débats et controverses liés aux ressources minérales (Chailleux, Le Berre & Gunzburger, 2022; Cerceau & Laurent, 2023) qui me serviront, au fil du texte, à donner corps aux pistes de réflexion qui se dégagent du cheminement dans les travaux de Latour sur le politique. Une discussion de la formulation du thème de la guerre chez Latour (section 1) me permettra d'examiner ensuite les traductions possibles dans des interrogations que les politistes qualifieraient explicitement de « politiques », car elles ont trait à la représentation, à la délégation, à la décision (section 2); cela m'amènera à proposer une lecture de la politique latourienne s'appuyant sur les références au pragmatisme faites par Latour lui-même, et en les amenant vers une direction qui peut être qualifiée de *constitutionnelle*, dans la mesure où elle croise les interrogations ontologiques et normatives (section 3).

ENTRE GUERRE ET PAIX

Si la politique s'exprime dans les désaccords, les oppositions et les conflits, alors elle est bien présente dès les premiers travaux de Latour. Un des premiers articles présentant ce qui deviendra la théorie de l'acteur-réseau, « Give me a laboratory and I will raise the world », propose ainsi de retourner la formule de Clausewitz :

Nous aurons un aperçu plus complet si je parodie à présent le mot de Clausewitz : « la science, c'est la continuation de la politique par d'autres moyens. » [...] Ce qui compte dans les sciences de laboratoire ce sont les « autres moyens », c'est-à-dire les sources de déplacements qui sont d'autant plus puissantes qu'elles sont ambiguës et non prédictibles. Pasteur, en représentant les microbes et en déplaçant tout le reste, fait de la politique. Mais il le fait par d'autres moyens, imprévus, qui bousculent tout le reste, y compris les forces politiques traditionnelles. (Latour, 1983 : 168 ; ma traduction)

La politique, dans cette description de la science, ce sont les « déplacements », eux-mêmes « imprévus », qui permettent la représentation de nouveaux êtres comme les microbes. Ces déplacements ont des effets tangibles, y compris sur ce que Latour désigne dans la citation précédente comme « les forces politiques traditionnelles » – les gouvernements, les églises, les professions. L'allusion à Clausewitz n'est pas fortuite et le vocabulaire de la guerre est repris tout au long des travaux de Latour sur Pasteur, notamment dans l'ouvrage justement intitulé en français *Les Microbes : Guerre et paix* (Latour, 1984). Un extrait parmi d'autres permet de s'en persuader :

Voyons d'abord du côté des hygiénistes pourquoi ils s'emparent aussitôt de tout argument sur les microbes venus des laboratoires de microbiologie. J'ai dit qu'ils étaient en guerre et qu'ils se battaient partout. Je les ai comparés à une armée peu nombreuse, chargée de défendre une immense frontière et donc obligée de

se disperser le long d'un fin cordon sanitaire. Ils étaient partout mais partout faibles, et l'on sait combien d'épidémies, de typhus, de choléra, de fièvre jaune, passaient à travers ces frontières trop lâches. Que leur apportent la définition du microbe et les descriptions de ses mœurs et habitudes? Très exactement ce que l'on appelle à l'armée des P.P.O., des points de passage obligés. L'ennemi, selon son équipement, ne peut passer partout mais seulement en quelques endroits. Il suffit alors de concentrer les forces en ce point pour qu'aussitôt la faiblesse se change en force. L'ennemi peut se trouver alors écrasé. (*Ibid.* : 51)

Le vocabulaire guerrier est utilisé dans les premiers travaux de Latour pour rendre compte de la fabrique de la science. L'esprit est celui de « tout est permis », « tout est bon » pour conquérir, pour convaincre, pour remporter les épreuves de force, et c'est ainsi que s'exprime l'étude latourienne des sciences dans leur première formulation.

Dans les travaux plus récents, le thème de la guerre joue un rôle redéfini. La guerre devient moins un langage pour comprendre la fabrique des associations à partir du travail du scientifique ou de l'innovateur qu'une façon de rendre compte de l'enjeu profond des désaccords, qui ne peuvent être tranchés par la mobilisation d'un arbitre qui leur serait extérieur. À cet égard, l'abandon du vocabulaire guerrier pour décrire la fabrication conjointe de la science et de la société peut être vu comme une évolution superficielle, le thème de la guerre restant au cœur des réflexions politiques de Latour, en lui permettant de mettre le doigt sur le cœur des désaccords politiques : le monde lui-même.

Lorsque Latour s'exprime en 2000 à l'Unesco, dans une intervention intitulée « Guerre des mondes – offre de paix », il introduit un thème qui sera central dans sa réflexion politique ultérieure : la profondeur des désaccords, et donc l'état de guerre, doit d'abord être prise au sérieux pour prétendre pouvoir parler de paix (Latour, 2000).

Les conflits qu'évoque Latour alors, et sur lesquels il continuera de travailler, mêlent science, économie et religion. Les adversaires contre lesquels il se dresse sont (comme souvent) les « modernes » qui, tout en prétendant faire des offres de paix, n'ont jamais pris au sérieux l'état de guerre, puisqu'ils en appellent à un juge suprême, à un arbitre qui se dresse au-dessus des conflits. Cet arbitre, c'est avant tout la « nature », telle qu'elle est décrite et analysée par la science, et dont les modernes prétendent qu'elle n'est pas elle-même l'enjeu des désaccords. Dans cette dernière perspective, « la proposition de paix ne suppose aucun conflit » :

Les guerres ne portent jamais sur les mondes, mais seulement sur les représentations symboliques du monde ; l'unité est déjà faite, il suffit que la dose de nature universelle augmente partout et l'accord se fera par simple conséquence. (*Ibid.* : 4)

S'il y a désaccord, ce n'est pour les modernes qu'affaire de « perceptions », de « représentations », de « cultures » peut-être, si par « culture » on entend ce qui s'ajoute à la réalité du monde sans jamais pouvoir la définir :

Comme cette nature universelle n'a pas de sens humain, il est indispensable de conserver les cultures pour embellir, enrichir, ajouter, par des valeurs et des passions, le dur monde des faits et de la raison – à condition bien sûr qu'aucune de ces cultures ne conserve de prétentions ontologiques. [...] Curieuse offre de paix, qui n'avait jamais reconnu la guerre. (*Ibid.* : 4-5)

C'est là où la politique qui émerge de l'œuvre de Latour est radicale. Elle est relative aux choses elles-mêmes, elle est donc ontologique. Elle implique nécessairement la reconnaissance du conflit, qui voit s'affronter des ennemis profonds puisque les différences ne viennent pas de « perceptions » d'un monde qui serait commun, mais bien de façons diverses de constituer le monde.

Telle que je la définis, la politique commence lorsqu'il n'est pas possible de soumettre qui que ce soit en appelant à un principe d'ordre supérieur, inaccessible à tous ceux qui protestent. (Latour, 2016 : 222 ; ma traduction)

Relire *Guerre et paix des microbes* à la lumière des travaux plus récents de Latour sur la guerre conduit ainsi à considérer que, s'il y a guerre dans les controverses pasteurienne, c'est moins du fait de la pertinence de la métaphore militaire que parce que les désaccords sont fondamentaux, car ils portent sur la nature du monde. Il n'est pas de paix possible, nous dit Latour, sans reconnaître cet état de guerre :

Il faut pour faire la paix, reconnaître qu'il y a bien guerre, accepter d'avoir eu des ennemis, prendre au sérieux la diversité des mondes, refuser la simple tolérance, rouvrir les deux chantiers du global et du local. (Latour, 2000 : 8)

« Refuser la simple tolérance » : la formule fait directement écho au travail d'Isabelle Stengers, dont la réflexion cosmopolitique vise précisément à penser l'universel non pas comme une ressource externe qui « nous autorise à juger les autres », mais « d'une manière telle qu'il nous mette à l'épreuve » (Stengers, 2004 : 17 ; Stengers, 1997). Latour reprend ces thèmes en considérant que s'il n'est pas de « médiateur qui pourrait arbitrer les conflits » (que ce soit la nature, la connaissance objective ou les valeurs), alors « le monde commun est à composer progressivement », il est « devant nous, comme une tâche immense qu'il va nous falloir accomplir peu à peu » (Latour, 2000). En suivant cette perspective, on doit considérer que les approches fondées sur la pédagogie de ce qui est considéré comme non discutable ne peuvent être que l'antithèse du travail politique (voir par exemple Gayon & Lemoine, 2013, sur la « pédagogie économique », mais aussi les cadrages des controverses dans les termes de « l'acceptabilité sociale » de projets dont le caractère opportun n'est pas discuté).

L'insistance sur l'absence d'arbitre, de juge de paix qui serait au-dessus des conflits et qui pourrait les trancher, explique l'intérêt de Latour pour Carl Schmitt. Pour ce dernier, la seule politique qui vaille est la politique des conflits, et si ceux-ci sont censés être résolus par un arbitre extérieur (qu'il fonde son action sur des valeurs ou des connaissances), alors on quitte le domaine de la politique pour celui des opérations de police, qui sont là pour appliquer des principes extérieurs aux conflits. On comprend en ce sens la position affirmée plusieurs fois par Latour contre une écologie politique qui prétendrait trancher avec la nature, et donc l'ériger en juge de paix au-dessus des conflits humains :

En acceptant la notion paisible de nature, l'écologie n'a jamais été capable de déclencher la politique, précisément parce que l'appel à une notion de nature externe et connue de façon objective par la science était censé fournir un horizon d'accord apaisé. « La paix suivra si nous suivons la science objective. » Mon point est rigoureusement l'inverse : la nature divise. Et c'est pourquoi une déclaration de guerre vaut mieux que l'espoir qu'une nature externe, connue de façon objective, assure l'accord entre des parties qui s'affrontent. [...] Les faits divisent. (Latour *et al.*, 2018 : 5 ; ma traduction)

Il faut donc accepter que « les faits divisent », sinon, et comme « les modernes », « on ne fait jamais vraiment la guerre ». À l'inverse, le mérite des penseurs de la politique comme conflit, Schmitt avant tout, est de nous faire comprendre l'ampleur des choix à faire, qui portent sur le monde lui-même :

La périlleuse vertu de penseurs réactionnaires comme Schmitt, c'est de nous forcer à faire un choix plus radical que celui de tant d'écologistes, toujours animés par l'espoir de s'en sortir sans jamais politiser les questions de « nature ». (Latour, 2015 : 493)

« Politiser les questions de nature » pointe vers une extension des conflits et des désaccords à toutes les situations où la description du monde est associée à la production et à l'usage de connaissances. La crise écologique actuelle, à cet égard, est bien une occasion de politisation, que ce soit lorsque des modèles associent variables scientifiques et étude des pratiques sociales pour interroger des adaptations au changement climatique, ou encore lorsque la bannière de la transition est associée à l'extraction de ressources minérales nécessaires aux technologies des énergies renouvelables. Dans ces situations, les choix scientifiques et économiques portent directement sur les mondes à construire et ne sont pas réductibles à la mobilisation d'un arbitre extérieur qui pourrait facilement les trancher. En décrivant la crise écologique comme un moment où se multiplient des problèmes enchevêtrant faits et valeurs, Latour revient à la difficulté de la « purification » des « hybrides » qu'il avait analysée dans *Nous n'avons jamais été modernes* : « La crise écologique vient de ce que les hybrides maintenant trop nombreux ne peuvent plus être accommodés par les instances de purification. » (Latour, 2018 : 52). L'idée est forte : c'est quand il est impossible de s'appuyer facilement sur une « nature » extérieure aux conflits qu'il redevient possible de faire vraiment de la politique :

La renégociation du monde commun a commencé ; nous sommes maintenant en présence de guerres de mondes ; il n'existe plus de source de paix ; les cultures ne veulent plus être seulement des cultures ; il y a des guerres des sciences ; le mononaturalisme a fait place à un monstre inimaginable il y a seulement dix ans : le multinaturalisme qui ajoute sa danse endiablée à celle du multiculturalisme – lequel a volé en éclat en même temps que la tolérance hypocrite qu'il supposait. Plus personne ne veut être simplement toléré. Plus personne ne supporte d'être seulement une culture « parmi d'autres ». C'est de la réalité maintenant qu'il est de nouveau question. (Latour, 2000 : 5)

C'est en ce sens que des transformations radicales, comme celles qui accompagnent le nouveau régime climatique, sont finalement des occasions positives : comme c'est de la « réalité qu'il est de nouveau question », il n'est plus possible d'ignorer la profondeur des désaccords. Et c'est parce qu'il devient impossible d'ignorer la situation de guerre qu'il devient possible de parler de paix. Latour le dit en qualifiant les modernes de « pacifistes absolus », qui, parce qu'ils refusent de considérer l'extension ontologique des conflits, n'ont aucune chance d'aller vers la paix : « On est passé en quelques années d'une situation de guerre totale menée par des pacifistes absolus, à une situation de guerre ouverte qui offre des perspectives de paix véritable. » (*Ibid.* : 7).

La « situation de guerre ouverte [...] offre des perspectives de paix véritable » précisément parce qu'elle force à placer les conflits au cœur des affaires humaines tout en rendant impossible d'ignorer leur caractère ontologique. Une telle situation oblige à faire de la politique, et peut-être, si on envisage la nature démocratique des sociétés comme la capacité à exprimer et à traiter les désaccords (Lefort, 1984), à véritablement penser et réaliser une politique démocratique. Pour cela, il faut examiner ce que le fait de penser la profondeur ontologique des conflits change à des catégories comme la représentation et la délégation.

REPRÉSENTATIONS, DÉLÉGATIONS, INSTITUTIONS

Quelles sont les traductions pratiques d'une philosophie politique pensée comme une ontologie ? Quels sont les liens avec les pratiques que les philosophes et sociologues qualifieraient immédiatement de « politiques » car elles engagent le bien commun, la décision publique, la définition des problèmes publics et des façons de les traiter ? Comment la question ontologique peut-elle s'articuler avec la question normative, c'est-à-dire celle de la bonne représentation (qui parle au nom de qui ?) et de la bonne délégation (qui décide au

nom de qui ? quelles possibilités de contrôle de ceux qui décident ?) ? Au final, peut-on envisager des constructions collectives qui seraient associées à une philosophie politique ontologique, voire qui la rendraient possible ? Ces questions associent le problème du conflit portant sur les choses elles-mêmes (la question ontologique) avec celui de l'organisation collective souhaitable (la question normative).

Après le langage de la guerre utilisé métaphoriquement pour décrire la construction de réseaux hétérogènes, penser la politique comme conflit ontologique amène à s'interroger sur les possibilités de la construction du monde lui-même. Dans le texte « Guerre des mondes, offre de paix » cité plus haut, la politique est définie comme la « composition progressive du monde commun ». Ce thème compositionniste est très présent dans les travaux de Latour. Il invite à se poser la question des processus et des procédures, des méthodes et des institutions. Pour engager cette réflexion, on peut s'appuyer sur ce qui, pour Latour, fait le cœur du régime d'énonciation politique. La caractérisation de ce régime d'énonciation, reprise ensuite dans *l'Enquête sur les modes d'existence* (2012) pour identifier un mode d'existence proprement « politique », accorde une place centrale au fait de faire exister un public et de le représenter en donnant à voir ses problèmes :

[Le parler politique] vise à faire exister ce qui, sans lui, n'existerait pas : le public comme totalité provisoirement définie. Ou bien ce public est tracé pour un temps, et la parole a dit vrai ; ou bien il ne l'est pas, et c'est à faux que la parole a été prononcée. (Latour, 2002: 148)

Ici, représentation et délégation sont des façons d'entreprendre le travail ontologique de composition du monde commun. Avec cette définition, la politique est susceptible de se manifester dans les institutions dites politiques, mais aussi au-delà, dans les organisations professionnelles, les familles, les mouvements sociaux ou, autrement dit, chaque fois qu'une agrégation de personnes et de problèmes doit

être constituée et rendue visible. Le « cercle de la politique » désigne la capacité à aller de la masse des individus à l'expression d'un problème, de valeurs ou de priorités, puis à se déplacer en retour aux individus qui sont censés agir en conséquence des décisions prises. En parcourant ce cercle, la parole n'est jamais transparente, jamais identique, sous peine de perdre de son efficacité :

Supposons que l'on exige des politiques [...] qu'ils « parlent vrai » en « répétant exactement » ce que disent leurs mandants « sans les trahir ni les manipuler ». Que se passerait-il ? Le plusieurs resterait le plusieurs, la multitude resterait la multitude ; on n'aurait fait que répéter (fidèlement pour l'information et donc faussement pour la politique) la même chose deux fois. [...] En demandant la transparence, la rectitude et la fidélité, on demande que le cercle ne soit plus un cercle mais une ligne droite grâce à laquelle le même resterait exactement le même dans la plus parfaite (et mortelle) similitude. En pratique, cela revient à demander la fin de la politique et, par conséquent, la fin de l'autonomie pourtant si vantée puisque, la multitude ne sachant jamais comment devenir une, il n'y aura plus de gain de représentation. Une représentation fidèle [...], si elle était possible, trahirait l'objet même de la fidélité politique. Il faut choisir entre l'authenticité, poursuivie dans ses conséquences les plus extrêmes, et le difficile travail de la liberté qui exige une forme particulière de « mensonge », en tout cas, de courbure. (*Ibid.* : 153)

Le succès politique consiste alors à « fermer le cercle » en fabriquant un nouveau collectif, en traduisant les attentes de telle sorte qu'elles prennent forme, donnent lieu à des revendications, des choix, des décisions qui, en retour, affectent le collectif d'une manière qui est susceptible de le satisfaire. Cette fermeture ne peut être que temporaire, elle doit sans cesse donner lieu à de nouveaux investissements pour assurer la qualité de la représentation et celle de la délégation. La « courbure » du régime d'énonciation politique, qui s'oppose au fait de parler « en ligne droite » comme si la représentation n'était

qu'un problème de transparence fidèle, ne peut fonctionner sans s'appuyer sur un travail de grande ampleur, celui qui est nécessaire pour assembler, transformer et finalement réussir le travail de délégation et de représentation. C'est une « fermentation » qui est à l'œuvre, pour reprendre un terme qui était déjà utilisé dans *L'Espoir de Pandore*, et que Latour utilise, en contraste avec la « notion moderne de représentation », telle qu'elle est décrite par les politistes (Manin, 1995, cité dans Latour, 2001), pour désigner [...]

[...] une sorte d'activité parfaitement *ad hoc*, ni transcendante ni immanente [...] grâce à laquelle le peuple – jamais exactement en accord avec lui-même et jamais non plus commandé, guidé ni dirigé d'en haut – se fait lui-même mijoter, jusqu'à ce qu'une décision apparaisse. (Latour, 2001 : 263-264)

Ces caractéristiques invitent à développer une façon de reconnaître les conflits ontologiques en donnant une voix à de nouveaux acteurs, mais aussi l'inévitabilité de nouveaux conflits. Si, dans la perspective latourienne, la guerre est bien au centre du travail politique, elle apparaît ainsi moins comme la manifestation d'une opposition générale et massive que logée dans la pratique de la représentation. Le cercle politique joue pour composer, représenter, déléguer, les oppositions sont permanentes et l'échec est non seulement possible, mais fréquent. Il survient à chaque fois que le cercle est interrompu :

La condition principale d'infélicité [du politique] c'est d'*interrompre* la course [...] « ça ne débouche sur rien », « ça ne mène nulle part », « ça ne produit aucun effet », « on nous abandonne », « on se fiche de nous », « personne ne fait rien ». Ou, de façon plus savante : « nous ne sommes pas représentés », « nous ne sommes pas obéis ». Autrement dit, ce qui sonne faux dans chaque exemple pris isolément c'est qu'il soit *pris isolément*. Ce qui sonne juste, c'est quand ils sont reliés. (Latour, 2012 : 341)

L'échec résulte aussi du fait d'exclure des personnes ou des problèmes, ou bien au contraire de trop inclure ce qui fait que les particularités deviennent invisibles. Donc le travail est sans fin, et la tâche permanente de la politique consiste à tenter de faire parler le monde (dans tout ce qu'il contient), ce qui ne peut qu'amener à susciter des oppositions sur sa constitution. Les oppositions sont radicales et il y a bien un état de guerre sur la nature du monde à reconnaître pour prétendre parvenir à la composition. Mais ces oppositions sont aussi plurielles, et situées au cours du travail de composition.

L'exploration ontologique par la constitution de collectifs est parfois stabilisée. On peut alors parler d'une « culture politique » au sens où la pratique politique est cultivée, de sorte que la reprise du cercle devient aisée :

À force de tracer le Cercle et de le reprendre, des habitudes se forment qui permettent peu à peu de compter sur sa reprise. [...] Alors se forme peu à peu comme une *culture politique* qui rend, de proche en proche, de moins en moins douloureux l'entreprise du Cercle, sa reprise, son expansion. (*Ibid.* : 343)

Mais nombre de situations rendent la fermeture du cercle bien plus difficile. Avec les *matters of concern* (Latour, 2004), les institutions existantes ne fonctionnent pas, les canaux de la représentation ne sont pas disponibles. Il faut réassembler, composer, traduire, constituer, et aucune culture politique n'est disponible pour le faire. On retrouve les particularités du régime climatique et de la nécessité de réinventer la politique qui lui est associée. À l'ère de Gaïa, les vieux formats de la politique ne peuvent plus fonctionner puisqu'ils sont fondés sur la nature des modernes :

Il n'y a aucune chance que le vieux format de la politique puisse s'emparer des situations nouvelles – pas plus que la première Constitution américaine ne ressemblait aux normes du Saint Empire. [...] Nous sommes au milieu du gué, là où toute sorte de

nations détruites tâtonnent dans l'obscurité pour découvrir ce qui constitue un peuple, un sol, un cosmos ou un dieu. (Latour *et al.*, 2018 : 4 ; ma traduction)

Ainsi, en dialogue avec le thème de la guerre se déploie une perspective, celle de la composition du monde commun. Cette perspective ne peut être engagée qu'en reconnaissant la nature ontologique des oppositions (ou, dit dans un langage schmittien, l'état de guerre), et en acceptant qu'elle devra faire avec des conflits multiples. Ceci ne peut que soulever une interrogation : comment rendre possible cette composition ? Cette question implique de s'interroger sur les contraintes à introduire, car l'exploration doit nécessairement s'arrêter (au moins temporairement) pour prendre des décisions. Ce qui veut dire laisser de côté certaines personnes ou certains problèmes, donner la possibilité à certains de décider et pas à d'autres, et donc se confronter à un problème normatif au sens des normes d'organisation sociale jugée souhaitables.

On peut comprendre ainsi l'expression « culture politique » que Latour utilise presque en passant dans *l'Enquête sur les modes d'existence*. Cette expression, qui semble peu latourienne, peut désigner la façon stabilisée dans des fonctionnements institutionnels de fermer le cercle de la politique. Comment alors inventer une culture politique qui permette le traitement des *matters of concern*, et qui serait peut-être adaptée au nouveau régime climatique ? Quelles sont les conditions d'exercice du travail qui permet de mettre en œuvre le cercle de la politique, qui donc autorise également les échecs, les explorations incertaines, les reprises, et qui ouvre des possibilités de conflit ? Latour suggère lui-même des contre-modèles en ciblant des approches qui négligent ce travail, et qui donc n'ont pour lui que l'apparence de la prise de parole politique. C'est ainsi qu'il juge l'indignation ou la critique fondée sur le dévoilement. Ailleurs, Latour oppose des « mouvements sociaux immobiles » aux mobilisations nécessaires à la fermeture du cercle politique, qui seules permettent la composition progressive du monde commun :

Ils semblent politiques mais seulement parce qu'ils répètent un petit nombre de phrases. Mais rien ne se déplace vraiment. C'est peut-être ce qu'on appelle la politique identitaire (*identity politics*) que je définirais par trois éléments : l'expression de valeurs indiscutables, l'affirmation d'opinions indiscutables et l'expression de griefs utilisés comme armes (*weaponized grievances*). On peut comprendre ces trois éléments, mais ils ne produisent pas de la politique. Ils la rendent impossible puisque, par définition, la politique supposerait la contestation des valeurs et des opinions, et l'abandon ou au moins la démilitarisation des griefs. (*Ibid.* : 7 ; ma traduction)

L'allusion à la « démilitarisation » nous permet de comprendre que la place centrale de la guerre vise moins à affirmer des positions absolues qu'à désigner le cœur du travail politique ontologique : la constitution même du monde. C'est dans *Politiques de la nature* que Bruno Latour propose une traduction institutionnelle qui permettrait une politique ontologique, car « délivrée de cette épée de Damoclès : la nature » (Latour, 1999/2004 : 11) prise pour le juge de paix permettant de trancher les différends. L'ouvrage permet de s'attaquer directement à la question normative, celle de la forme institutionnelle d'une culture politique à inventer, celle qui serait capable de travailler le cercle politique, de mener des enquêtes sur la construction du monde lui-même, mais aussi de les suspendre lorsque des décisions sont à prendre. Il ne s'agit de rien de moins que de « découvrir les institutions grâce auxquelles se forme lentement la globalité » (*ibid.* : 12).

Au terme de *Politiques de la nature*, ces institutions comprennent notamment deux chambres, l'une pour la « prise en compte », l'autre pour « l'ordonnancement », ainsi qu'un ensemble de procédures censées organiser le repérage des problèmes pour les faire entrer dans la première chambre, puis la sélection et la décision dans la seconde. Avec cette reconstruction théorique de la vie institutionnelle, Latour propose un parlementarisme dont l'ambition est explicitement « constitutionnelle ». Le mot est crucial dans cette réflexion.

Dans les travaux de Latour, et ce dès *Nous n'avons jamais été modernes*, la « constitution des modernes » désigne l'ordonnancement qui sépare le problème de la construction des institutions publiques légitimes (quelles institutions, quels régimes de représentation, de délégation, quelles façons de produire la légitimité des décisions) et celui de la représentation objective de la nature, ou, autrement dit, qui sépare la question normative de la question ontologique. En suivant Latour, et en s'appuyant sur les travaux des études sociales des sciences qui ont travaillé la notion de « coproduction » de l'ontologique et du normatif (Jasanoff, 2004, 2011), on peut envisager une réflexion *constitutionnelle* au double sens de l'élaboration des formats institutionnels, mais aussi juridiques et éthiques, fondés sur un ordre normatif (ce qui touche notamment aux questions du droit constitutionnel) et de la fabrique ontologique (ce qui a trait à la constitution des choses). La constitution proposée dans *Politiques de la nature* associe ces aspects sans les différencier et, à ce titre, vise à rendre possible une politique ontologique.

Mais, ce faisant, la proposition de *Politiques de la nature* produit une impression curieuse. La construction institutionnelle est élaborée depuis une position qui n'a « pas d'autorité » autre que celle « d'admirer autant les scientifiques que les politiques » (Latour, 1999/2004 : 19). Elle fonde un procéduralisme qui, au terme du livre, force à s'interroger à la fois sur les possibilités qu'il donne de vivre les conflits sans lesquels il n'est pas de politique possible, et sur les modalités de son inscription dans les pratiques existantes de représentation et de délégation, elles-mêmes solidifiées dans des institutions juridiques bien établies qui mettent en forme des règles publiques de l'objectivité et de la légitimité démocratique (Jasanoff, 2005). Les critiques que l'ouvrage a suscitées ont noté le risque de retrouver avec les deux chambres la division des faits et des valeurs, mais aussi l'intérêt implicite accordé à l'émergence d'acteurs et de problèmes que suscite le développement technoscientifique (Caillé, 2001), sur laquelle nous reviendrons plus bas. À ce stade, on peut souligner que *Politiques de la nature* peut se lire comme une expérience de pensée, celle du

chercheur qui, sur la base de ses propres enquêtes (et d'autres effectuées par des collègues), peut élaborer des propositions normatives qu'il soumet à ses lecteurs – et peut-être, plus généralement, qu'il envisage comme contributions à un « débat public » conçu comme un espace d'échanges indépendant des conditions de son existence. La démarche même semble bien reproduire la déconnexion entre l'ontologique et le normatif, qui est pourtant au cœur de la critique de la constitution des modernes.

L'effet d'abstraction qui en résulte est questionné dans les derniers travaux de Latour à partir de la discussion de la « nature » et de ce que le thème de la « terre » et du « sol » y introduit, notamment dans un entretien justement intitulé « Redécouvrir la terre » :

Il est vrai que parler de terre et de sol est pour moi nouveau. C'est la suite de ma prise de distance, déjà ancienne, avec la notion de nature. Depuis *Politiques de la nature*, j'avais essayé de montrer à quel point cette notion de nature [...] avait pour effet de dépolitiser l'écologie. [...] Mais il manquait toujours quelque chose à cette critique. Quelque chose qui puisse faire comprendre pourquoi dès qu'on parle de « nature » on semble parler de quelque chose qui nous environne, certes, mais de loin, quelque chose qui, malgré tout, ne nous concerne pas directement. (Latour, 2017: 3-4)

Par contraste avec une « nature » qui « ne nous concerne pas directement » et qui, peut-être, s'avérait trop abstraite dans *Politiques de la nature*, Latour insiste ainsi, dans ses derniers travaux, sur « ce qui est sous nos pieds et dont nous dépendons », qui ne peut plus être ignoré à l'ère du changement climatique et qui force donc à la repolitisation d'une nature non plus globale et environnante, mais au cœur des actions humaines. On comprend bien ce point dès que l'on examine de près les problèmes relatifs aux dépendances matérielles qui lient les sociétés humaines aux sols, que ces dépendances soient liées à des ressources biologiques ou minérales. L'extraction des ressources

minérales est un exemple de ce dernier cas qui fait l'objet d'un intérêt accru dans le monde contemporain. Les ressources minérales touchent à des besoins qui sont liés à la société de consommation contemporaine, leur extraction a des conséquences environnementales et sociales indéniables pour les populations qui vivent à proximité, et elles sont prises dans des chaînes de transformation industrielle qui lient la vie économique et sociale des territoires avec des activités lointaines. À ce titre, les problèmes liés aux ressources minérales sont bien des *matters of concern*, et c'est pour cela que la réflexion constitutionnelle ouverte par *Politiques de la nature* s'avère cruciale pour les comprendre et les traiter. Pour ce faire, le versant institutionnel de cette réflexion, si important dans l'ouvrage mais moins visible dans le prolongement de la réflexion de Latour sur « ce qui est sous nos pieds », est ici crucial. Un cas parmi d'autres, très parlant dans le contexte français, est celui de l'exploitation de nickel en Nouvelle-Calédonie¹. Il est au cœur de l'histoire de la colonisation du territoire et de sa mise en valeur, et ses liens avec la question de l'indépendance sont évidents pour tous les acteurs impliqués. En Nouvelle-Calédonie, les liens matériels envers un minéral dont les utilisations traversent toutes les pratiques sociales (des couverts de table aux technologies de pointe) s'ajoutent aux dépendances politiques d'un territoire dont le statut est explicitement *sui generis* dans la constitution française, mais aussi aux dépendances économiques envers des entreprises internationales qui, pour certaines, s'allient aux acteurs indépendantistes au service d'un « projet pays » qui repose sur l'extraction. Ces imbrications sont au cœur du processus de décolonisation qui repose, depuis les « troubles » des années 1980, sur la volonté de formuler un « destin commun ».

La volonté d'ancrer l'idée de nature, de la fonder dans des dépendances matérielles, situées « sous nos pieds », dans des territoires, se comprend bien avec un exemple comme celui-là. Mais le cas calédonien a aussi l'intérêt de nous permettre de toucher du doigt l'importance des questions de représentation et de délégation : qui parle au nom de qui ? Qui décide pour qui (et pour quoi faire) ? Quelles sont les

modalités du « destin commun » qui est la perspective du processus de décolonisation et, donc, quelle société est-elle jugée désirable, par et pour qui ? Toutes ces questions sont au cœur du problème du nickel calédonien, qui montre que le sol et ses qualités matérielles et sociales sont directement connectés aux questions normatives que soulève la fabrique d'institutions collectives. On voit bien ici la pertinence de l'interrogation de *Politiques de la nature* : traiter des *matters of concern* requiert un travail constitutionnel, et, pour ce faire, les questions ontologiques et normatives doivent être liées. Mais la réflexion sur « ce qui est sous nos pieds » nous amène aussi à considérer, en menant un cran plus loin la perspective adoptée par *Politiques de la nature*, que le travail constitutionnel est toujours situé. Il n'est pas possible d'envisager une « solution » aux problèmes posés par l'extraction du nickel en Nouvelle-Calédonie, y compris dans ses formats institutionnels, qui ignorerait la multiplicité de ses liens matériels, sociaux et économiques. Au contraire, toute perspective indépendantiste comme loyaliste ne peut que les reprendre, pour les expliciter, les déplacer, les transformer ou les briser.

Ainsi la réflexion sur les sols et les territoires que Latour lui-même introduit dans ses derniers travaux peut-elle ancrer le travail constitutionnel dans des situations concrètes. Mais cela veut dire tenir ensemble tous les pans de la réflexion constitutionnelle, qui incluent à la fois la constitution des choses et ce qui a trait aux conditions de la légitimité des formes de représentation, de délégation et de décision. Si la réflexion procédurale est indépendante des situations problématiques concrètes, elle semble peu opérante dans les situations vécues. À l'inverse, si la localisation de la politique dans les conflits ontologiques ignore le problème institutionnel des bons circuits de représentation et de délégation, les conflits semblent voués à perdurer sans voie de traitement possible. Les questions théoriques que pose l'ancrage de la réflexion constitutionnelle dans des situations concrètes ont des traductions en termes de pratiques d'enquête : comment identifier les conflits portant sur les choses elles-mêmes comme sur les modalités de la représentation et de

la délégation ? Comment en rendre compte, pour qui et pour quoi faire ? Ces interrogations mêlent la question ontologique et la question normative, la réflexion sur le travail analytique du chercheur et sur les modalités de son engagement. L'appui de Latour sur le pragmatisme peut nous aider à les traiter.

DU PRAGMATISME À LA QUESTION CONSTITUTIONNELLE

Dans un article consacré à la question du politique dans le champ des STS, les *Science and Technology Studies*, Latour introduit une discussion appuyée sur les travaux de deux penseurs pragmatistes américains majeurs, Walter Lippmann et John Dewey. C'est un des moments où la question politique et l'apport du pragmatisme sont liés de façon peut-être la plus explicite dans l'œuvre de Latour – et chez les pragmatistes eux-mêmes. La liaison se fait sur la base du mot même *pragmata* :

Pour être pragmatiste, il faut des *pragmata* [...] Le déplacement radical du pragmatiste, c'est que le « politique » n'est pas un adjectif qui définit une profession, une sphère, une activité, un appel, un lieu ou une procédure, mais bien ce qui qualifie un type de situation. Plutôt que de dire : « Définissons une procédure et tout ce qui passera par là sera traité », le pragmatisme propose de se pencher sur ce qui pose problème (*objects of concern*), puis, pour les traiter, de produire les instruments et les équipements nécessaires pour saisir les questions qu'ils posent. (Latour, 2007 : 814 ; ma traduction)

Pour Latour, cette version du pragmatisme est la plus intéressante, par opposition notamment à des pensées pragmatistes qui ignorent le contenu des problèmes eux-mêmes : « contre la version énucléée du pragmatisme que proposent Richard Rorty et Hilary Putnam, c'est le meilleur du pragmatisme. » (*Ibid.* ; ma traduction).

Le « meilleur » du pragmatisme, pour Latour, est à trouver lorsqu'il met en évidence la profondeur ontologique des situations qu'il étudie. C'est ainsi que Latour lit Dewey : la politique est affaire de représentation, mais non seulement le public à représenter n'a pas de contenu en dehors des problèmes dans lesquels il est engagé, mais ces publics tout comme ces problèmes sont eux aussi à construire. C'est la formule de Noortje Marres qui relit Dewey dans ces termes : « No Issue, No Public » (Marres, 2007), et qui se retrouve également dans certains passages de Lippmann :

Quand les faits sont le plus obscurs, quand les précédents manquent, quand la nouveauté et la confusion imprègnent tout, le public dans toute son inaptitude est contraint de prendre ses décisions les plus importantes. Les problèmes les plus difficiles sont ceux que les institutions ne peuvent pas traiter. Ce sont les problèmes du public. (Lippmann, 1925: 121; ma traduction)

Des situations peuvent ainsi être considérées comme proprement « politiques » au sens où elles sont susceptibles de faire émerger un public en lien avec des problèmes et, en conséquence, font émerger des oppositions profondes à la fois sur ce que sont les choses et sur ce qu'elles doivent être². Dans ces situations caractérisées par la « nouveauté » et la « confusion », pour reprendre les termes de Lippmann cités ci-dessus, il n'est pas possible de mobiliser les faits pour trancher et les institutions existantes s'avèrent inopérantes.

La constitution des publics (au sens de Dewey) est présentée par Latour comme l'un des six sens du mot « politique » (Latour, 2007). Mais une façon de suivre cette perspective consiste moins à isoler un sens du mot politique parmi d'autres que de retrouver le double sens ontologique et normatif du mot « constitutionnel », qui a trait *à la fois* à la fabrique des *matters of concern* et à l'organisation des institutions qui peuvent assurer le travail de représentation des publics et des problèmes. La lecture latourienne de Dewey insiste sur le fait que ni le public ni les problèmes ne sont donnés, et que l'incertitude qui

en résulte est marquée par des tensions et des conflits – elle est bien politique à ce titre et au sens où c’est de la constitution du monde qu’il s’agit³. Le travail constitutionnel émerge alors du concernement face à la nouveauté et de l’ensemble des initiatives prises par les acteurs concernés. C’est à partir de là que des concepts que les politistes considèrent comme « politiques » (procédures, souveraineté, droits, représentativité...) peuvent être élaborés :

Voici une révolution copernicienne radicale : organiser enfin la politique autour de questions qui génèrent un public plutôt que d’essayer de la définir en l’absence de tout problème comme une question de procédure, d’autorité, de souveraineté, de droit et de représentativité. (Latour, 2007 : 814-815 ; ma traduction)

S’il est possible (et nécessaire) de parler « procédure, autorité, souveraineté, droit et représentation », il n’y a de sens à le faire qu’en lien avec des problèmes et les mouvements et initiatives qui leur sont associés. De même, l’insistance sur le conflit comme manière de penser la politique n’a de sens qu’en lien avec les problèmes sur lesquels ces conflits portent.

La première piste que fournit cette perspective pour mener une réflexion constitutionnelle consiste à s’appuyer sur la mobilisation des acteurs lorsqu’ils explorent les modalités de traitement d’un nouveau problème, pour suivre l’élaboration de nouvelles connaissances et de nouvelles organisations sociales, documenter ces tentatives et mettre en évidence les déplacements qu’elles introduisent dans les formes de représentation et de délégation. C’est la proposition que fait l’ouvrage de Michel Callon, Pierre Lascoumes et Yannick Barthe, *Agir dans un monde incertain* (2001), dédié aux groupes concernés qui « en inventant la démocratie technique, réinventent la démocratie », et écrit en conversation avec *Politiques de la nature*. Latour lui-même donne plusieurs exemples de groupes concernés par la question du sol et du territoire, notamment par opposition aux « mouvements sociaux immobiliers » :

Que sont les mouvements écologiques innombrables, sinon des façons de générer, de faire croître, de cultiver et de prendre soin de la nourriture, des animaux et des sols [...] ? D'une certaine façon, le renouveau des mouvements antiracistes touche à la question de quelle terre a été occupée, par qui ; et c'est aussi le cas pour la question centrale des migrants et des réfugiés. On pourrait aussi aborder la question-clé de l'éducation : qu'est-ce que cela veut dire d'éduquer les enfants et de transmettre une civilisation à la génération suivante ? (Latour *et al.*, 2018 : 6 ; ma traduction)

Dans tous ces exemples, comme dans la notion callonienne de groupe concerné, c'est l'exploration qui est la notion importante, car elle signale l'impossibilité de connaître à l'avance la nature des problèmes et les réponses à lui apporter : « Ici, je ne parle pas de mouvement qui implique une direction, un but et une idée d'avant-garde. Je me réfère plutôt à la notion d'exploration. » (*Ibid.* : 8 ; ma traduction).

On trouve là une première version de la réponse aux difficultés auxquelles se heurtait *Politiques de la nature* : plutôt que la réflexion procédurale abstraite qui risque de déconnecter les questions ontologiques et normatives, suivre les groupes concernés permet de rendre visibles des explorations qui tentent de faire avec des *matters of concern*. Ainsi, les controverses liées à l'extraction minière en Nouvelle-Calédonie donnent lieu à la réinvention par certains groupes kanak d'une identité autochtone associée à des compétences environnementales (Merlin, 2014), au sein d'initiatives qui conduisent à explorer de possibles formats techniques, économiques et sociaux pour (re)définir les futurs politiques calédoniens. L'exploration, ici, est celle des acteurs, mais également celle du chercheur attentif aux évolutions conjointes des *matters of concern* et des institutions chargées de les traiter. C'est à la jonction du travail d'exploration mené par les acteurs et du travail analytique du chercheur que peut s'opérer la discussion d'un concept comme la « mise en valeur », introduite dans l'espace colonial français, reprise par les acteurs calédoniens

au sein du processus de décolonisation, et articulant aujourd'hui le travail délicat de construction matérielle et sociale du territoire (Laurent & Merlin, 2022).

Ce dernier point montre que, s'il y a exploration, c'est bien celle des acteurs *et* du chercheur. Michel Callon a décrit ce mouvement, qui a trait à la performativité des sciences sociales comme aux modalités de la réalisation pratique de l'enquête. Suivre les acteurs, ce n'est pas « juste décrire », comme s'il était possible de le faire à distance, c'est élaborer des concepts qui n'ont de sens que parce qu'ils s'intègrent dans une exploration collective (Callon, 1999). Les questions contemporaines du territoire sur lesquelles Latour insiste dans ses derniers travaux trouvent ainsi un ancrage qui les rend perceptibles, non pas pour un public extérieur qu'il s'agirait de convaincre de leur intérêt, mais pour les acteurs impliqués qui réinventent des modes de vie dans des situations troublées (Hennion, 2020).

On peut revenir sur un terme particulièrement utile pour saisir le mouvement analytique à l'œuvre ici, celui de problématisation. En lien avec l'intérêt pour les « problèmes » associés au public chez Dewey et dans la lecture qu'en fait Latour, le terme permet de saisir les mouvements qui conduisent à mettre en forme des situations comme problèmes. Il est utilisé dans les études sociales des sciences pour associer le travail de représentation scientifique et de représentation politique dans l'élaboration des réseaux sociotechniques (Callon, 1980). Chez Foucault, la notion de problématisation permet de saisir dans un même geste analytique l'étude des réalités matérielles et biologiques et celles des normes sociales – ou, pour le dire avec les termes utilisés dans ce texte, l'ontologique et le normatif (Foucault, 1984). La notion permet également de considérer que les acteurs problématifient des situations – et c'est cela qui fait leur intérêt pour le chercheur, qui lui-même participe à les rendre problématiques. En suivant ces deux inspirations, parler de problématisation permet de saisir le mouvement collectif de l'enquête mené par les groupes concernés et dans laquelle le chercheur s'embarque (Laurent, 2017).

Mais peut-on toujours s'en remettre aux acteurs et s'appuyer sur des groupes concernés? Le concept même de groupes concernés est-il pertinent quand, avec le changement climatique, nous sommes *tous* concernés, mais que, d'une certaine façon, il est *impossible de l'être* puisque c'est de la terre même qu'il s'agit? Peut-être encore s'en remettre à l'émergence et à la survenue de concernés originaux pour explorer de nouveaux formats de traitement des problèmes quand l'enjeu est moins d'intégrer la nouveauté que de faire avec des situations que l'histoire et la géologie ont rendues irrémédiablement troublées? Latour évoque lui-même ce problème :

Si le problème du public, comme le disait John Dewey, est de rendre visibles grâce à l'enquête les conséquences inattendues de nos actions, il est extraordinairement difficile de produire un « public » concerné par les problèmes écologiques du fait de l'énorme complexité, de la longue distance entre les causes et les conséquences, du décalage temporel, des ruptures d'échelles et de l'effacement des frontières nationales et administratives. (Latour, 2011: 9; ma traduction)

Si le concernement doit toucher l'ensemble des conséquences environnementales du changement climatique, alors on voit mal comment la dynamique associant problèmes nouveaux et groupes concernés pourrait suffire à répondre aux exigences scientifiques et sociales du nouveau régime climatique. L'accent même mis sur l'émergence et la nouveauté des problèmes dans la perspective deweyenne, et que l'on retrouve dans la théorie démocratique associée à l'innovation chez Michel Callon (Laurent, 2021), permet-il de rendre compte du caractère global et inscrit dans la longue durée des problèmes liés au changement climatique, voire de la situation catastrophique radicale?

Dans *Face à Gaïa*, Latour donne à cette difficulté une réponse esthétique, en donnant au mot « son ancien sens de capacité à “percevoir” et à être “concerné”, autrement dit, une capacité à se rendre

sensible soi-même qui précède toute distinction entre les instruments de la science, de la politique et de la religion » (Latour, 2015 : 296). Le mérite de la réponse esthétique est de permettre des prises, notamment celles que Latour a explorées dans diverses initiatives artistiques, qui sont autant d'occasions d'explorations situées, en action, pour les personnes impliquées. La « perception », ici, n'est pas celle d'une réalité déjà là, mais elle est ancrée dans des situations locales où le concernement est vécu. Mais le passage de ces situations à la réflexion constitutionnelle n'est pas explicite, et d'autant moins lorsque le nouveau régime climatique est formulé en lien avec un problème « global », celui du réchauffement climatique, dont la réalité scientifique est établie.

On comprend la possibilité qu'offrent les derniers travaux de Latour à une lecture contradictoire avec sa pensée de la politique fondée sur les conflits ontologiques. En insistant sur les oppositions entre ceux pour qui le problème climatique est central et ceux qui choisissent de l'ignorer, il semble bien possible d'en revenir à une position où la vérité est donnée, celle de la science (climatique). On peut lire dans ces termes des commentaires des derniers travaux de Latour qui insistent sur l'état de guerre face aux ennemis que sont les climatosceptiques ou les « escapistes » qui choisissent de s'échapper du monde plutôt que de se confronter au sol comme le font les « terrestres ». Ces commentaires interprètent *Face à Gaïa* et *Où atterrir ?* (qui s'ouvre avec la victoire de Donald Trump) comme des appels à s'opposer frontalement à ceux qui nient ou ignorent la question climatique. « En termes plus clairs, Latour appelle à une guerre schmittienne contre les sceptiques du changement climatique », nous dit Harman (2014 : 114), tandis qu'un commentaire détaillé de *Face à Gaïa* et *Où atterrir ?* finit par définir « l'enjeu politique » de ces ouvrages comme :

un appel à reconnaître une guerre, à identifier l'ennemi et à rejoindre des territoires en lutte. Les Modernes et leurs représentants les plus cyniques (les climatosceptiques) sont pour Latour

les ennemis à battre dans une bataille contre le Globe menée par la Terre et les « Terrestriens ». (Correa & Magnelli, 2020 : 317)

L'appel à la « bonne science » (climatique) pour reconnaître la réalité du changement climatique n'est plus très loin, et on revient donc à l'existence d'un juge de paix qui permet de trancher, autrement dit à la fin de la politique puisqu'une seule ligne d'opposition demeure. Le problème théorique de cohérence avec le caractère ontologique de la politique des conflits se double d'un problème pratique : comment assurer la stabilité de l'expertise sur le climat et l'efficacité des décisions prises si la science climatique n'a d'autre façon de répondre aux questionnements qu'en mobilisant l'universalité de la science devant laquelle il n'y a qu'à se taire (Jasanoff, 2010) ?

Ceci implique que la réponse esthétique aux difficultés rencontrées par le concernement envers les questions environnementales et climatiques ne peut pas être la seule. Une autre voie consiste à faire de la question constitutionnelle elle-même l'objet de l'enquête, celle des acteurs comme celle du chercheur. Ainsi Lippmann et Dewey proposent-ils une philosophie politique qui n'est abstraite ni dans son contenu, ni dans son positionnement institutionnel. Leurs réflexions peuvent être lues comme un questionnement sur le futur de la démocratie américaine alors que la mise en place des grands systèmes techniques soulève de nouvelles questions à l'autorité publique, qui doit s'appuyer de plus en plus sur des connaissances expertes inaccessibles à la grande majorité des citoyens. Ces réflexions sont inscrites dans une interrogation explicite : que va devenir la démocratie américaine – non seulement ses institutions, mais aussi la société qui la fait vivre et les objets qu'elle prend en charge ?

On peut ainsi reprendre la notion de problématisation et la pousser un cran plus loin, pour cibler l'expression des conflits et leur traitement, et donc les sites où la double question ontologique et normative est le plus présente. Pour Dewey, dans l'Amérique des années 1920, c'est le mode de fonctionnement de la démocratie moderne qui pose

problème, et notamment la possibilité de maintenir la qualité de la représentation en lien avec l'émergence des questionnements que suscite la complexification de la vie publique. Dans l'Amérique des années 2010 et 2020, c'est plutôt la capacité des institutions démocratiques à dire le vrai et à produire de la confiance qui est en jeu. La double question de l'expertise et de l'émergence, centrale pour Dewey dans le cadre d'institutions américaines données, se transforme depuis la présidence Trump en une nouvelle question constitutionnelle. Celle-ci est peut-être moins « comment faire avec les nouveaux problèmes ? » que « comment reconstruire une capacité collective à associer la fabrique des preuves scientifiques à la prise aux sérieux des problèmes sociaux ? » (Jasanoff & Simmet, 2017).

En suivant cette voie, on parvient à une façon de penser la politique comme affaire de *conflits constitutionnels* à exprimer et à traiter. On peut ainsi proposer une lecture des derniers travaux de Latour : le problème constitutionnel lié au nouveau régime climatique n'est pas tant affaire de construction d'un public concerné en lien avec l'émergence de nouveaux problèmes que de territoires à connaître, à inscrire dans des histoires humaines et des institutions sociales, et à faire vivre. « Les conflits écologiques », nous dit Latour dans *Face à Gaïa*, « ne portent pas sur le *Lebensraum* nationaliste du passé, mais ils portent bien malgré tout sur l'« espace » et la « vie » », ils portent sur un territoire qui est « fait de réseaux qui s'entremêlent, s'opposent, s'intriquent, se contredisent, et que nulle harmonie, nul système, nul « tiers parti », nulle Providence suprême ne peut unifier à l'avance » (Latour, 2015 : 514). C'est précisément parce que ce territoire est incertain qu'il fait l'objet d'enquêtes (de la part des chercheurs et des acteurs). Mais ces enquêtes ne peuvent se résumer à l'émergence de nouveaux problèmes et de nouveaux groupes concernés, pas plus qu'elles ne sont limitées à une échelle qui se donnerait d'avance un caractère « local » ou « global ». Le territoire, on le voit bien avec l'exemple calédonien comme avec les problèmes soulevés par les migrants (Hennion, 2020), est aussi déjà là, pris dans des relations matérielles, dans des pratiques épistémiques, dans des institutions

sociales qui contraignent et/ou offrent des possibilités d'action. Il s'étend avec les dépendances matérielles, économiques et sociales qui lient les lieux et les êtres humains.

De même que Dewey repère le problème du public en lien avec la capacité de la démocratie américaine à saisir les nouveaux systèmes techniques et leurs conséquences, de même l'enquêteur attentif aux questions constitutionnelles que pose l'ère du changement climatique peut repérer le problème du territoire. Dewey problématise le fonctionnement démocratique dans un pays et un territoire donné, les États-Unis des années 1920 ; l'enquêteur latourien intéressé par la crise écologique problématise la fabrique des territoires en étudiant leurs attachements matériels, sociaux, économiques existants et contestés, à construire ou à déplacer. Le politique se loge dans l'expression du problème du territoire, dans les tentatives pour le traiter et dans les conflits associés. L'analyse critique repose ainsi sur le repérage des sites de problématisation du territoire, l'étude des connexions entre ces sites, la mise au jour des attachements qui importent (et pour qui), et, au final, l'analyse des constructions ontologiques et normatives associées à des problématizations du territoire.

Il est impossible d'ignorer ces questionnements dans les situations de crise ou de catastrophe qui transforment matériellement le territoire (Bordreuil, 2021). Ils peuvent aussi être soulevés dans des situations où les tensions et les conflits s'étendent. Les débats sur l'extraction du nickel en Nouvelle-Calédonie apparaissent ainsi comme un site de problématisation du territoire, qui met en évidence l'inscription dans une longue histoire coloniale, la connexion avec de possibles évolutions institutionnelles, et la réflexion sur la connaissance des ressources géologiques et biologiques de l'archipel – c'est précisément ce que recouvre l'objectif de « mise en valeur » que se sont donné les acteurs calédoniens. En tirant le fil de la problématisation du territoire, l'enquête peut mener vers les autres dépendances françaises pour qui le lien avec la métropole croise les connexions que réalisent les flux matériels et économiques liés aux matières

minérales (Cerceau & Laurent, 2023). Ainsi les projets d'extraction d'or en Guyane Française ont donné lieu à des controverses qui ont relié les questions de la représentation des populations autochtones dans le droit français, de l'organisation de la décision sur l'extraction en Guyane, de la place de l'État et des entreprises minières, de la richesse produite et de sa distribution dans un département périphérique où les inégalités sont criantes. En métropole, l'intérêt actuel pour l'extraction sur le territoire métropolitain, illustré en 2022 avec le rapport Varin qui appelle à relancer les projets miniers en Europe et en France⁴, rejoue le problème des dépendances, avec un argument lié à la souveraineté nationale.

Étudier la problématisation du territoire, c'est donc mener une analyse du politique qui repère les conflits associant la description de ce que sont les choses et l'anticipation de ce qu'elles devraient être : quelles sont les dépendances matérielles, économiques et sociales qui importent, et pour qui ? Quels sont les déplacements envisagés ? Comment ces déplacements s'inscrivent-ils dans des espaces institutionnels, comme ceux qui lient la France à la Guyane ou à la Nouvelle-Calédonie, ou encore dans des relations marchandes comme celles que tracent les circuits logistiques d'approvisionnement en matières premières ? Qui choisit des dépendances et par quels biais ? Ces questions sont toutes liées à des conflits ontologiques et normatifs. Elles invitent à entreprendre un travail de composition qui n'a de sens que s'il est situé. Elles mettent en évidence la force descriptive et critique d'une enquête capable de penser la dimension constitutionnelle des questions politiques.

VERS UNE POLITIQUE CONSTITUTIONNELLE

Ce parcours à travers les travaux de Latour a permis de caractériser un style d'analyse politique fondé sur une double importance, celle des conflits et de leur profondeur ontologique et celle des normes définissant les modalités de la représentation et de la délégation. Le thème de la guerre est en effet central dans ses travaux, jusque

dans un mode d'argumentation construisant des ennemis (« les modernes », « les escapistes », « les sociologues ») pour mieux préciser la perspective défendue. Mais les oppositions se multiplient dès lors que les situations concrètes sont examinées, et c'est en prenant au sérieux leurs enchevêtrements que des prises pour l'enquête comme pour l'action peuvent être élaborées. Ce travail implique non pas d'apaiser voire d'ignorer les conflits, mais bien de comprendre leur extension. Circuler en Nouvelle-Calédonie, du conflit sur l'indépendance aux multiples conflits liés à l'extraction, à la répartition des richesses naturelles et aux modes de représentation des diverses composantes de la population du territoire, fait traverser des lignes de partage qui ne sont pas alignées. Dans une situation comme celle-ci, les conflits ont une portée constitutionnelle, au sens où ils ont trait à ce qui constitue la réalité des *matters of concern* et aux modalités de la représentation et de la délégation. La notion de constitution, si importante dans le travail de Latour sur la pensée des modernes et ses alternatives, indique ainsi un chemin pour tenir ensemble les questions ontologiques et normatives. Mais pour que ce chemin soit praticable, il doit s'attacher à des problèmes situés. Ainsi, suivre la piste ouverte par la lecture pragmatiste de la question politique que propose Latour nous a conduits à repérer l'intérêt, pour le chercheur comme pour les acteurs, des sites où est posée la double question ontologique et normative. Si certaines configurations reposent sur le concernement en lien avec l'émergence de nouveaux problèmes, d'autres prennent des formes différentes. À l'ère du nouveau régime climatique par exemple, la problématisation du territoire s'avère centrale.

Au terme de ce parcours, est-on parvenu seulement à une relocalisation de la question politique ? N'aurait-on que remplacé les grandes questions philosophiques (celles des droits, de la représentation ou de la souveraineté) par l'examen de mobilisations à petite échelle ? A-t-on déplacé la réflexion globale sur le « nouveau régime climatique » vers le suivi d'initiatives locales ? Ce serait mal poser la question des échelles. L'attachement de la question politique à des sites de problématisation n'oppose pas « le local » à la tentation de

l'abstraction et à la mobilisation de l'universel (par exemple celui de la science ou celui des droits). Le parcours n'est plus sur une ligne du local au global, du particulier à l'universel, du fait à la norme, mais bien d'un site de problématisation à l'autre. Quand le chercheur comme les acteurs connectent le problème du destin commun calédonien à celui des controverses minières guyanaises et à celui de l'approvisionnement en matières premières de la métropole, c'est une *politique des dépendances* qui se fait jour – un problème qui est « local » au sens où il n'est pas séparable des sites où il s'exprime, mais bien « global » au sens où il engage le futur des sociétés calédoniennes, guyanaises et françaises, celui des institutions qui les font vivre et celui des espaces physiques auxquels elles sont associées. Ce qui importe, pour les acteurs comme pour l'analyste du politique, c'est bien un questionnement constitutionnel sur le monde et la manière de l'habiter.

BIBLIOGRAPHIE

- BORDREUIL Jean-Samuel (2021), « La Nouvelle-Orléans après Katrina. Les relèves des publics de la reconstruction et leur portée politique » *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 4, p. 192-278. En ligne : <https://revuepragmata.files.wordpress.com/2021/10/5-pragmata-4-bordreuil.pdf>.
- CAILLÉ Alain (2001), « Une politique de la nature sans politique », *Revue du MAUSS*, 17 (1), p. 94-116.
- CALLON Michel (1980), « Struggles and Negotiations to Define What is Problematic and What is Not », *The Social Process of Scientific Investigation*, Springer, Dordrecht, p. 197-219.
- CALLON Michel (1999), « Ni intellectuel engagé, ni intellectuel dégage : la double stratégie de l'attachement et du détachement », *Sociologie du travail*, 41 (1), p. 65-78.
- CALLON Michel, LASCOUMES Pierre & Yannick BARTHE (2001), *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*, Paris, Seuil.
- CEFAÏ Daniel (2016), « Publics, problèmes publics, arènes publiques... », *Questions de communication*, 2, p. 25-64.
- CERCEAU Juliette & Brice LAURENT (dir.) (2023), *Quand la mine déborde. Enquêtes sur la fabrique des territoires miniers*, Paris, Presses des Mines.
- CHAILLEUX Sébastien, LE BERRE Sylvain & Yann GUNZBURGER (dir.) (2022), *Ressources minérales et transitions. Trajectoires politiques du sous-sol français au 21^e siècle*, Bruxelles, Peter Lang.
- CORRÊA Diogo Silva & André Ricardo do P. MAGNELLI (2020), « L'apocalypse de Gaïa : la cosmopolitique pour l'Anthropocène de Bruno Latour », *Natures Sciences Sociétés*, 28 (3), p. 314-322.
- FOUCAULT Michel (1984), *Histoire de la sexualité (tome 2). L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard.
- GAYON Vincent & Benjamin LEMOINE (2013), « Pédagogie économique », *Genèses*, 4, p. 2-7.
- HARMAN Graham (2014), *Bruno Latour : Reassembling the Political*, Londres, Pluto Press.
- HENNION Antoine (2020), « Habiter à plusieurs peuples sur le même sol. Les migrations, une occasion de redéfinir l'Europe », in Patrick Mocquay & Véronique Mure (dir.), *Brassages planétaires*, Paris, Hermann, p. 222-237.
- JASANOFF Sheila (2004), *States of Knowledge. The Co-Production of Science and Social Order*, Londres & New York, Routledge.
- JASANOFF Sheila (2005), *Designs on Nature. Science and Democracy in Europe and the United States*, Princeton, Princeton University Press.
- JASANOFF Sheila (2010), « A New Climate for Society », *Theory, Culture & Society*, 27 (2-3), p. 233-253.
- JASANOFF Sheila (2011), *Reframing Rights : Bioconstitutionalism in the Genetic Age*, Cambridge, Mass., The MIT Press.

- JASANOFF Sheila & Hilton R. SIMMET (2017) « No Funeral Bells: Public Reason in a "Post-Truth Age" », *Social Studies of Science*, 47 (5), p. 751-770.
- LATOUR Bruno (1983), « Give me a Laboratory and I will raise the World », in Karin Knorr-Cetina & Michael Mulkay (dir.), *Science Observed: Perspectives on the Social Study of Science*, Londres, Sage, p. 141-170.
- LATOUR Bruno (1984), *Les Microbes. Guerre et paix*, suivi de *Irréductions*, Paris, Métailié.
- LATOUR Bruno (1991/2006), *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte.
- LATOUR Bruno (1999/2004), *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte.
- LATOUR Bruno (2000), « Guerre des mondes – offres de paix », article préparé pour un volume spécial de l'UNESCO.
- LATOUR Bruno (2001), *L'Espoir de Pandore*, Paris, La Découverte.
- LATOUR Bruno (2002), « Si l'on parlait un peu politique », *Politix*, 15 (58), p. 143-165.
- LATOUR Bruno (2004), « Why has Critique run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern », *Critical inquiry*, 30 (2), p. 225-248.
- LATOUR Bruno (2007), « Turning Around Politics: A Note on Gerard de Vries' Paper », *Social Studies of Science*, 37 (5), p. 811-820.
- LATOUR Bruno (2007b), *Où Atterrir? Comment s'orienter en politique*, Paris, La Découverte
- LATOUR Bruno (2011), « Politics of Nature: East and West Perspectives », *Ethics & Global Politics*, 4 (1), p. 71-80.
- LATOUR Bruno (2012), *Enquête sur les modes d'existence*, Paris, La Découverte.
- LATOUR Bruno (2015), *Face à Gaïa*, Paris, La Découverte.
- LATOUR Bruno (2016), « Fifty Shades of Green », *Environmental Humanities*, 7 (1), p. 219-225.
- LATOUR Bruno (2017), « "Redécouvrir la terre." Entretien avec Pierre Charbonnier et Baptiste Morizot », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 33, p. 227-252.
En ligne: <https://doi.org/10.4000/traces.7071>.
- LATOUR Bruno (2018), « Esquisse d'un parlement des choses », *Écologie Politique*, 56 (1), p. 47-64.
- LATOUR Bruno, MILSTEIN Denise, MARRERO-GUILLAMÓN Isaac & Israel RODRIGUEZ-GIRALT (2018), « Down to Earth Social Movements: An Interview with Bruno Latour », *Social Movement Studies*, 17 (3), p. 353-361.
- LAURENT Brice (2017), *Democratic Experiments: Problematizing Nanotechnology and Democracy in Europe and the United States*, Cambridge, Mass., The MIT Press.
- LAURENT Brice (2021), « Ideology, Engine or Regime. Styles of Critique and Theories of Innovation », in Gérald Gaglio, Benoît Godin & Dominique Vinck (dir.), *Handbook on Alternative Theories of Innovation*, Cheltenham, Edward Elgar, p. 369-386.

- LAURENT Brice & Julien MERLIN (2022), «Les ressources de l'indépendance? Vers une nouvelle politique de la mise en valeur en Nouvelle-Calédonie-Kanaky», in Sébastien Chailleux, Sylvain Le Berre & Yann Gunzburger (dir.), *Ressources minérales et transitions. Trajectoires politiques du sous-sol français au 21^e siècle*, Bruxelles, Peter Lang, p. 323-351.
- LEFORT Claude (1984), *Essais sur le politique*, Paris, Seuil.
- LE MEUR Pierre-Yves (2017), «Le destin commun en Nouvelle-Calédonie: entre projet national, patrimoine minier et désarticulations historiques», *Mouvements*, 3, p. 35-45.
- LE MEUR Pierre-Yves, LEVACHER Claire, BOUARD Séverine, HERRENSCHMIDT Jean-Brice & Catherine SABINOT (2021), «Mining and the Value of Place in New Caledonia: Negotiation, Evaluation, Recognition», *The Extractive Industries and Society*, 8 (1), p. 44-54.
- LEVACHER Claire (2016), *De la terre à la mine? Les chemins de l'autochtonie en Nouvelle-Calédonie*, Thèse de doctorat, Paris, EHES.
- LIPPMANN Walter (1925/2008), *Le Public fantôme*, préf. Bruno Latour, trad. Laurence Decréau, Paris, Demopolis.
- MANIN Bernard (1995), *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Calmann-Lévy.
- MARRES Noortje (2007), «The Issues Deserve More Credit: Pragmatist Contributions to the Study of Public Involvement in Controversy», *Social Studies of Science*, 37 (5), p. 759-780.
- MERLIN Julien (2014), «L'émergence d'une compétence environnementale autochtone?», *Terrains et travaux*, 1, p. 85-102.
- MERLIN Julien (2018), *L'Épreuve de la mine: autochtonie et environnement en Nouvelle-Calédonie*, Thèse de doctorat, Mines Paris.
- STENGERS Isabelle (1997), *Cosmopolitiques (7). Pour en finir avec la tolérance*, Paris, La Découverte.
- STENGERS Isabelle (2004), «Une pratique cosmopolitique du droit est-elle possible? Entretien avec Laurent Sutter», in Frédéric Audren & Laurent De Sutter (dir.), *Cosmopolitiques (Pratiques cosmopolitiques du droit)*, 8, p. 14-33.
- ZASK Joëlle (2008), «Le public chez Dewey: une union sociale plurielle», *Tracés. Revue de sciences humaines*, 15, p. 169-189. En ligne: <https://doi.org/10.4000/traces.753>.

NOTES

1 J'utilise ici les enquêtes menées avec Julien Merlin sur les controverses liées au nickel en Nouvelle-Calédonie (Laurent & Merlin, 2022), ainsi que les travaux consacrés à la question minière sur le territoire (voir par exemple Le Meur, 2017; Le Meur *et al.*, 2021; Levacher, 2016; Merlin, 2018).

2 Pour des discussions détaillées de la notion de publics en lien avec celle de problèmes chez les auteurs pragmatistes américains, voir : Cefaï (2016), Zask (2008), et l'article de Daniel Cefaï dans ce numéro de *Pragmata*.

3 Contrairement à la lecture d'*Agir dans un monde incertain* qui en fait une défense de la concertation apaisée, l'ouvrage de Callon, Lascoumes et Barthe met au contraire le conflit et la violence au cœur du processus de concernement (Laurent, 2021).

4 « Investir dans la France de 2030 : remise au gouvernement du rapport Varin sur la sécurisation de l'approvisionnement en matières premières minérales », communiqué de presse du ministère de l'écologie, 10 janvier 2022.

COMMENT RENVERSER LA POLITIQUE : SUR LES CHOSSES, LA TERRE, L'ÉCOLOGIE

Noortje Marres

INTRODUCTION

« Renverser la politique », telle est l'expression astucieuse que Bruno Latour (2007) a utilisée dans son article sur la politique des objets¹ – c'est l'un des nombreux jeux de mots qu'il a inventés au fil des ans et qui lui ont tant plu. Dans cet article, Latour articule le double sens de cette formule, qui évoque 1) une politique désormais centrée sur des objets – l'environnement construit, la nature, les choses –, et non plus sur le sujet – avec sa volonté, sa volonté de pouvoir et sa quête obstinée de l'autodétermination ; et 2) l'acte, les interventions requises pour renverser ainsi la politique, la prise de conscience difficile mais nécessaire que, pour « faire changer » le monde, nous devons changer activement la façon dont la politique est faite, dont elle est valorisée et dont elle est comprise. Lorsque Latour a écrit son article, on pouvait trouver de nombreux exemples de politique matérielle, sous la forme de controverses publiques et de mouvements de protestation, autour des aliments génétiquement modifiés, des droits des animaux, de la construction de nouvelles pistes d'aéroport et de la création de pistes cyclables. Latour a fait preuve d'une hétérodoxie rafraîchissante et obstinée dans les sources intellectuelles qu'il a utilisées pour interpréter et manifester la signification de ces mouvements politiques, et pour formuler sa vision d'une politique centrée sur les choses. Dans ses écrits sur la politique au fil des ans, il a invoqué de diverses manières le *Ding* de Heidegger – une chose vivante et enchevêtrée, complètement différente de l'objet mort de la raison mécaniste (Latour, 2005a) ; la *bifurcation de la nature* d'Alfred North Whitehead (Latour, 2008) ; le concept d'*espace politique* de Carl Schmitt (Harman, 2014), et bien sûr aussi, *last but not least*, la conception pragmatiste du public formulée par John Dewey (1927).

Latour pensait sans doute qu'il était nécessaire de mobiliser des intellectuels de tout le spectre politique, y compris de la droite conservatrice, s'il voulait avoir une chance de desserrer l'étau dans lequel la pensée libérale avait enserré pendant si longtemps notre compréhension de la politique des objets. Comme dans ses travaux antérieurs sur la sociologie des sciences, il s'est battu contre la tendance bien établie à considérer toute politique concernant des choses matérielles comme *une politique froide*, qui table sur une manière technique de s'engager dans le monde, une politique dominée par des experts et des gestionnaires, tenant avant tout à expulser les passions du débat et à disqualifier le rôle du pouvoir dans l'interaction humaine². Cependant, dans le travail que j'ai effectué avec lui au début des années 2000, alors que je faisais mon doctorat sous sa direction, sur ce que j'appelais les « publics autour d'*issues* », qu'il appelait pour sa part « politique des choses », *Dingpolitik*, nous nous sommes inmanquablement tournés vers les écrits de Dewey, dans le but d'actualiser la proposition d'un « tournant-objet (*object turn*) », et d'explorer sa logique et ses conséquences pour la démocratie politique³. Et aussi afin de répliquer à celle du journaliste Walter Lippmann, l'interlocuteur de Dewey dans un débat public sur le sort de la démocratie dans une société technologique, et que je m'obstinais alors à présenter comme le *compagnon pragmatiste* de Dewey, la source sous-estimée qui avait inspiré la théorie politique novatrice de Dewey sur le « public à enjeux ».

Dans ses écrits sur la politique, Latour se référait souvent au livre de Dewey, *The Public and Its Problems* (1927), et pour donner une idée de la manière deweyenne de faire tourner la politique autour des choses⁴, qui avait capté notre attention intellectuelle à cette époque, on pourrait trouver un nombre incalculable de citations de l'œuvre de Dewey. Mais celle-ci, tirée de *Theory of Valuation*, fera l'affaire : « Lorsque les intérêts sont examinés dans leur constitution concrète par rapport à leur place dans une situation quelconque, il est clair que tout dépend des objets qui y sont impliqués. » (Dewey, 1939 : 18). Dans cet article, je voudrais discuter une fois de

plus de l'intérêt de cette conception deweyenne de la politique. Je voudrais non seulement montrer pourquoi elle comptait tant pour Bruno Latour, et pour tant d'autres à l'époque, mais aussi réfléchir à ses limites. Dans les dernières années de sa vie, alors que Latour écrivait abondamment sur la crise écologique et ce qu'il appelait la « politique de la terre », il se référait moins à Dewey. Il me semble que nous pouvons tirer une leçon importante du défi que la crise écologique pose à la conception pragmatiste de la politique, un défi que Bruno a perçu clairement. Il a travaillé dur pour le relever. Un défi qui met également en évidence la nécessité de reconstruire à nouveau la politique des choses, de la nature et de l'écologie. À ses prises de position, je rajouterai celle d'un engagement plus profond avec une source d'inspiration que Bruno appréciait, mais qu'il n'invoquait que rarement – à mon avis trop rarement – dans ses derniers écrits sur l'écologie, à savoir le féminisme politique.

UNE POLITIQUE PRAGMATISTE DES CHOSSES : RETOUR À LA NOTION DE SITUATION

Dans «Turning Around Politics» (2007), Latour soutient que ce qui est le plus distinctif de la conception pragmatiste d'une politique des choses est qu'elle implique de définir la politique «comme un type de situation». Pour citer Latour (*ibid.* : 815) : «La rupture radicale que propose le pragmatisme est que “politique” n'est pas un adjectif qui définit une profession, une sphère, une activité, une vocation, un site ou une procédure, mais ce qui qualifie un type de situation.» John Dewey n'était assurément pas le seul à définir la politique comme une situation au début du XX^e siècle, plusieurs de ses contemporains en ont fait de même⁵. Mais la particularité de son ouvrage, *Le Public et ses problèmes*, est qu'il caractérise les situations politiques en termes matériels. Il décrit avec force la façon dont une nouvelle classe de problèmes publics est apparue dans le sillage de l'industrialisation de la société au cours du XIX^e siècle. Comme il le dit, les conséquences du mode de production et des modes de vie industriels nuisent aux gens d'une manière nouvelle, ce qui nécessite une intervention urgente,

mais ni l'État ni aucune autre organisation instituée dans la société ne sont équipés pour la réaliser.

Dans nos conversations, pendant qu'il dirigeait mon doctorat, Latour et moi avons testé différentes formulations pour parvenir à bien exprimer le *drame* de ce type de situations politiques deweyennes. Comment l'*enchevêtrement commun* des gens dans le monde devient-il source de conflits, montant les groupes sociaux les uns contre les autres, du fait que leurs attachements au monde constituent un défi mutuel pour leurs modes de vie respectifs⁶? Pensez à l'installation d'antennes 5G dans une communauté, ou encore au camp de migrants près de Calais, à l'azote polluant identifié par l'Union Européenne dans le sol néerlandais et qui doit appeler une restructuration radicale de l'agriculture si l'on souhaite y remédier, aux décès prématurés dus à la pollution atmosphérique, chez les enfants riverains de routes londoniennes très fréquentées. Ces situations sont politiques, et *politisantes*. Elles impliquent toutes des menaces socio-matérielles sur un monde commun (pollution, bétonisation par de nouveaux bâtiments, infrastructures de surveillance qui transforment les lieux publics en espaces de contrôle). Elles révèlent des *dépendances partagées* (à l'égard de l'environnement bâti, des terres, des atmosphères), tout en mettant en évidence des *divisions sociétales*, des conflits d'intérêts entre groupes sociaux. Dans les cas qui viennent d'être mentionnés, s'opposent les intérêts des utilisateurs de téléphones mobiles, des résidents, des agriculteurs, des demandeurs d'asile, des conducteurs, des amoureux de la nature, des enfants, etc. Précisons un point essentiel : cet antagonisme n'est pas abstrait, il découle d'interdépendances concrètes, socio-matérielles, de nos implications communes, mais antagonistes, dans ce qui est indéniablement – et dans de nombreux cas ci-dessus, misérablement – un monde partagé.

Si, suivant John Dewey, nous nous concentrons sur les situations pour comprendre la politique, il devient clair que les affectations qui sont habituellement définies comme des attributs de *sujets* politiques

– griefs, volonté de puissance, engagements, résistance – peuvent également être comprises comme des éléments de situations objectives. Une autre citation de Dewey résume bien cela, tirée une fois encore de sa *Théorie de la valuation* (1939), qui montre comment les valeurs en jeu dans la politique et la morale, loin d'appartenir à un domaine abstrait, séparé de la réalité quotidienne, *dérivent du monde*. Comme le formule Dewey (*ibid.* : 34) : « La valuation n'a lieu que lorsqu'il y a quelque chose qui compte, lorsqu'il y a un trouble à dissiper, un besoin, un manque ou une privation à combler, un conflit de tendances à résoudre en modifiant les conditions existantes. » Le travail de Dewey nous invite ainsi à comprendre ce qui est en jeu dans la politique – le conflit, la douleur, la résistance – *non pas comme des processus qui se déroulent entre les personnes, mais qui découlent de notre enchevêtrement avec le monde, de nos attachements aux environnements et aux arrangements dans lesquels nos vies se déroulent, et en eux*⁷. Selon moi, une des caractéristiques essentielles de cette manière pragmatiste de renverser la politique pour la faire tourner autour des choses est que *ce monde-ci y devient problématique*. La politique naît d'un monde qui est lui-même troublant, faiseur de conflits, la source du mal, un monde lui-même mis en cause (« trouble à dissiper, manque à combler, conflit de tendances... »). De plus, Dewey nous propose le *situationnisme* comme une manière de nous confronter à cette *mise en jeu* du monde lui-même dans la politique : selon lui, c'est vers les situations qu'il faut se tourner pour comprendre comment le monde anime la politique. Défendre l'idée d'une politique des choses n'exige pas seulement de prendre au sérieux le rôle de la matière dans le conflit politique, mais aussi de reconnaître la nécessité de contextualiser, de situer la politique par rapport à la vie sociale.

Ce retournement de notre conception de la politique, et peut-être surtout de la démocratie, qui, dans sa version moderne, concernait essentiellement le sujet et la réalisation de son désir d'autodétermination, ouvre à une multitude de propositions et de problèmes. Tout d'abord, comme je viens de le suggérer, il indique un « devenir environnemental » de la politique elle-même – sa réinsertion dans

le monde. Tant que nous comprendrons la politique comme un processus qui ne commence qu'une fois que les gens ont quitté l'environnement dans lequel ils vivent, en se joignant à une consultation publique ou en participant à un débat parlementaire, nous ne comprendrons pas la contestation politique. Un *Atlas* français, qui recense « les espaces de la contestation », détaille les cadres particuliers dans lesquels la politique a fait éruption au cours, en gros, de la dernière décennie en France : centrales électriques, aéroports, autoroutes et ronds-points. Ces lieux sont à la fois : 1) une source de revendications politiques ; 2) l'enjeu de contestations publiques ; et 3) des lieux mobilisés par la dramatisation (Gintrac, 2020 : 118-119). Cela nous rappelle le caractère délocalisé d'une grande partie de la réflexion sur la politique : comme si le « où » et le « quoi » n'étaient que des prétextes pour aborder ce qui importe vraiment, le « qui » et le « pourquoi ».

Deuxièmement, une fois que nous avons compris que la politique consiste à changer la donne, et à mettre les choses au centre des débats, nous sommes confrontés aux limites des agencements politiques existants, qui commencent à sembler irréalistes. Pensons aux procédures délibératives pour faire émerger l'opinion publique (débat), pour trouver un consensus à travers un examen des preuves (consultation) : de telles méthodes ne posent pas vraiment la question la plus importante, celle de savoir comment l'espace d'action peut être configuré, comment l'accord peut être traduit en action. La politique délibérative semble présumer que l'espace d'action politique est déjà configuré – ce qui revient aussi à dire non pas seulement que nos dirigeants font du bla-bla-bla, comme le souligne Greta Thurnberg, mais que l'idéal même de la politique délibérative, lui aussi, c'est du bla-bla-bla ! Elle n'offre guère de ressources pour la traduction en action du consensus discursif.

Troisièmement, une politique pragmatiste des choses implique une vision différente du rôle du public en politique. Dans la théorie politique de Dewey, les citoyens ne sont pas définis seulement par leurs opinions et leurs passions, mais tout autant par leurs actions,

leurs habitudes et leurs efforts. Pour le citer une fois de plus : « La mesure de la valeur qu'une personne attache à une fin donnée n'est pas ce qu'elle *dit* de sa préciosité, mais le soin qu'elle consacre à obtenir et à utiliser les moyens sans lesquels elle ne peut être atteinte. » (Dewey, 1939 : 27). Cependant, cette façon de faire tourner la politique autour des choses par le soin qu'on leur accorde soulève également des questions difficiles pour la politique pragmatiste elle-même, et notamment la suivante : à quel type d'action nous oblige alors notre enchevêtrement conjoint et antagoniste avec un monde-en-jeu⁸ ?

IL Y A QUELQUE CHOSE QUI MANQUE

Au fil des ans, de nombreuses personnes m'ont fait part de leurs critiques à l'égard de l'idée d'une politique pragmatiste des choses. La plupart reviennent à dire ceci : faire tourner la politique autour des choses est un bon point de départ, mais ce n'est pas suffisant. Ce tournant n'offre pas une théorie complète de la politique, ne décrit pas les institutions politiques dont nous avons besoin, et laisse trop de choses en suspens. Je pense que Bruno Latour partageait ce point de vue selon lequel il manquait quelque chose d'important dans cette politique pragmatiste des choses, qu'il croyait lui aussi que placer les choses au centre ne suffirait pas, si nous voulions vraiment changer la politique⁹. Parallèlement à son travail sur la politique des choses, Latour a développé, plus ou moins à la même époque, une contribution très différente à la théorie politique, à savoir une théorie de la représentation politique qu'il a appelée la « politique du cercle » (Latour, 2003). Il s'agit de la politique de la formation des groupes, le processus par lequel un porte-parole, en articulant les préoccupations et les demandes d'un collectif, devient son représentant. Une politique de formation du sujet, s'il en est une. Dans son ouvrage philosophique ultérieur, *Enquête sur les modes d'existence* (2012), il aborde brièvement la question du retour aux choses, mais le cercle de la représentation occupe une place de choix dans sa théorie de la politique (« mode POL »¹⁰). Qui plus est, il n'y aborde pas vraiment la question – ni nulle part ailleurs, je crois – de savoir comment comprendre

la relation entre la politique des choses et la politique du cercle. Comment pouvons-nous avoir les deux ? Comment pouvons-nous avoir une politique qui tourne entièrement autour des sujets, autour de la capacité de certains acteurs à acquérir assez d'autorité pour représenter d'autres acteurs, et, en même temps, aspirer à une politique qui tourne autour des choses, qui consiste à faire de la place au *monde* dans la politique, à prendre du recul par rapport au souhait d'un sujet héroïque au cœur de la démocratie politique ? Pourquoi ? Pourquoi Latour ne s'est-il pas senti obligé d'aborder cette question ?

Je lui ai posé cette question plusieurs fois, mais je ne pense pas avoir jamais reçu de réponse claire. Peut-être est-ce parce que je n'ai pas été capable d'analyser, d'assembler ses éléments de réponse, de les rendre cohérents. Était-ce à cause de son engagement en faveur du principe intellectuel de « symétrie », et donc de l'engagement selon lequel la politique doit être adéquate non seulement à ses objets, mais également à ses sujets¹¹ ? Était-il déterminé à ne pas commettre la même erreur que la philosophie idéaliste moderne, qui fait tout tourner autour des sujets ? Bruno aimait bien parler de « révolution copernicienne » en référence à Kant et à l'idée de faire tourner le monde autour du sujet connaissant, ce qui avait pour effet de faire des choses l'ombre de leur ancien état de « chose en soi » (aristotélien), un simple *Ding an sich*, inaccessible pour nous. La pensée de Bruno était-elle que nous ne devions pas être aussi monomaniaques ? Que nous ne devrions pas commettre l'erreur inverse, en donnant la priorité aux choses en tant que force politique *au détriment des sujets* ? Quelle que soit sa pensée sur ce point précis, je ne doute pas que ce soit l'*ampleur de la crise écologique* qui lui aura fait comprendre certaines des limites de la politique pragmatiste des choses de Dewey. Je discuterai ci-dessous de ce que je pense être le défi lancé par la crise écologique à la politique des choses, et de la manière dont le dernier travail de Latour a relevé ce défi. Mais j'envisagerai également une autre explication de l'engagement finalement assez tiède de Bruno dans une politique pragmatiste des choses. Pour le dire sur un mode un peu emphatique, il manque quelque chose dans l'écologie

politique de Bruno elle-même : la compréhension de la matérialité, de l'incarnation et de la connectivité en tant que *réalités politiques inévitables*, comme c'est le cas pour d'autres. Pour Latour, un tel renversement matériel de la politique était une option qui dépendait du type de questions qu'il se posait, ce que n'auraient jamais accepté, par exemple, des féministes pragmatistes comme Dorothy Smith et Carole Pateman. J'ai souvent trouvé cela difficile à accepter, en partie parce que Latour avait cherché et trouvé des conseils auprès de philosophes, sociologues et anthropologues féministes, comme Donna Haraway (1985) et Isabelle Stengers (2006), dans une grande partie de ses autres travaux.

UN AUTRE TYPE DE RENVERSEMENT : CRISE ÉCOLOGIQUE, LE MONDE EN QUESTION

Dans ses écrits plus récents sur Gaïa, Latour ne se réfère plus aux pragmatistes aussi souvent qu'auparavant, bien qu'il mentionne toujours *Le Public et ses problèmes* de Dewey comme source d'inspiration principale de SPEAP, l'école interdisciplinaire des arts politiques qu'il a fondée à Sciences Po (Aït-Touati *et al.*, 2022). Qui plus est, il est toujours resté attaché à ce que j'ai appelé plus haut le « situationnisme » politique. Latour a continué à insister sur l'importance de la description des situations pour rompre le charme de la politique de l'opinion – la politique des sujets impatients, absorbés par leur propre pouvoir d'expression. Comme il l'a magnifiquement expliqué lors d'un récent débat à Sciences Po :

[...] on ne doit pas simplifier, soit par une procédure pédagogique [...] soit par une procédure moraliste [...] C'est un problème de description [...] Il y a un problème de représentation de la situation. Tant que vous n'avez pas de représentation de la situation, il est impensable de faire de la politique. Vous ne pouvez pas représenter, vous ne savez pas ce que sont les intérêts. Cette dame me dit « mais mes ennemies ce sont les écologistes » ! Elle ne se rend pas compte que son intérêt, c'est évidemment de s'allier

aux écologistes contre le pacte de Mercosur. Mais pourquoi? [...] Parce qu'on a une vision qui n'est pas précise de ce que sont nos attachements¹².

Notons comment la description du monde est nécessaire pour que les gens comprennent leurs intérêts : les situations aident à rendre clair le lien inextinguible entre les dimensions objectives et subjectives de la politique. Mais il faut aussi noter que Latour propose ici – et il en est de même dans son dernier texte sur la « classe écologique » (Latour & Schultze, 2022) – la description des situations *comme une méthode*, non comme une théorie, non comme une conception de la politique.

Comment donner du sens à cela? Peut-être en considérant la manière dont la crise écologique met le monde en jeu. Je pense que Latour a compris qu'une accentuation radicale du tournant vers les choses était nécessaire, à cause de la radicalité avec laquelle l'existence terrestre était menacée à l'ère de l'Anthropocène. Comme je l'ai noté plus haut, se tourner vers les choses de manière pragmatiste en politique, c'est déjà reconnaître la nature « problématique » de notre enchevêtrement avec le monde. Le monde de la philosophie politique de Dewey est *profondément problématique – intrinsèquement troublant, défectueux, conflictuel et nuisible – c'est un monde qui met en jeu nos modes de vie*. C'est l'enchevêtrement conjoint des gens dans le monde – avec les forêts et les mers, avec la terre, l'air, l'énergie – qui donne lieu à de profondes divisions et de graves conflits entre les groupes sociaux. Dans ce monde pragmatiste, nos habitudes de vie remettent en cause la vie des autres et mettent leur monde en jeu. Je crois que l'une des leçons-clés du pragmatisme pour l'environnementalisme est cette affirmation du « caractère profondément problématique » de notre monde, comme ce qui anime, et doit être traité par, la politique¹³. La crise écologique dramatise radicalement cette situation : il s'avère que nos modes de vie habituels ne menacent pas seulement les modes de vie des autres, ils menacent l'existence même de notre monde. Nos modes de vie ne sont pas seulement un défi et

une nuisance pour les autres modes de vie, ils mettent à l'épreuve la planète, la viabilité même de l'écosystème terrestre, jusqu'à la destruction.

La crise climatique, en particulier, nous oblige à reconnaître cet être-en-jeu (*at stakeness*) fondamental du *monde lui-même* et nous confronte à une condition qui diffère radicalement de celle invoquée par la vision pragmatiste d'une politique des choses. Dans la politique matérielle que j'ai décrite plus haut, ce sont nos attachements au monde et dans le monde qui sont en jeu, et non le monde lui-même. Aujourd'hui, la crise climatique nous dit qu'il est non seulement dommageable, mais qu'il devient *impossible* de continuer à vivre « comme d'habitude ». Cette déstabilisation fondamentale du monde, cette terre en jeu (*earth-at-stake*), est en désaccord avec la politique situationnelle des choses prônée par les pragmatistes d'un autre point de vue encore. Un trait distinctif des situations, et une condition propice à la politique, est qu'*elles sont intrinsèquement ouvertes, profondément contingentes* : les alliances peuvent changer et faire surgir de nouvelles sources de force politique, de nouvelles entités peuvent s'avérer critiques pour la résolution de la situation – une nouvelle façon de percer des tunnels, un changement dans les habitudes de transport, la reformulation d'une loi, etc., tout cela peut modifier l'équilibre des forces et la distribution de la capacité d'action politique. Mais une telle politique de l'environnement, dynamique et contingente, *ne récapitule pas le monde* pour nous, elle ne le « somme » pas, comme c'est le cas lorsque nous parlons de politique de la *terre*, elle n'invoque pas le monde en tant que tel, comme une totalité. Sur un mode rétrospectif, devrions-nous conclure que, pour que la contingence de la politique matérielle devienne apparente, il faudrait déjà que nous soyons sur la voie d'un règlement ? Ce qui n'est pas le cas aujourd'hui.

On peut bien sûr essayer de décrire la situation – si on peut l'appeler ainsi – de destruction et de déstabilisation planétaires dans le langage d'une théorie pragmatiste de la politique. Nous pourrions considérer

que nous vivons aujourd'hui une nouvelle « problématisation » de la condition de vie appelée « société industrielle » (car, bien sûr, nous ne sommes pas *vraiment* devenus post-industriels). Aujourd'hui, il est clair que ce ne sont *pas seulement nos attachements* qui sont remis en question par notre enchevêtrement conjoint et antagoniste avec le monde et les autres (le « manque à combler » de Dewey, un « conflit de tendances »). Ce ne sont *pas seulement nos idées* sur la politique qui sont mises à l'épreuve, comme notre idéal du citoyen souverain, dont la quête de réalisation de soi est jugée par certains comme étant légitime par-dessus tout – il est de plus en plus difficile de voir comment un idéalisme démocratique qui promet l'« autodétermination » à tous les citoyens peut fonctionner dans les conditions d'un environnement fondamentalement limité et de plus en plus fragile, à moins que l'auto-réalisation ne soit une tout autre question, ce qui est possible. Si le monde lui-même est en jeu, alors rien, ni le monde en soi, ni aucun d'entre nous, ne pourra continuer « comme avant ». Vous ne souhaiteriez pas cela à votre pire ennemi, mais c'est ce qui se passe, maintenant. Une politique des problèmes publics ? Un tournant ontologique dans la politique ? Ces termes que nous utilisons auparavant pour rendre compte de la problématisation et de l'être-en-jeu du monde en tant que condition propice à la politique ne fonctionnent plus très bien : ces formulations sont trop diaphanes, étrangement abstraites et trop vagues face aux calamités écologiques auxquelles nous sommes confrontés aujourd'hui. Elles ne parviennent pas à saisir la dimension totalement *destructrice* de la problématisation de notre monde dans la crise écologique, pas plus qu'elles ne reconnaissent la polarisation fondamentale entre les groupes sociaux qui découle des crises écologiques actuelles.

Faut-il en conclure que quelque chose d'important a changé non seulement depuis que Dewey a écrit *Le Public et ses problèmes* au début du xx^e siècle, mais aussi depuis que Bruno Latour et moi avons discuté de la politique des choses au début des années 2000 ? Pour parler comme Paul Feyerabend, je pense qu'il faut répondre à cette question par un oui et un non fermes. Non, on ne peut pas

dire que nous n'ayons pris conscience que récemment du fait que la crise écologique nous met face à ce que nous pourrions appeler, à la suite de Karl Mannheim, *une situation totale*. Dans les années 1990, lorsque j'ai commencé à travailler sur la politique des enjeux, le « réchauffement *global* » et le « changement climatique *global* » étaient les noms le plus couramment utilisés pour désigner l'impasse climatique dans laquelle nous sommes, et le slogan habituel, devenu un cliché, était alors que nous devons « sauver la planète ». « Totaliser » les problématiques environnementales a longtemps été la réaction réflexe : formuler cela en termes de planète en danger. Certes, notre relation avec cette logique de totalisation a changé. Au début des années 2000, nous étions nombreux à critiquer la définition *globale* du problème dans le discours sur le changement climatique (Shackley & Wynne, 1995). Les projections devenues si familières, générées à l'aide de modèles climatiques globaux, la crosse de hockey et autres courbes d'augmentation globale des températures... : beaucoup d'entre nous avaient un problème avec la façon dont elles posaient le problème au niveau global, dans l'espace abstrait des températures moyennes globales, et *ignoraient la variabilité des situations de changement climatique telles qu'elles se déroulent sur le terrain*. Poser le problème climatique à l'échelle des températures mondiales revient à établir une hiérarchie d'échelle, cela suggère que seul compte vraiment ce qui peut être posé à l'échelle globale. Oui, bien sûr, il y a un vrai changement, si l'on affirme que la crise écologique met en jeu le monde lui-même. Mais ce n'est plus, ou ce n'est plus nécessairement cette logique d'agrégation que nous adoptons pour penser ce caractère « global ». La question doit être posée : quelle politique d'échelle adoptons-nous lorsque nous affirmons que dans la crise écologique, c'est le monde lui-même qui est en jeu ? Et n'y a-t-il pas là un risque, celui de suggérer, une fois de plus, que les pratiques situationnelles des gens ne comptent pas vraiment, qu'elles *ne sont pas à la hauteur* de ce qui est sur le point de nous frapper ?

Pour moi, la voie à suivre pour répondre à ces questions réside dans la pensée féministe : l'engagement féministe dans la politique,

la science et la nature peut fournir une orientation comme nulle autre au projet de faire tourner la politique autour de l'écologie. De manière cruciale, pour les théoriciennes féministes sociales et politiques comme Dorothy Smith, Carole Pateman et d'autres, il *n'y a tout simplement pas d'autre moyen* de passer à la politique que par la matérialité, l'incarnation et la connexion avec le monde. Dans *The Everyday World as Problematic* (1987), la sociologue pragmatiste Dorothy Smith raconte magnifiquement pourquoi, en tant que mère célibataire, elle ne pouvait tout simplement pas mettre entre parenthèses son enchevêtrement problématique avec le monde lorsqu'on lui demandait ce qu'était la science, ce qu'était la politique. Comment se rendre au travail, comment être là pour son enfant, où écrire (ou ne pas écrire), quand manifester ? Ce sont précisément ces interrogations qu'il n'était pas question de mettre entre parenthèses, sur la manière d'entrer en relation, de s'engager, de donner chair à la « science » ou la « politique ». Elles sont essentielles, ce sont celles qui refusent de rentrer dans la case « conditions préalables ». La théoricienne politique féministe Carole Pateman (1989) nous offre une critique puissante de la bifurcation, celle de la politique cette fois. Elle nous ramène au XVII^e siècle de John Locke, et à l'invention d'une politique de la représentation, par laquelle le monde politique a été coupé en deux moitiés. D'une part, le monde grandiose et historique de la politique publique, où les représentants élus du peuple accomplissent leur destin de citoyens qui gouvernent ensemble les biens communs dans l'intérêt de tous. Et d'autre part, désormais, le monde quotidien de la vie et du travail dans lequel la plupart des gens habitent, où les gens sont trop occupés pour se préoccuper du reste, trop occupés par la reproduction matérielle de la vie, et n'ont pas vraiment le temps à consacrer à l'intérêt général, sauf en votant. Comme le montre Pateman avec force, cette bifurcation de la politique a fait d'une pierre deux coups, elle a coupé le monde de la politique démocratique à la fois du monde de l'engagement incarné et de notre enchevêtrement matériel avec la nature et le monde¹⁴.

Où s'est situé Bruno Latour par rapport à tout cela? Pour une grande partie de son travail en sociologie des sciences, il s'est inspiré du féminisme, et j'ai toujours été perplexe et parfois contrariée qu'il n'ait pas étendu cette orientation à la théorie politique féministe. Dans *Mémo sur la nouvelle classe écologique* (2022), Latour et Schultz affirment que la crise écologique exige de nous que nous prenions conscience de notre dépendance vis-à-vis de la nature. « Nous devons apprendre à être dépendants. » (*Ibid.* : 33). Cela me fait rire, mais c'est un rire douloureux : vraiment, nous devons *apprendre* cela? *Ils nous* disent que *nous* devons apprendre à dépendre des autres? Ces messieurs ne se rendent-ils pas compte que la plupart d'entre nous ont grandi dans un monde où il était *toujours* attendu de nous, comme une évidence, naturellement, que nous vivions en tant que dépendantes, d'un mari, d'enfants, et plus récemment, d'un patron? Bien sûr, Latour et Schultz ne veulent pas dire dépendant de *cette façon* – dépendre d'une forêt, de l'air, de la terre et des mers, c'est quelque chose d'assez différent de celle des vôtres attendant de vous que vous viviez votre vie comme une épouse. Mais l'appel de Bruno et Nicolaj implique, semble-t-il, qu'*ils* savent ce que c'est que d'être indépendant, que c'est leur position par défaut, leur point de départ, excluant ainsi beaucoup d'entre nous du point de vue intellectuel. Cela semble étrangement détaché, pour un intellectuel masculin blanc, rejeton de propriétaires terriens, de nous dire que nous ne savons pas ce que c'est que d'être dépendants. Je me souviens d'un échange où, comme modèle pour comprendre l'autorité de Gaïa, Bruno proposait la théorie de la souveraineté de Hobbes. J'ai osé une semi-blague, « Hum... je n'en suis pas si sûre, il va falloir que je consulte mes collègues en STS¹⁵ féministes! ». Bruno a rétorqué « c'est un argument facile... ». Je ne pense pas que c'en était un, et je le pensais vraiment.

UN CAHIER DES CHARGES POUR RECENTRER LA POLITIQUE SUR L'ÉCOLOGIE

Bruno Latour aimait faire des listes, il aimait créer une vue d'ensemble des étapes à franchir, des problèmes non résolus qui devaient

être abordés si nous voulions progresser. Il appelait certaines de ces listes « cahiers des charges », ou en anglais « *spec books* »¹⁶. Je vous propose ici une liste personnelle, à titre de souvenir de Latour, pour rendre hommage à son travail, pour célébrer l'immense « souffle » qu'il était capable d'apporter aux problèmes les plus difficiles, au travail qu'il faisait avec nous, ses étudiants, et à son refus total de se laisser abattre par les sceptiques, qui s'accrochaient à telle ou telle petite incohérence, sans attendre grand-chose, ni d'eux-mêmes, ni de la science, ni de l'érudition, ni de la philosophie, ni de nous tous en tant que collectivité, et qui n'ont pas su reconnaître, à maintes reprises, combien il est devenu *nécessaire* pour nous de renouveler nos catégories, d'essayer de nouvelles méthodes de recherche, d'apprendre à penser différemment.

A. L'ÉCOLOGIE FÉMINISTE OFFRE UN CHEMIN VERS LE REDIMENSIONNEMENT DU MONDE DONT NOUS AVONS BESOIN

L'un des effets essentiels du renversement du politique par la pensée féministe est de remettre la vie au quotidien au centre des préoccupations. Au cours de l'été 2022, Bruno a organisé un après-midi de discussion avec Geneviève Pruvost, qui venait de publier son *Quotidien politique* (2021), le fruit d'une longue enquête sur les pratiques de subsistance des petits agriculteurs et des « néoruraux » dans différentes communautés en France. Le travail de Pruvost montre comment un ensemble varié de pratiques matérielles ordinaires – faire du pain, garder les moutons, tisser des tissus – constitue le monde de la subsistance et devient, en un sens, le monde entier. Le travail de Pruvost rappelle l'essai de John Berger, *The Field* (1980), dans lequel il raconte comment une prairie quelque part dans la campagne française prend vie : comment, avec le crépitement du coq un petit matin, un champ s'anime... par un appel et une réponse, entre le coq, la prairie, les insectes, le vent et les arbres, quelque chose s'enclenche, l'activation du monde, et avec la création de ce champ nous pouvons habiter le monde comme un espace de conscience.

Il est important de noter que ce champ de Berger est à la fois un monde entier, une situation totale, mais il est aussi et reste un champ parmi tant d'autres. Ce type d'activation du monde pourrait-il nous offrir une nouvelle échelle de la politique écologique? Il est si facile de prendre la « politique des choses » pour une politique de petites pratiques, mais du point de vue d'un monde réactivé, une politique des choses est une politique pour savoir *ce qui est suffisant*. Les praticiens de la subsistance de Pruvost montrent que le redimensionnement de la vie – devenir un boulanger ou un éleveur de moutons – n'est pas nécessairement une réduction d'échelle. Cela n'apparaît ainsi que du point de vue de la foi têtue que l'on met en le changement d'échelle, la fausse croyance que la seule façon de véritablement changer le monde est de passer à l'échelle supérieure, vers le plus « haut », le global. Or c'est précisément cette croyance en la nécessité de passer à l'échelle globale qui a causé tant de dommages au monde, qui a rendu tant de mondes impossibles.

B. LA POLITIQUE ÉCOLOGIQUE DES UNS EST UN MONDE BRISÉ POUR D'AUTRES

Qu'est-ce qui compose les mondes réactivés de la subsistance? Cette question, que pose Geneviève Pruvost, m'amène à ce qui est peut-être le défi le plus difficile jeté aujourd'hui par l'écologie politique au public. Ce monde n'est pas agréable. Comme c'est difficile, de témoigner de la destruction d'un monde, des arbres qui tombent, des récoltes gâchées, des villes inondées! Je l'ai déjà dit, ce monde est profondément problématique. Les entités qui composent les mondes de la crise écologique ne sont pas seulement hétérogènes – pain, mouton, tissu –, elles sont aussi mal alignées. Nous en revenons à la compréhension par Dewey de ce qu'il appelait l'ontologie relationnelle, et que nous appelons aujourd'hui l'écologie politique : la prise de conscience que nos modes de vie se défient mutuellement, qu'ils se mettent en danger les uns les autres, qu'ils causent des dommages et risquent de rendre le monde impossible. Prenons l'exemple de « la ville des 15 minutes » – celle de ceux qui peuvent se permettre de vivre

en centre-ville : c'est la condition nécessaire pour une vie écologique, pour vivre sans voiture, pour aller à vélo à la coopérative biologique et à la piscine, le tout à 15 minutes de distance. Mais pour d'autres, la ville des 15 minutes c'est le fait d'être exclu de son propre quartier pour des raisons de prix, de devoir quitter la ville, comme si l'on était étranger à son propre monde, de perdre les bonnes connexions de transport, de sorte que se rendre au travail devient beaucoup plus difficile sans voiture. Pensez aux chauffeurs de taxi, qui se mettent tellement en colère contre les cyclistes, ceux qui, de leur point de vue, traitent la ville comme si elle était leur terrain de jeu pour « innover en matière de mobilité » (Tironi, 2020). La question, ce n'est donc pas seulement que nous soyons problématiquement enchevêtrés, que la réalité brute de nos interdépendances amplifie nos différences : c'est que la politique écologique d'une personne est un monde brisé pour une autre. Assurément, à bien des égards, il s'agit là de problèmes du premier monde, mais ils mettent en évidence la nature conflictuelle et les effets antagonistes de nos enchevêtrements socio-matériels communs avec le monde. Question : le mode d'attention à l'environnement que John Berger apporte sur son terrain dans la France rurale peut-il être soutenu face aux enchevêtrements problématiques et destructeurs de la crise écologique ? Les conflits et les désalignements fondamentaux comme ceux de la ville des 15 minutes font partie de ce qui rend si difficile la découverte de la « classe écologique ». Affronter cet enchevêtrement problématique et destructeur, voilà notre tâche politique urgente, celle à quoi nous devons nous atteler. C'est cela, le cahier des charges du pragmatisme pour l'écologie politique (*Extinction Rebellion* l'a récemment repris, dans sa déclaration « *we quit* », « on arrête tout ! »¹⁷).

C. L'ENCHEVÊTREMENT ANTAGONISTE N'OBLIGE PAS, « EN SOI », À RECHERCHER UNE SOLUTION PARTAGÉE

Mais nous attaquer au défi politique que représentent ces enchevêtrements à la fois conjoints et antagonistes, cela nous confronte à

un autre défi. Nous avons l'habitude de supposer, en bons pragmatistes, qu'une situation problématique est une situation qui *nécessite* une résolution. Les théoriciens pragmatistes de la politique, de John Dewey à Karl Mannheim, semblaient supposer que lorsque des points de vue, ou des attachements au monde, se contestent mutuellement, la contradiction qui en résulte *obligera* d'une manière ou d'une autre les acteurs concernés à réagir, à mettre en scène le conflit, à chercher un moyen de le résoudre. En effet, il s'agissait d'un aspect important de la proposition d'une politique centrée sur les choses : nous pensions que l'enchevêtrement conjoint et antagoniste dans un problème obligerait les acteurs impliqués à s'engager, à mettre en scène le différend – au risque que, sinon, tout le monde soit perdant. En relisant certains articles sur la politique pragmatiste d'il y a quinze ans, il semble clair que nous considérions que les situations socio-matérielles étaient *politisées* précisément dans la mesure où elles exigeaient un engagement mutuel entre les groupes impliqués. Je ne suis pas du tout sûr que ce soit encore le cas.

Nos crises semblent différentes : s'il y a beaucoup d'antagonisme, de division, de polarisation, de contradiction entre les groupes sociaux, cela ne semble pas produire une condition suffisante pour susciter un tel « retour du politique », pour réactiver l'engagement politique entre points de vue et intérêts opposés. Nous sommes confrontés à une perspective effrayante : celle d'une croissance et d'une prolifération de divisions sociétales, sans la contrainte concomitante d'un engagement mutuel. Là où l'enchevêtrement conjoint et antagoniste ne force pas l'engagement mutuel, là où cette double contrainte n'a aucune force, nous entrons dans un champ de force politique différent, celui du conflit (antagonisme), où tout est affaire de bataille entre les intérêts, et non d'implication situationnelle dans les problèmes. Cela a aussi une autre conséquence, par rapport à la nécessité de ne pas être d'accord, de négocier, de contester. Maintenant que la mise en scène de conflits publics – au sens d'une explicitation en situation des enchevêtrements conjoints et antagonistes – est devenue beaucoup plus rare, il est devenu plus clair que cette contrainte ne

découle pas seulement de l'enchevêtrement socio-matériel lui-même, mais dépend également de l'aménagement de cadres de production publique, notamment le journalisme. La logique selon laquelle un défi mutuel, entre points de vue, entre divers attachements, oblige les acteurs à être en désaccord, voilà ce que nous risquons de perdre, ce que nous avons peut-être déjà perdu, et que nous devons œuvrer à réparer aujourd'hui. Oui, l'écologie des politiques écologiques s'étend à l'écologie des médias, à l'écologies des organisations.

D. UN PROBLÈME D'ACTION, À LA PUISSANCE MILLE ; VIVRE DANS L'IMPUISSANCE

Souvenons-nous de l'époque où nous croyions que le problème de l'action (celui de l'*agency*: ce qui agit, ce qui fait agir) serait réglé dès que nous serions parvenus à nous débarrasser des mauvaises façons de penser, ce que Bruno appelait la mauvaise cosmologie (moderne), qui opposait les acteurs individualistes aux structures sociétales ? C'était le bon temps ! C'était l'époque de la théorie de l'acteur-réseau, mais aussi, avant cela, l'époque de John Dewey. C'est lui qui a suggéré que l'ontologie relationnelle, une compréhension dynamique du monde comme étant composé d'entités en association toujours changeante, pourrait nous aider à nous débarrasser de l'opposition absolue sujet-objet de la philosophie kantienne : elle nous aiderait à réaliser que nous sommes toujours déjà enchevêtrés/connectés. Mais évidemment – et c'est le message de la politique écologique aujourd'hui –, un changement de perspective ne suffit pas à changer le monde. Adopter l'ontologie relationnelle comme une perspective, une orientation dans le monde, c'est réaliser à quel point nous sommes tous *problématiquement* enchevêtrés. Nous ne nous rendons pas seulement compte de notre connectivité, nous réalisons à quel point nos façons d'être impliqués dans le monde sont profondément *antagonistes*. Si l'on ajoute la destruction de nos écologies, jusqu'à un possible anéantissement du monde, cela devient beaucoup plus problématique. Ou plutôt, cela risque de devenir si grave que ce n'est plus un problème, mais une menace pure et simple. Quel que soit le

degré de gravité des choses auquel nous pensons nous trouver, nous voilà forcés de prendre conscience de notre impuissance sur un ton inédit : nous ne sommes pas équipés pour intervenir.

Notre problème d'action, face à la crise écologique, est réel, matériel et pratique, et il a été résumé efficacement par Bruno et Nikolaj (Latour & Schultz, 2022 : 71) : faire face à cette crise, cela ne requiert rien de moins que la refonte de l'État. Les jours sont révolus où nous pouvions imaginer que nous pourrions y arriver sans accorder des pouvoirs exceptionnels à l'État, que la pleine réalisation des capacités d'agir distribuées de communautés fondées sur des enjeux suffirait pour que nous puissions réparer les dégâts, pour « continuer sur un autre mode » ou nous « rediriger ». Même si nous savons aujourd'hui qu'il ne suffit pas de changer de perspective pour résoudre le problème de l'« *agency* », il n'en reste pas moins que ces questions sur notre capacité à agir sont aussi d'ordre conceptuel, elles renvoient à nos catégories de pensée, et à ce que sont encore aujourd'hui les modes de pensée dominants, anti-écologiques. La politique des choses est et doit être en même temps une politique des idées, cela descend tout droit de l'intuition pragmatiste selon laquelle « la pensée est d'abord et avant tout une façon de changer nos conditions de vie », citée par Tanja Bogusz (2022)¹⁸. Selon John Dewey et les autres pragmatistes, toute pensée est activiste, il s'agit *toujours* de changer les conditions. Pour certains, cette confiance pragmatiste dans l'orientation activiste de la pensée – que l'activation du monde doit aller de pair avec l'activation des idées – est fortement ébranlée par la crise écologique. Jamais pour Bruno Latour.

Il y a là une ironie qui serait drôle si elle n'était source de si graves difficultés – c'est donc tout à fait une plaisanterie à la Bruno ! Ceux-là mêmes qui, en bons pragmatistes, disent que la connaissance n'est pas contemplative, que la pensée est fondamentalement mondaine, qu'elle cherche toujours à intervenir dans le monde, ce sont les mêmes qui ne sont pas capables d'agir de manière décisive sur leurs problèmes. Les écologistes pragmatistes savent que nous sommes

impuissants face à la crise de la terre – alors que les scientifiques, eux, tout en opérant sur le mode expérimental moderne par défaut, changent le monde. Il ne s'agit pas seulement de leur célèbre performativité, mais de la pure audace d'interventions expérimentales, comme la géo-ingénierie. Les expérimentateurs qui savent qu'il faut garder leurs œillères, qui savent occulter les dommages que leur façon de connaître le monde fait au monde, ce sont eux qui ont trouvé un moyen de régler le problème de l'action. C'est exactement l'inverse de ce que disait le Latour de *Reassembling the Social* (2005b) : ce sont les modernes qui se sont débarrassés de leur déficit de capacité à agir par la seule force de leur croyance dans le pouvoir de l'expérimentation. Si les écologistes savent qu'ils ont un problème d'action, ils doivent vivre avec le fait de savoir que nous ne pouvons pas sauver la Terre tout seuls, et qu'il est très important que nous essayions, sans renoncer à nos propres positions, de vivre avec et d'agir selon ce savoir. Mais cela ne signifie pas que nous pouvons éviter la douloureuse et réelle prise de conscience de notre impuissance.

CONCLUSION

Que s'est-il donc passé, avec le tournant vers une politique des choses ? Une remarque technique, tout d'abord : on peut compter autant de « tournants-objets » que de philosophies politiques. Au tournant vers les choses, proposé par le pragmatisme, nous pouvons ajouter la version libérale – poppérienne – du théâtre post-politique de la preuve, et bien sûr la version féministe d'une écologie politique de la subsistance, et d'autres encore. En d'autres termes, le « tournant-objet » est une proposition *sous-déterminée*, qui appartient aux premiers stades de la découverte : le stade de la perplexité¹⁹. Et en fin de compte, qu'elle soit suffisante ou non, la perplexité est certainement quelque chose dont nous pourrions tirer davantage parti. Il est important de reconnaître un autre point : que le travail de Latour sur la politique des choses, la politique de la terre, la politique de l'écologie ouvre la voie à une reconstruction profonde du pragmatisme. Je pense que Bruno Latour savait que ce projet de reconstruction

restait inachevé ; il ne pouvait que le laisser inachevé, afin que d'autres puissent le reprendre, et le traduire dans leurs propres questions, pratiques, problématiques et articulations variées. Comme le rappelle Antoine Hennion (2022), Bruno considérait que son rôle était de faire penser, et non de penser à la place des autres. Mais pour que la politique prenne un autre cap – un cap pragmatiste –, le monde lui-même a besoin de changer, il en a grièvement besoin. Nous devons être beaucoup plus nombreux à comprendre qu'il n'est tout simplement pas possible de « continuer comme avant ». Écologiser la politique, cela implique des défis profonds, tant pour le monde que pour la pensée. Cela vise aussi le fait d'être un intellectuel, ce que Bruno Latour a compris, et qu'il a été capable comme peu d'autres d'articuler.

Comment se référer à Bruno Latour maintenant qu'il est décédé ? Je souris, je ris même, à la lecture de ce fragment que j'ai trouvé dans une lettre de William James à Henri Bergson (1907/1920) :

Vous recevrez mon petit livre sur le pragmatisme en même temps que cette lettre. Qu'il vous paraîtra bien dérisoire et inconsidéré par rapport à votre grand système ! Mais il est si conforme à certaines parties de votre système, il s'insère si bien dans ses interstices, que vous comprendrez aisément pourquoi je suis si enthousiaste. *Je sens qu'au fond nous menons le même combat, vous comme commandant, moi dans les rangs.* La position que nous sommes en train de sauver, c'est le « tychisme » et un monde en pleine expansion²⁰.

Autant de positions, de propositions, que nous devons sauver du travail magnifique de Bruno Latour, et à côté de lui, de la politique féministe et de l'écologie féministe. Et de la politique de l'expérimentation : comprendre, comme l'a dit Agnès Heller, que nous devons ouvrir « les normes de la vie quotidienne [...] pour les examiner, les tester, les reconfrmer, les rejeter, et cela non seulement dans des moments de tension extrême, mais en permanence » (Heller, 1990 : 58). Non pas parce que le monde est notre jouet, mais parce que si nous

voulons vivre pleinement, si le monde doit redevenir possible, « nous devons briser les formes existantes », pour citer John Dewey une dernière fois. Je repense à cet après-midi de l'été dernier avec Geneviève Pruvost, chez qui Bruno nous avait invitées : nous avons discuté d'une politique féministe de subsistance, de ce qu'il faut faire pour se tourner vers l'écologie dans la pensée et dans la vie, de la remise à l'échelle du monde ; et tranquillement, sans fanfare, nous avons essayé de les mettre en pratique.

BIBLIOGRAPHIE

- AÏT-TOUATI Frédérique, FRODON Jean-Michel, LATOUR Bruno & Donato RICCI (2022), *Puissance de l'enquête : L'école des arts politiques*, Paris, Les liens qui libèrent.
- BECK Ulrich (1986), *Risikogesellschaft – Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Francfort, Suhrkamp Verlag.
- BERGER John (1980), «Field», in *About Looking*, New York, Pantheon Books, p. 199-205.
- BOGUSZ Tanja (2022), *Experimentalism and Sociology: From Crisis to Experience*, New York, Springer Nature.
- DEWEY John (1927), *The Public and its Problems*, New York, Henry Holt.
- DEWEY John (1938/2008), *Logic: The Theory of Inquiry*, in *The Later Works, 1925-1953*, vol. 12, éd. Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 1-527.
- DEWEY John (1939), *Theory of Valuation*, in Otto Neurath, Rudolf Carnap & Charles William Morris (dir.), *International Encyclopedia of Unified Science*, 2 (4), Chicago, The University of Chicago Press.
- ELIAS Norbert (1971/2009), «Sociology of Knowledge: New Perspectives», in *Essays 1: The Collected Works*, vol. 14, éd. Richard Kilmister & Stephen Mennell, Dublin, University College Dublin Press, p. 1-42.
- EZRAHI Yaron (1990), *The Descent of Icarus: Science and the Transformation of Contemporary Democracy*, Cambridge, Harvard University Press.
- GINTRAC Cécile (2020), «Les espaces de la contestation», in Stéphanie Beucher & Florence Smits (dir.), *La France: Atlas géographique et géopolitique*, Paris, Autrement, p. 118-119.
- HARAWAY Donna J. (1985), «Cyborg Manifesto», *Socialist Review*, 80, p. 65-108.
- HARMAN Graham (2014), *Bruno Latour: Reassembling the Political*, Londres, Pluto Press.
- HELLER Agnes (1990), *Can Modernity Survive?*, Cambridge, Polity Press.
- HENNION Antoine (2022), «Un drôle de paroissien – sur Bruno Latour et la religion», *AOC Media*, 21 novembre. En ligne : <https://aoc.media/opinion/2022/11/20/un-drole-de-paroissien-sur-bruno-latour-et-la-religion/>.
- JAMES William (1920), «Letter to Henri Bergson, from Chocorua, June 13, 1907», *The Letters of William James*, éd. par son fils, Henry James, vol. 2, New York, Atlantic Monthly Press, p. 290.
- LATOUR Bruno (2003), «What if We Talked Politics a Little?», *Contemporary Political Theory*, 2 (2), p. 143-164.
- LATOUR Bruno (2004), *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*, Cambridge, Harvard University Press.
- LATOUR Bruno (2005a), «From Realpolitik to Dingpolitik», in Bruno Latour & Peter Weibel (dir.), *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, Cambridge, Mass., The MIT Press, p. 14-44.

- LATOUR Bruno (2005b), *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford, Oxford University Press.
- LATOUR Bruno (2007), «Turning Around Politics: A Note on Gerard de Vries' Paper», *Social Studies of Science*, 37 (5), p. 811-820.
- LATOUR Bruno (2008), *What is the Style of Matters of Concern? Two Lectures in Empirical Philosophy*, Assen, Koninklijke Uitgeverij Van Gorcum.
- LATOUR Bruno (2012), *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*, Paris, La Découverte.
- LATOUR Bruno (2013), *An Inquiry into Modes of Existence*, Cambridge, Harvard University Press.
- LATOUR Bruno & Nikolaj SCHULTZ (2022), *On the Emergence of the Ecological Class: A Memo*, Cambridge, Polity Press.
- LIPPMANN Walter (1925/2008), *Le Public fantôme*, préf. Bruno Latour, trad. Laurence Decréau, Paris, Demopolis.
- MANNHEIM Karl (1936/2015), *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, Martino Publishing.
- MARRES Noortje S. (2005a), *No Issue, No Public: Democratic Deficits after the Displacement of Politics*, Ph. D. University of Amsterdam.
- MARRES Noortje S. (2005b), «Issues Spark a Public into Being: A Key but Often Forgotten Point of the Lippmann-Dewey Debate», in Bruno Latour & Peter Weibel (dir.), *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, Karlsruhe, Zentrum für Kunst und Medientechnologie (ZKM)/Cambridge, Mass., The MIT Press, p. 208-217.
- MARRES Noortje S. (2012), *Material Participation: Technology, the Environment and Everyday Publics*, Basingstoke, Palgrave.
- PATEMAN Carole (1989), *The Disorder of Women: Democracy, Feminism, and Political Theory*, Berkeley, Stanford University Press.
- PRUVOST Geneviève (2021), *Quotidien politique. Féminisme, écologie, subsistance*, Paris, La Découverte.
- SHACKLEY Simon & Brian WYNNE (1995), «Global Climate Change: The Mutual Construction of an Emergent Science-Policy Domain», *Science and Public Policy*, 22 (4), p. 218-230.
- SMITH Dorothy E. (1987), *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology*, Toronto, University of Toronto Press.
- STENGERS Isabelle (2006), *La Vierge et le neutrino. Quel avenir pour les sciences?*, Paris, La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond.
- TIRONI Manuel (2020), «Prototyping Public Friction: Exploring the Political Effects of Design Testing in Urban Space», *The British Journal of Sociology*, 71 (3), p. 503-519.

NOTES

1 [NdT. : en anglais, « *to turn things around* » veut dire renverser les choses, les bousculer, mais surtout au sens positif de renverser la vapeur, de changer la donne.]

2 En d'autres termes, Latour a fait appel aux critiques avoués de la modernité libérale, Heidegger et Schmitt, pour aider à briser l'équivalence entre une politique des objets et une « politique fondée sur les preuves », une politique où seuls les faits sont débattus. La version libérale du « tournant de l'objet » réduit la politique publique à un « théâtre de la preuve » (Ezrahi, 1999). Elle fait tourner la politique autour des choses comme un moyen d'exclure – en théorie – les intérêts du domaine politique, mais, en pratique, elle finit souvent par désavouer – et donc par consolider – le rôle des intérêts et du pouvoir en politique. Une forme de post-politique en d'autres termes, ou l'évacuation de la politique de la démocratie comme nous l'appelions autrefois. (« La politique a quitté le bâtiment ! » : ce n'est plus une menace aujourd'hui.) C'est contre la politique libérale des objets morts que nous nous insurgions dans les années 2000, c'était notre adversaire intellectuel de prédilection. Avec le recul aujourd'hui, quel *luxé* cela semble être, de pouvoir se concentrer sur la distinction entre différents types de politique des objets, et non de devoir s'attaquer à cette politique brutale qui vide la démocratie,

et le monde, aujourd'hui, de leur substance !

3 En 1998-1999, j'ai étudié avec Latour à la London School of Economics où il donnait un cours sur la *Politique de la nature* (Latour, 2004). Plus tard, il est devenu le co-directeur de ma thèse de doctorat, en coopération avec le philosophe néerlandais Gerard de Vries. Ma thèse de doctorat, « No Issue, no Public » (Marres, 2005a), était une sorte de généalogie des différentes formes de ce « tournant-objet » dans la politique des sociétés technologiques. Elle reconstituait la lignée de ce courant d'idées du XX^e siècle, depuis la philosophie politique pragmatiste de Dewey et Lippmann, qui place l'enchevêtrement des problèmes au cœur de la démocratie politique, à la mise en évidence de la formation politique des enjeux et problèmes dans la science politique américaine de l'après-guerre ; et enfin, elle remontait, au-delà, jusqu'à la politique matérielle telle que l'ont théorisée les *Science and Technology Studies* et la sociologie d'Ulrich Beck (1986).

4 [NdT. : c'est le second sens de l'expression « *turning around* ».]

5 *Le Public fantôme* (1925/2008) de Walter Lippmann décrit les situations politiques de manière assez détaillée, et, dans le travail de Karl Mannheim, nous trouvons une focalisation similaire sur ce que

Mannheim appelle « la situation de vie des hommes », et plus tard leur « existence concrète » – ce qui modèle la manière dont ils « agissent les uns avec et contre les autres dans des groupes diversement organisés » (Mannheim, 1936/2015 : 3).

6 Et aussi, parfois, en donnant naissance à la formation de nouveaux groupes, qui découvrent, dans la situation, qu'ils partagent des intérêts communs.

7 Deux autres citations : les valeurs sont avant tout « une relation active à l'environnement » (Dewey 1939 : 16) ; elles doivent être énoncées « en termes d'objets et d'événements qui les suscitent » (*ibid.*) ; c'est le travail de l'enquête politique.

8 C'est une chose de dire que pour réaliser une politique qui soit adéquate à notre monde contemporain, il faut cesser de se reposer sur le seul sujet souverain comme solution à la politique, ce qui est la démarche des néo-fascistes, et c'est désormais l'ennemi que nous devons combattre. Mais la question reste : à quoi la politique nous oblige-t-elle dès lors que ce qui est en jeu c'est le monde lui-même, et pas seulement notre liberté et notre bien-être ?

9 Bien sûr, ce même renoncement à définir une politique des choses peut être détecté dans les travaux de John Dewey et de Walter Lippmann, qui se tournent respectivement vers la grande communauté et la règle des

experts pour compenser les lacunes d'une politique publique des choses.

10 Rappelons que, pour les distinguer de l'usage courant de ces mots, Latour utilise ces sigles de trois lettres mis entre crochets lorsqu'il parle d'eux comme l'un des treize modes d'existence qu'il déploie dans ce livre.

11 J'emprunte cette notion d'adéquation entre objet et sujet à Norbert Elias (1971/2009). Je remercie Dominique Linhardt d'avoir attiré mon attention sur cet essai.

12 [0.30]. <https://twitter.com/sciencespo/status/116894879928232755>.

13 On peut confronter cette position à celle d'une activation de la nature sur le mode éthique, telle qu'on peut la trouver dans les nouvelles sciences écologiques, par exemple dans les œuvres de Robin Wall Kimmerer.

14 Je discute du travail de Carole Pateman sur la bifurcation de la politique et de la nature dans le troisième chapitre de *Material Participation* (Marres, 2012).

15 Le sigle des *Science and Technology Studies*.

16 « Les ateliers d'écriture diplomatique font la somme des protestations, révisions et additions du projet depuis trois ans afin de rédiger un "spec book" (cahier des charges – spec pour specifications) qui sera soumis lors de la conférence d'évaluation du projet, des chargés

d'affaires (les diplomates).» En ligne : <http://modesofexistence.org/diplomatic-writing-workshop-ateliers-decriture-diplomatique/>.

17 Extinction Rebellion, 31 décembre 2022. En ligne : <https://extinctionrebellion.uk/2022/12/31/we-quit/>.

18 Ou encore, selon Mannheim, cette fois dans *Ideology and Utopia* : « La connaissance n'est pas contemplative mais émerge de l'impératif d'agir dans le monde, et avance à ses côtés » (1936/2015 : 4) ; ou (*ibid.* : 26) : « La connaissance est dès l'origine un processus coopératif de la vie de groupe dans lequel chacun déploie ses connaissances dans le cadre d'un destin commun, d'une activité commune et du dépassement de difficultés communes. »

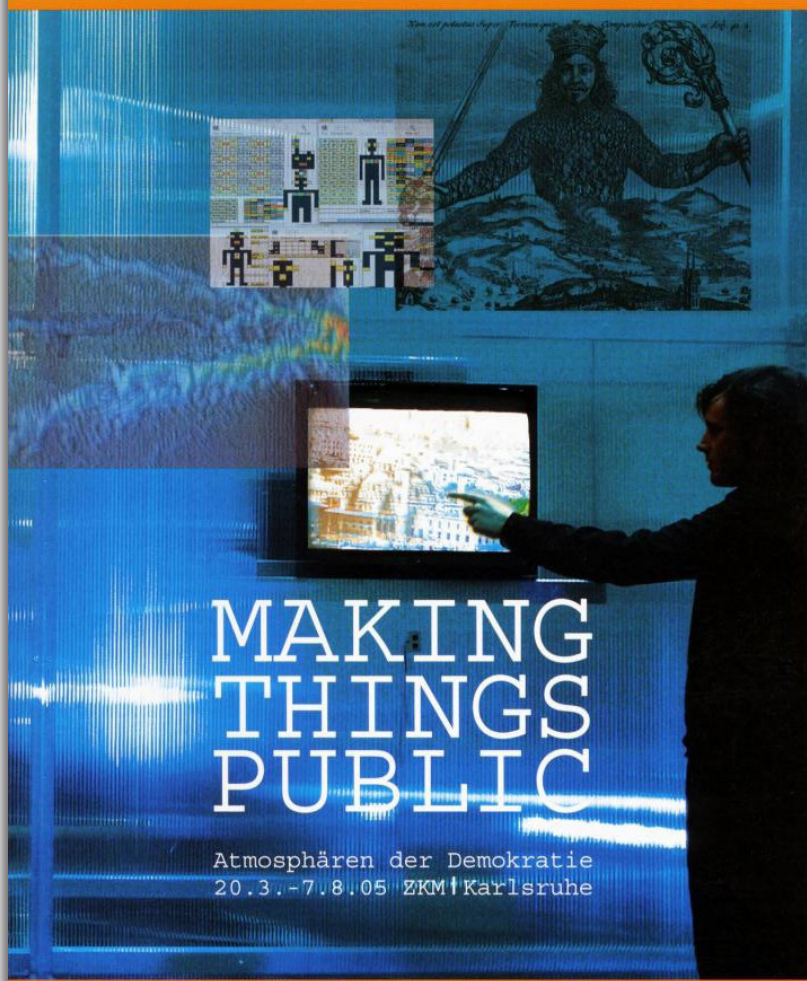
19 Dans la *Logique de l'enquête* de Dewey (1938), l'engagement avec un problème passe par les étapes suivantes : perplexité (perception d'un problème qui va à l'encontre de la catégorisation habituelle du monde), définition du problème, planification de l'action, résolution du problème

– et cela se retrouve largement dans le cycle de la théorie de l'acteur-réseau, qui passe de la problématisation à la traduction des intérêts, à la transformation ontologique (ou socio-technique), et, enfin, à la stabilisation. Du point de vue de ce cycle, la perplexité n'est qu'une première étape, pas très significative en soi. Cette façon de coupler problèmes et solutions ne fonctionne cependant pas très bien pour la crise écologique, il me semble, et l'étape de la perplexité est bien plus importante pour ce projet politique. Mais c'est là l'objet d'un autre article !

20 (Nous soulignons.) La note de bas de page dit précisément : « Le *tychisme* (grec : τύχη, « hasard ») est une thèse proposée par le philosophe américain Charles Sanders Peirce qui soutient que le hasard absolu, ou indéterminisme, est un facteur réel opérant dans l'univers. Cette doctrine constitue un élément central de la cosmologie évolutionniste globale de Peirce. Elle peut être considérée comme l'opposé direct du propos d'Einstein, souvent cité, selon lequel "Dieu ne joue pas aux dés avec l'univers". »

IV. « LATOUR ET LA *DINGPOLITIK* »

ZKM | Zentrum für Kunst und Medientechnologie Karlsruhe



Affiche de l'exposition *Making Things Public* au Zentrum für Kunst und Medientechnologie de Karlsruhe, 2005 (© ZKM).

DE LA REALPOLITIK À LA DINGPOLITIK OU COMMENT RENDRE LES CHOSES PUBLIQUES¹

Bruno Latour²

«L'assistant a dit que les types comme moi faisaient partie de "ce que nous appelons la communauté fondée sur la réalité", qu'il a définie comme des personnes qui "croient que les solutions émergent de votre étude judicieuse de la réalité perceptible". J'ai hoché la tête et murmuré quelque chose à propos des principes des Lumières et de l'empirisme. Il m'a interrompu. "Ce n'est plus vraiment comme ça que le monde fonctionne", a-t-il poursuivi. Nous sommes un empire maintenant, et lorsque nous agissons, nous créons notre propre réalité. Et pendant que vous étudierez cette réalité – judicieusement, comme vous l'entendez – nous agirons à nouveau, créant d'autres nouvelles réalités, que vous pourrez étudier aussi, et c'est ainsi que les choses s'arrangeront. Nous sommes les acteurs de l'histoire [...] et vous, vous tous, il ne vous restera plus qu'à étudier ce que nous faisons.»
(Ron Suskind, « Without a Doubt »,
New York Times, 17 octobre 2004)

Les astrologues avaient l'habitude de dire, quand certains alignements de planètes se montraient trop menaçants, qu'il était plus sûr de rester chez soi, au lit, et d'attendre que le Ciel envoie un message plus propice. Il en va probablement de même avec les conjonctions politiques. Elles sont actuellement si désespérées qu'il semble plus prudent de se tenir aussi loin que possible de tout ce qui est politique et d'attendre que disparaissent tous les dirigeants, terroristes, commentateurs et bouffons qui, aujourd'hui, se pavanent sur la scène publique.

L'astrologie est cependant un art aussi précaire que la science politique. Derrière les conjonctions funestes des étoiles de l'infortune, d'autres alignements beaucoup plus sombres méritent d'être médités. La période politique suscitant un tel désespoir, le moment semble venu de déplacer notre attention sur d'autres façons de considérer les affaires publiques. Et les « affaires (*matters*) » sont précisément ce qui pourrait être mis en avant. Oui, les affaires publiques, mais comment ?

Alors que le Reich allemand nous a donné deux guerres mondiales, la langue allemande nous a fourni le mot *Realpolitik* pour décrire une manière positive, matérialiste, terre à terre, directe, uniquement orientée par l'intérêt, de traiter les relations de pouvoir brutes. Bien que cette « réalité », à l'époque de Bismarck, ait pu apparaître comme un changement bienvenu après les idéalismes cruels qu'elle espérait remplacer, elle nous frappe aujourd'hui par son profond irréalisme. De façon générale, invoquer le « réalisme » quand on parle de politique est quelque chose que l'on ne devrait pas faire sans frémir et trembler. Le beau mot de « réalité » a été damné par les trop nombreux crimes commis en son nom.



Vue de l'exposition *Making Things Public*, 2005
(photo: Franz Wamhof, © ZKM).

QU'EST-CE QUE LA RES DE LA RES PUBLICA ?

Par le néologisme allemand *Dingpolitik*³, nous souhaitons désigner une série d'expérimentations risquées et provisoires, qui sondent ce que pourrait signifier, pour la pensée politique, de changer le cours des choses et de devenir un peu plus réaliste que ce qui a été tenté jusqu'à présent. Il y a quelques années, les informaticiens ont inventé la merveilleuse expression de logiciel « orienté-objet (*object-oriented*) » pour décrire une nouvelle façon de programmer leurs ordinateurs. Nous souhaitons utiliser cette métaphore pour poser la question suivante : « À quoi ressemblerait une démocratie orientée-objet ? »

L'hypothèse générale est si simple qu'elle peut sembler triviale – mais être trivial pourrait être partie prenante de ce que veut dire « réaliste » en politique. Il se peut que nous soyons davantage liés les uns aux autres par nos soucis (*worries*), nos objets de préoccupation (*concern*), les questions qui nous tiennent à cœur (*care*), que par tout autre ensemble de valeurs, d'opinions, d'attitudes ou de principes. L'expérience est certainement facile à réaliser. Contentez-vous de parcourir un quelconque ensemble de questions contemporaines : l'entrée de la Turquie dans l'Union européenne, le voile islamique en France, la propagation des organismes génétiquement modifiés au Brésil, la pollution de la rivière près de chez vous, la fonte des glaciers du Groenland, le rendement décroissant de vos fonds de pension, la fermeture de l'usine de votre fille, les réparations à faire dans votre appartement, la hausse et la baisse des stock-options, la dernière décapitation par des fanatiques à Falloujah, les dernières élections américaines. Pour chacun de ces objets, on voit jaillir un ensemble différent de passions, d'indignations, d'opinions, ainsi qu'une configuration différente de parties intéressées et que différentes manières de mener à bien la résolution partielle du problème.

Il est clair que chaque objet – chaque *issue*⁴ – engendre une configuration différente d'émotions et de perturbations, d'accords et de désaccords. Il se peut qu'il n'y ait aucune continuité, aucune

cohérence dans nos opinions, mais il y a une cohérence et une continuité cachées dans ce à quoi nous sommes attachés. Chaque objet rassemble autour de lui une assemblée différente de parties concernées. Chaque objet déclenche de nouvelles occasions de différer et de se disputer avec passion. Chaque objet peut également offrir de nouveaux moyens de parvenir à une conclusion sans avoir à se mettre d'accord sur grand-chose d'autre. En d'autres termes, les objets – pris comme autant d'*issues* – nous lient tous d'une manière qui dessine un espace public profondément différent de celui que l'on reconnaît d'ordinaire sous l'étiquette du « politique ». C'est cet espace, cette géographie cachée que nous souhaitons explorer à travers ce catalogue et cette exposition.

Il n'est pas injuste de dire que la philosophie politique a souvent été victime d'une forte tendance à éviter l'objet (*object avoidance*). De Hobbes à Rawls, de Rousseau à Habermas, de nombreuses procédures ont été conçues pour réunir les parties concernées, les autoriser à nouer un contrat, vérifier leur degré de représentativité, découvrir les conditions idéales de la prise de parole, détecter le moment de clôture légitime [du débat], écrire la bonne constitution. Mais lorsqu'il s'agit de l'enjeu, à savoir l'objet de préoccupation qui les réunit, pas un mot n'est prononcé. De façon étrange, la science politique est muette au moment même où il faudrait introduire les objets de préoccupation et les faire parler haut et fort. Contrairement à ce que l'étymologie puissante de leur mot le plus cher devrait impliquer, leur *res publica* ne semble pas être chargée de trop de *choses*. Les procédures d'autorisation et de légitimation sont importantes, mais ce n'est que la moitié de ce qui est requis pour assembler. L'autre moitié réside dans les *issues* elles-mêmes, dans les *affaires (matters)* qui comptent, dans la *res* qui crée un *public* autour d'elle. Elles doivent être représentées, autorisées, légitimées et mises à contribution au sein de l'assemblée concernée.

Ce que nous appelons une « démocratie orientée-objet » tente de corriger ce biais dans une grande partie de la philosophie politique,

c'est-à-dire de réunir deux sens différents du mot *représentation*, qui ont été maintenus séparés en théorie, quoiqu'ils soient toujours restés mélangés en pratique. Dans le premier sens, en vigueur dans les écoles de droit et de sciences politiques, la représentation désigne les façons de rassembler les personnes légitimes autour d'une *issue* donnée. Dans ce cas, une représentation est dite fidèle si les bonnes procédures ont été suivies. Dans le second sens, en usage dans les sciences et les techniques, la représentation présente ou plutôt représente un objet de préoccupation aux yeux et aux oreilles de ceux qui ont été rassemblés autour de lui. Dans ce cas, une représentation est tenue pour bonne si les affaires en question ont été décrites avec précision. Le réalisme implique que l'on accorde le même degré d'attention aux deux aspects de la représentation d'une issue. La première question dessine une sorte de lieu, quelquefois un cercle, auquel on pourrait donner le nom d'assemblée, de rassemblement, de réunion ou de conseil ; la seconde question introduit dans ce lieu, nouvellement créé, un sujet, une préoccupation, une question, un topos. Mais les deux du *qui* et du *quoi* doivent être prises ensemble. Qui doit être concerné ? Qu'est-ce qui doit être pris en considération ?

Lorsque Thomas Hobbes a donné à son graveur les consignes indiquant comment dessiner le célèbre frontispice du *Léviathan*, il avait en tête les métaphores optiques et les machines à illusions qu'il avait vues lors de ses voyages à travers l'Europe (Bredenkamp, 1999)⁵. Il a fallu faire appel à un troisième sens de ce mot ambigu et omniprésent de « représentation », celui avec lequel les artistes sont le plus familiers, pour résoudre, visuellement cette fois, le problème de la composition du « *Body Politic* ». Jusqu'à présent, il s'agissait d'une énigme : comment représenter, et par quel médium, les lieux où les gens se rencontrent pour discuter des affaires qui les concernent (*matters of concern*)⁶ ? C'est précisément ce à quoi nous nous attaquons ici⁷. Steven Shapin et Simon Schaffer (1985) ont peut-être renouvelé le problème de Hobbes de manière encore plus éloquente lorsqu'ils ont redessiné son monstre pour leur frontispice et équipé son bras gauche non pas de la crosse de l'évêque, mais de la pompe à air de Boyle.



Frontispice de Thomas Hobbes, 1651, "Leviathan, or The Matter, Forme, & Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civill, by Thomas Hobbes of Malmesbury", probablement gravé par Abraham Bosse.

Désormais, les pouvoirs de la science seront tout aussi importants à considérer : Comment assemblent-ils, et autour de quels objets de préoccupation, de quels *matters of concern* ?

Mais, en plus de l'énigme visuelle de l'assemblage des corps composites, une autre énigme devrait nous frapper dans ces gravures. Un simple coup d'œil prouve clairement que le *Body Politik* n'est pas seulement composé de personnes ! Ces personnes sont chargées de choses : des vêtements, une énorme épée, d'immenses châteaux, de grands champs cultivés, des couronnes, des navires, des villes et une technologie immensément complexe de rassemblement, de rencontre, de cohabitation, d'agrandissement, de réduction et de focalisation. En plus de la foule de petites gens récapitulées dans la tête couronnée du Léviathan, il y a des objets partout. Le fait d'être encombré d'objets qui, pourtant, ne sont pas vraiment intégrés à notre définition de la politique est visible, de façon plus frappante encore, dans la célèbre fresque peinte par Ambrogio Lorenzetti sur les murs de l'hôtel de ville de Sienne (Skinner, 1986 ; Brenot, 1999 ; Pavanello, 2004)⁸. De nombreux spécialistes ont déchiffré pour nous la signification complexe des emblèmes représentant le Bon et le Mauvais Gouvernement, et en ont retracé la complexe généalogie.

Mais ce qui est le plus frappant pour un œil contemporain, c'est la présence massive de villes, de paysages, d'animaux, de marchands, de danseurs, et l'omniprésence du rendu de la lumière et de l'espace. Le Mauvais Gouvernement n'est pas illustré par la seule figure diabolique de *Discordia*, mais aussi par la lumière sombre, la ville détruite, le paysage ravagé et le peuple qui suffoque. Le Bon Gouvernement n'est pas seulement personnifié par les différents emblèmes de la Vertu et de la Concorde, mais aussi par la transparence de la lumière, son architecture bien entretenue, son paysage soigné, la diversité de ses animaux, la facilité de ses relations commerciales, ses arts florissants. Loin d'être un simple décor pour les emblèmes, la fresque exige de notre part d'être attentifs à une subtile écologie du Bon et du Mauvais Gouvernement. Et les visiteurs modernes, sensibles



Ambrogio Lorenzetti, *Allégorie du Bon et du Mauvais Gouvernement et leurs Effets en Ville et à la Campagne*, Salon de la Paix, Palazzo Pubblico, Sienne, 1338-1339.

aux nouveaux problèmes de l'air rendu malsain par la pollution, des lumières obscurcies par le smog, des écosystèmes détruits, des architectures ruinées, des industries à l'abandon et des entreprises délocalisées, sont sans doute prêts à inclure dans leur définition du politique une toute nouvelle écologie, chargée de choses (Sloterdijk, 2004). Vers où la philosophie politique a-t-elle tourné son regard distrait alors que tant d'objets se pressaient sous son nez ?



UNE NOUVELLE ÉLOQUENCE

Dans cette exposition de *Making Things Public*, nous voulons simplement emplir les arènes vides de monceaux de choses, là où des personnes nues étaient censées s'assembler simplement pour parler. Deux vignettes nous aideront à nous concentrer sur ces sites nouvellement encombrés.

La première est une fable proposée par Peter Sloterdijk⁹. Il a imaginé que l'U.S. Air Force aurait dû ajouter à son attirail militaire un « parlement pneumatique » qui pourrait être parachuté à l'arrière du front, juste après que les forces libératrices du Bien aient vaincu les forces du Mal. En touchant le sol, ce parlement se déploierait et se gonflerait, tout juste comme votre canot de sauvetage est censé le faire lorsque vous tombez à l'eau. Prêt à entrer et à prendre place, le doigt encore rouge de l'encre indélébile qui prouve que vous avez exercé votre devoir de vote, la démocratie instantanée vous serait ainsi délivrée ! La leçon de cette comparaison est facile à tirer. Imaginer un parlement sans son ensemble matériel d'instruments complexes, de pompes à « air conditionné », d'arrangements écologiques locaux, d'infrastructures matérielles et d'habitudes de longue date est aussi ridicule que de vouloir parachuter un tel parlement gonflable au milieu de l'Irak. En revanche, enquêter sur une démocratie orientée-objet revient à rechercher quelles sont les conditions matérielles qui peuvent rendre l'air à nouveau respirable...

La deuxième vignette est celle, terrifiante, montrant le désormais tristement célèbre discours que l'ancien secrétaire d'État Colin Powell a prononcé devant les Nations Unies le 5 février 2003, à propos du fait non-équivoque, indiscutable de la présence d'armes de destruction massive en Irak. Il ne fait aucun doute que la première moitié de la représentation – à savoir la réunion des orateurs et des auditeurs légitimes – a été bien prise en charge. Tous ceux qui étaient assis autour de la table en fer à cheval du Conseil de sécurité des Nations Unies avaient le droit d'être là. Mais on ne peut pas en dire autant



Réunion du Conseil de sécurité des Nations unies (Le président Barack Obama préside un sommet sur le terrorisme, New York, 24 septembre 2014) (Photo Pete Souza, pour la Maison Blanche, 24 septembre 2014 : P092414PS-0706).



Le secrétaire d'État américain Colin Powell présente une fiole d'anthrax comme preuve du programme d'armement de l'Irak (domaine public, U.S. Government : <https://web.archive.org/web/20030411134510/http://www.whitehouse.gov/news/releases/2003/02/20030205-1.html>).

de la seconde moitié, à savoir la représentation des faits présentés par le secrétaire d'État. Chacune de ces diapositives était un mensonge flagrant – et plus le temps est passé, plus flagrant est devenu le mensonge. Et pourtant, la démonstration était précédée de ces mots : « Mes collègues, chacune des déclarations que je fais aujourd'hui est étayée par des sources, des sources solides. *Ce ne sont pas des affirmations gratuites*. Ce que nous vous livrons, ce sont des *faits* et des conclusions, fondés sur des renseignements solides » (je souligne). On n'a jamais autant abusé de la différence entre les faits et les affirmations qu'en ce jour.

Se réunir est une chose, représenter ce qui est en jeu aux yeux et aux oreilles de ceux qui sont réunis en est une autre. Une démocratie orientée-objet devrait être autant préoccupée par les procédures permettant de détecter les parties concernées que par les méthodes destinées à amener au centre du débat la preuve de ce qui doit être débattu. Cette deuxième série de procédures, pour faire entrer en scène l'objet en jeu porte plusieurs noms anciens : éloquence, ou, plus péjoratif, *rhétorique*, ou plus péjoratif encore, *sophistique*. Et pourtant, ce sont là les trois étiquettes que nous pourrions avoir besoin de sauver de la poubelle de l'histoire (Cassin, 1995)¹⁰. M. Powell a essayé de distinguer la rhétorique des affirmations de la puissance incontestable des faits. Il a échoué lamentablement. N'ayant pas de vérité, il n'avait pas non plus d'éloquence. Pouvons-nous faire mieux ? Pouvons-nous découvrir les voies fragiles par lesquelles les vérités et les preuves sont autorisées à pénétrer dans la sphère de la politique ?

Sans le vouloir, le secrétaire d'État nous a mis sur une voie où l'abîme entre les affirmations et les faits aurait pu être un bon stratagème « rhétorique », mais ce dernier a perdu ici toute sa pertinence. Cela impliquerait, d'une part, que des faits (*matters of fact*) soient disponibles, auxquels certaines personnes éclairées auraient un accès sans médiation. D'autre part, les affirmations contestables seraient pratiquement dépourvues de valeur, utiles uniquement pour autant qu'elles peuvent alimenter les passions subjectives de foules

intéressées. D'un côté, il y aurait la vérité et aucune médiation, aucune place pour la discussion ; de l'autre côté, il y aurait les opinions, de nombreux intermédiaires obscurs, peut-être quelques chahuts. Grâce à ce cliché inusable, le Parlement pneumatique est désormais équipé d'un écran géant sur lequel sont affichés des faits parfaitement transparents. Ceux qui ne se laissent pas convaincre prouvent par leur résistance à quel point ils sont irrationnels. Ils sont malheureusement devenus la proie de passions subjectives. Et bien sûr, après avoir aligné tant de faits « indiscutables » derrière sa position, du fait que la « dispute » était encore en cours, Powell a dû la clore arbitrairement par une démonstration de force unilatérale. Les faits et les forces, en dépit de tant de déclarations vibrantes, marchent toujours en tandem.

Le problème est que les faits transparents, non-médiatisés et incontestables se sont faits récemment de plus en plus rares. Fournir des preuves complètes et indiscutables est devenu une entreprise plutôt confuse, embarrassante et hasardeuse. Et offrir une preuve publique, suffisamment forte et certaine pour convaincre le monde entier de la présence d'un phénomène ou d'un danger imminent, semble, maintenant, presque hors de portée – et l'a toujours été¹¹. La même administration américaine, qui se contentait de quelques diapositives floues « prouvant » la présence d'armes inexistantes en Irak, est heureuse de mettre des guillemets autour de preuves de menaces bien mieux validées et bien plus imminentes, telles que la croissance des inégalités, le changement climatique mondial ou l'épuisement des réserves de pétrole. N'est-il pas temps de dire : « M. Powell, étant donné ce que vous avez fait des faits, nous préférerions de beaucoup que vous les laissiez de côté et que vous nous laissiez plutôt comparer de simples *affirmations* entre elles. Ne vous inquiétez pas, même avec un type de preuve aussi faible, nous pourrions néanmoins arriver à une conclusion, et celle-ci ne sera pas arbitrairement tronquée¹² ! » Nous devons, soit, désespérer de la politique et abandonner tout espoir de rassembler des preuves publiques, soit, abandonner le cliché usé d'états de fait incontestables. Pourrions-nous faire mieux et parvenir à clore réellement une dispute avec des affirmations

« contestables » ? Après tout, quand Aristote – qui n'était certes pas un relativiste culturel ! – a introduit la catégorie de « rhétorique », c'était précisément pour désigner des preuves, sans doute incomplètes, mais des preuves tout de même¹³.

C'est ce que nous voulons tenter. Là où les *matters of fact* ont échoué, essayons ce que j'ai appelé des *matters of concern*. Ce que nous voudrions enregistrer dans ce catalogue, c'est un énorme changement dans nos conceptions de la science, dans notre appréhension des faits, dans notre compréhension de l'objectivité. Pendant trop longtemps, les objets ont été dépeints, à tort, comme des faits. C'est injuste pour eux, injuste pour la science, injuste pour l'objectivité, injuste pour l'expérience. Ils sont beaucoup plus intéressants, variés, incertains, complexes, à grande portée, hétérogènes, aventureux, historiques, locaux, matériels, organisés en réseau que la version pathétique depuis trop longtemps proposée par les philosophes. Les rochers ne sont pas simplement là pour qu'on leur donne des coups de pied, les bureaux, des coups de poing. « Les faits sont les faits. » Sans doute, mais ils sont aussi un paquet d'autres choses en plus (Rheinberger, 1997)¹⁴.

Pour ceux qui, comme M. Powell, ont longtemps été habitués à se débarrasser de toute opposition en revendiquant le pouvoir supérieur des faits, un tel changement radical pourrait être accueilli par des cris de dérision : « relativisme », « subjectivisme », « irrationalisme », « simple rhétorique », « sophisme » ! Ils pourraient considérer la nouvelle vie des faits comme une simple soustraction. C'est vrai ! Elle soustrait beaucoup de leur pouvoir parce qu'elle rend leur vie plus difficile.

Pensez-y : ils devront peut-être entrer dans les nouvelles arènes pour de bon et faire valoir leur point de vue jusqu'au bout. Ils pourraient avoir à prouver publiquement leurs affirmations contre d'autres affirmations et parvenir à une conclusion sans coups de poing ni coups de pied, sans alterner sauvagement entre le brandissement

de faits indiscutables et des manifestations de terreur indiscutables. Nous souhaitons explorer, dans ce catalogue, de nombreux gestes réalistes autres que les coups de poing et les coups de pied. Nous voulons imaginer une nouvelle éloquence. Est-ce trop demander à notre conversation publique ? C'est bien d'être convaincu, mais ce serait encore mieux d'être convaincu par des preuves¹⁵.

Nos notions de politique ont été trop longtemps contrecarrées par une épistémologie absurde et irréaliste. Les faits exacts sont difficiles à obtenir, et plus la tâche est difficile, plus elle requiert un équipement coûteux, une série plus longue de médiations, des preuves plus délicates. La transparence et l'immédiateté sont mauvaises pour la science comme pour la politique ; elles les étoufferaient l'une et l'autre¹⁶. Ce dont nous avons besoin, c'est de pouvoir introduire dans les assemblées les *issues* qui divisent, avec leur longue suite d'équipements compliqués pour apporter des preuves. Pas d'accès à l'accord sans médiation ; pas d'accès sans médiation aux faits de l'affaire. Après tout, nous sommes habitués à des procédures plutôt obscures pour voter et élire. Pourquoi devrions-nous soudainement imaginer une éloquence si démunie en moyens, outils, tropes, trucs et astuces qu'elle ferait entrer les faits dans l'arène par le biais d'un idiome singulier, transparent et magique ? Si la politique est terrestre, la science l'est aussi.

DES OBJETS AUX CHOSES

C'est pour insister sur ce déplacement d'une notion d'objectivité dépréciée à des preuves coûteuses que nous voulons ressusciter le mot « Ding » et utiliser le néologisme *Dingpolitik* comme substitut à *Realpolitik*. Cette *Realpolitik* manque de réalisme, lorsqu'elle parle de rapports de forces comme lorsqu'elle parle de faits bruts. Elle ne sait pas comment traiter l'« indisputabilité (*indisputability*) ». Découvrir son propre intérêt, réel et nu, exige probablement l'enquête la plus alambiquée et la plus implausible qui soit. Il ne suffit pas d'être brutal pour devenir un réaliste pur et dur (*hard-headed*).

Comme le savent tous les lecteurs de Heidegger, ou comme le certifie un simple coup d'œil dans un dictionnaire anglais à la rubrique « Thing », le mot ancien « *Thing* » ou « *Ding* » désignait à l'origine un certain type d'assemblée archaïque (Heidegger, 1949/1968)¹⁷. De nombreux parlements des nations nordiques et saxonnes maintiennent vivante l'antique racine de cette étymologie. Les députés norvégiens se réunissent dans le *Storting*; les députés islandais, désignés par l'équivalent de « *thingmen* », se réunissent dans l'*Althing*¹⁸; les aînés de l'île de Man se réunissaient autour du *Ting*¹⁹; le paysage allemand est parsemé de *Thingstätten* et l'on peut voir en de nombreux endroits les cercles de pierres où se tenait la *Thing*²⁰. Ainsi, bien avant de désigner un objet rejeté de la sphère politique et se tenant là de manière objective et indépendante, le *Ding* ou la *Thing* a signifié pendant de nombreux siècles l'*issue* qui rassemble les gens parce qu'elle les divise. La même étymologie sommeille dans le latin *res*, le grec *aitia*, le français *cause* ou l'italien *causa*. Même le soviétique russe rêve encore de ponts et d'églises²¹.

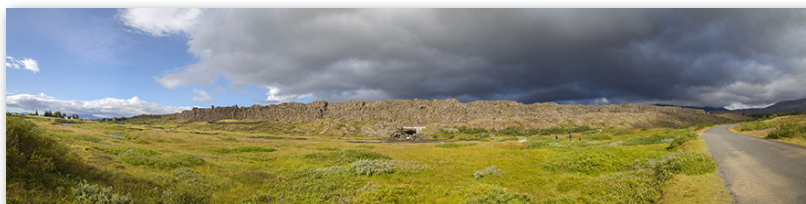
De toutes les significations érodées laissées par la lente transformation de la géologie politique, aucune n'est plus étrange à considérer



Assemblée de Germains par Charles Rochussen (*Germaanse Volksvergadering*, Rijksmuseum, entre 1878 et 1881) (domaine public).



Þingvellir (Thingvellir ou les « Plaines du Parlement ») est l'amphithéâtre naturel de l'Althing, assemblée plénière représentant l'ensemble de l'Islande, qui s'est tenue à partir de 930 jusqu'en 1262, date d'un pacte d'allégeance avec le roi de Norvège. Durant une session annuelle qui durait une quinzaine de jours, l'assemblée des représentants élaborait des lois conçues comme des pactes entre hommes libres, élisait des leaders et réglait les différends. Tableau de William Gershom Collingwood : <https://www.britishmuseum.org/collection/image/116115001>.



Lögberg (Rocher de la Loi) à Þingvellir, Suðurland, Islande, d'où le Speaker (choisi par l'assemblée législative, la Lögrétta) qui avait mémorisé les lois, devait les réciter à voix haute (photographe : Diego Delso, 1914. Delso photo, Licence Creative Commons CC-BY-SA).

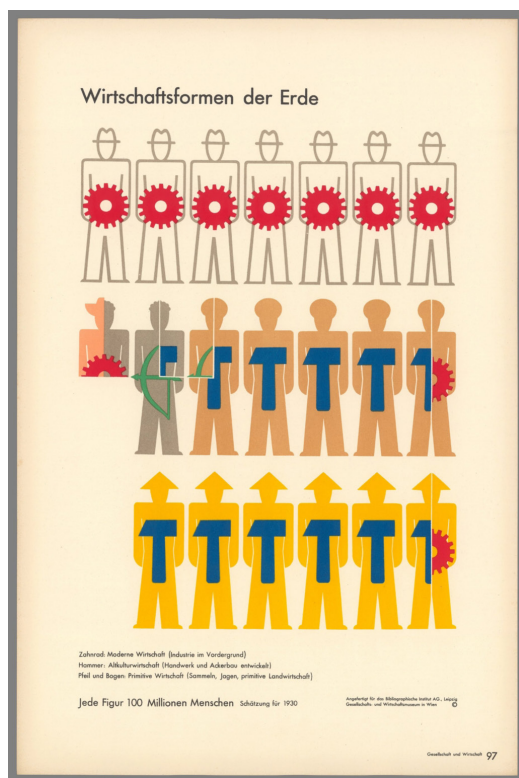
que l'*Althing* islandais, puisque les anciens *thingmen* – ce que nous appellerions des *Congressmen* ou des députés – ont eu l'idée étonnante de se réunir dans un site désolé et sublime qui se trouve être en plein milieu de la ligne de faille qui marque la rencontre des plaques tectoniques nord-américaine et eurasiatique. Non seulement les Islandais parviennent à nous rappeler le sens ancien du *Ding*, mais ils dramatisent au plus haut point le fait que ces questions politiques sont devenues des questions de nature. Tous les parlements ne sont-ils pas désormais divisés par la nature des choses autant que par le vacarme du *Ding* bondé et encombré? Le temps n'est-il pas venu de réentendre la *res* dans la *res publica*²²? C'est pourquoi nous avons essayé de construire l'assemblage provisoire et fragile de notre exposition sur autant de lignes de faille d'autant de plaques tectoniques que possible.

L'intérêt de faire revivre cette vieille étymologie est que nous ne nous rassemblons pas parce que nous sommes d'accord, que nous nous ressemblons, que nous nous sentons bien ensemble, que nous sommes socialement compatibles ou que nous souhaitons fusionner, mais parce que nous sommes amenés par les objets de préoccupation (*matters of concern*) qui nous divisent dans un lieu neutre et isolé, afin de tricoter une sorte de (dés)accord de circonstance (*makeshift*). Si le *Ding* désigne à la fois ceux qui se rassemblent parce qu'ils sont concernés et ce qui cause leurs préoccupations et leurs divisions, il devrait revenir au centre de notre attention. *Back to Things!* Revenons aux choses! N'est-ce pas là un slogan politique plus engageant?

Mais combien est étrange la forme des choses auxquelles nous devrions revenir! Elles n'ont plus la clarté, la transparence, l'évidence des faits (*matters of fact*); elles ne sont pas faites d'objets discrets, clairement délimités, qui baigneraient dans un espace translucide comme les beaux dessins anatomiques de Léonard, ou les merveilleux lavis de Gaspard Monge, ou les « isotypes » bien nets imaginés par Otto Neurath²³. Les faits (*matters of fact*) apparaissent maintenant à nos yeux comme dépendant d'une esthétique délicate de

la peinture, du dessin, de l'éclairage, du regard, de la convocation, quelque chose qui a été élaboré pendant quatre siècles et qui pourrait être en train de changer sous nos yeux (Daston & Galison, 1992)²⁴. Il y a eu une esthétique des *matters of fact*, des objets, des *Gegenstände*. Pouvons-nous concevoir une esthétique des *matters of concern*, des choses, des affaires qui nous concernent? C'est l'un des (trop nombreux!) sujets que nous souhaitons explorer²⁵.

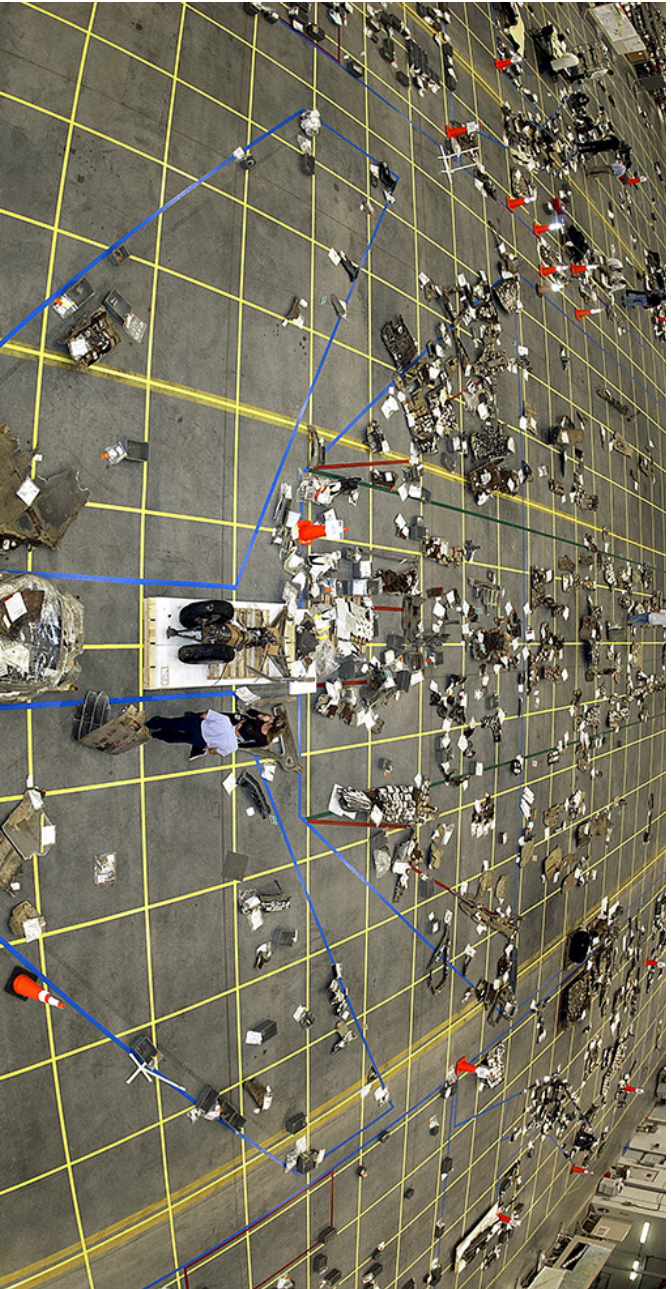
Rassemblements est la traduction que Heidegger a utilisée, pour parler de ces *Dinge*, de ces sites capables de rassembler mortels et



Otto Neurath, *Wirtschaftsformen der Erde*, 1930 (pour le Bibliographische Institut AG., Leipzig. Gesellschafts- und Wirtschaftsmuseum in Wien) (Creative Commons CC BY-NC-SA 3.0 / David Rumsey Map Center, Stanford Libraries).

dieux, humains et non-humains. Il y a plus qu'un peu d'ironie à étendre ce sens à ce que Heidegger et ses disciples adoraient détester, à savoir la science, la technologie, le commerce, l'industrie et la culture populaire²⁶. C'est pourtant ce que nous nous proposons de faire dans ce livre : les objets de la science et de la technologie, les allées des supermarchés, les institutions financières, les établissements médicaux, les réseaux informatiques – et même les podiums des défilés de mode²⁷ ! – offrent des exemples primordiaux de forums et d'agoras hybrides, de rassemblements qui ont rongé l'ancien royaume des objets purs baignant dans la lumière claire du regard moderniste. Qui pourrait rêver d'un meilleur exemple de forums hybrides que les maquettes utilisées par les architectes du monde entier pour rassembler ceux qui sont capables de les construire à l'échelle²⁸ ? Ou le feutre fin utilisé par les dessinateurs pour imaginer de nouveaux paysages²⁹ ? Lorsque nous disons « *Public matters!* » ou « *Back to Things!* », nous ne cherchons pas à revenir au vieux matérialisme de la *Realpolitik*, car la matière elle-même est également à saisir par qui pourra (*up for grabs*) ! Être matérialiste implique désormais que l'on entre dans un labyrinthe plus intriqué que celui construit par Dédale.

Au cours de ce même mois, fatal, de février 2003, un autre exemple étonnant de ce passage de l'objet à la chose a été donné par l'explosion de la navette Columbia. « Dessiner l'Assemblage (*Assembly drawing*) » : c'est ainsi que les ingénieurs appellent l'invention du plan d'ensemble (Lefèvre, 2004). Mais le mot « *Assembly* » sonne étrangement une fois que la navette a explosé et que ses débris ont été rassemblés dans un hall immense de la NASA, où les enquêteurs d'une commission spécialement désignée tentent de découvrir ce qui est arrivé au vaisseau. Ils disposent maintenant d'une « vue éclatée » d'un objet technique très complexe. Mais ce qui a explosé, c'est notre capacité à comprendre ce que sont les objets lorsqu'ils sont devenus *Ding*. Comme il est triste que nous ayons besoin de catastrophes pour nous rappeler que, lorsque Columbia a été montrée sur sa rampe de lancement dans sa forme complète, autonome et objective, cette vue était encore plus un mensonge que la présentation par M. Powell des « faits »



Plus de 82 000 débris de la navette spatiale Columbia sont entreposés dans un hangar du Centre spatial Kennedy de la NASA à Cap Canaveral, en Floride, pendant l'enquête sur l'accident de la mission STS-107 du 1^{er} février 2003, où sept astronautes ont trouvé la mort (Image crédit : NASA, prise le 18 mars 2003, Grid with Columbia's Debris – GPN-2003-00081.jpg/ PD-USGov license tags).

concernant les armes de destruction massive (WMD). Ce n'est qu'après l'explosion que tous et chacun se sont rendu compte que la technologie complexe de la navette aurait dû être dessinée avec, à l'intérieur, la bureaucratie de la NASA dans laquelle ils auraient dû, eux aussi, voler³⁰.

L'objet, le *Gegenstand*, peut rester en dehors de toutes les assemblées, mais pas la *Ding*. D'où la question que nous souhaitons soulever. Quelles sont les différentes formes d'*assemblées* qui peuvent donner du sens à tous ces *assemblages*? Les questions que nous abordons concernent les trois types de représentation réunis dans cette exposition : politique, scientifique et artistique.

Par une étonnante bizarrerie de l'étymologie, il se trouve que la même racine a donné naissance à ces deux frères jumeaux : le Démon et le Démos – et ces deux-là sont plus en guerre l'un contre l'autre qu'Étéocle et Polynice ne l'ont jamais été (Détienne, 2003). Le mot « *demōs* », qui constitue la moitié du mot tant prisé, « démocratie », est hanté par le démon, oui, le diable, car ils partagent la même racine indo-européenne *da-*, qui signifie « diviser » (Lévêque, 1993). Si le démon est une menace si terrible, c'est parce qu'il se divise en deux. Si le *demōs* est une solution si bienvenue, c'est parce qu'il se divise aussi en deux. Un paradoxe? Non, c'est parce que nous sommes nous-mêmes divisés par tant d'attachements contradictoires qu'il nous faut assembler et nous rassembler.

Nous pouvons être familiers de l'avertissement de Jésus contre le pouvoir de Satan³¹, mais le même pouvoir de division est aussi ce qui fournit la division (au sens de *division* et de *divide*), à savoir le partage d'un même territoire. Ainsi, le peuple, le *demōs*, est-il composé de ceux qui partagent le même espace et sont divisés par les mêmes inquiétudes contradictoires. Comment une démocratie orientée-objet pourrait-elle ignorer une si vertigineuse incertitude? Lorsque le couteau plane autour du gâteau de la richesse commune à diviser et à répartir, il peut diviser et libérer le *démon* des conflits civils, ou bien



« Moyens expéditifs du peuple français pour démeubler un aristocrate », *Révolutions de France et de Brabant* (gravure, illustration 52, the Houghton Library, Harvard University). En mettant à sac la maison d'un noble, la foule regarde attentivement ce qu'elle jette par les fenêtres, créant, involontairement, une *Thing* autour de laquelle elle se rassemble.

il peut découper des parts égales et réjouir le *demos* qui se les partage joyeusement. Étrangement, nous sommes divisés et pourtant nous pourrions avoir à nous diviser, c'est-à-dire à partager, encore plus. Le *demos* est hanté par le démon de la division ! Pas étonnant, j'en ai bien peur, que notre exposition offre, un tel *pandémonium* ! La politique est une branche de la tématologie : du Léviathan au diable, de la Discorde à Béhémoth, et bientôt toute une panoplie de spectres et de fantômes (*ghosts and phantoms*). Des farces et des friandises tout au long du chemin (*tricks and treats all the way down*)...

PAS DE REPRÉSENTATION SANS RE-PRÉSENTATIONS

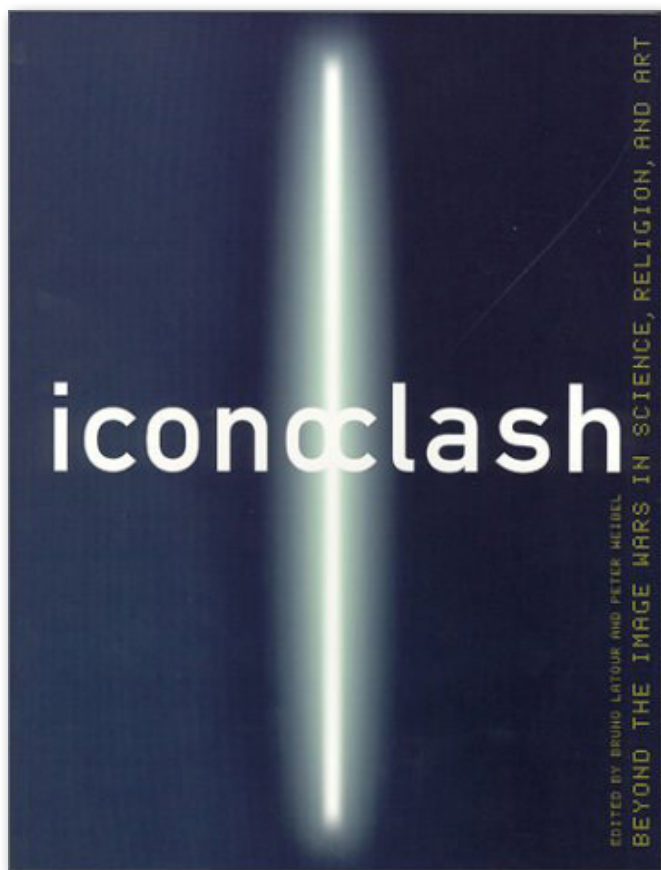
La pièce *Democracy* de Michael Frayn commence par le bruit strident d'un ver, un petit annélide qui, dès le départ, est censé faire s'écrouler tout l'Occident décadent comme une maison en bois rongée par les termites, tandis que la République démocratique allemande (RDA), robuste et unie, émerge du chaos (Frayn, 2003). Le même ver bruyant se fait entendre à nouveau à la fin de la pièce, mais cette fois, c'est l'ensemble du bloc soviétique qui, contre toute attente, tombe en poussière, tandis que la démocratie – « la pire forme de gouvernement, à l'exception de toutes les autres », comme l'a dit Churchill – continue de grignoter et de se faufiler.

Un démon hante la politique, mais ce n'est peut-être pas tant le démon de la division – c'est ce qui est si diabolique – que le démon de l'unité, de la totalité, de la transparence et de l'immédiateté. « À bas les intermédiaires ! Assez de manipulation ! On nous ment ! Nous avons été trahis. » Ces cris résonnent partout, et tout le monde semble soupirer : « Pourquoi sommes-nous si mal représentés ? » Chroniqueurs, éducateurs, militants ne se lassent pas de se plaindre d'une « crise de la représentation ». Ils affirment que les masses semblent ne plus se sentir à l'aise avec ce que leurs élites leur disent. Les politiciens, disent-ils, sont devenus distants, irréels, surréalistes, virtuels et étrangers. Un fossé abyssal s'est creusé entre la « sphère politique » et la « réalité que les gens doivent endurer ». Si ce fossé se creuse sous nos pieds comme la ligne de faille islandaise, aucune *Dingpolitik* ne peut l'ignorer.

Mais ce pourrait aussi être le cas que la moitié de cette crise soit due à ce qui a été vendu au grand public sous le nom de représentation fidèle, transparente et exacte³². Nous demandons à la représentation quelque chose qu'elle ne peut pas donner, à savoir une représentation sans aucune re-présentation, sans aucune affirmation provisoire, sans aucune preuve imparfaite, sans aucune couche opaque de

traductions, de transmissions, de trahisons, sans aucun mécanisme compliqué d'assemblage, de délégation, de preuve, d'argumentation, de négociation et de conclusion.

En 2002, au cours d'une autre exposition intitulée *Iconoclash*, plusieurs des mêmes auteurs ont tenté d'explorer les racines d'une forme spécifique de fanatisme occidental. Si seulement il n'y avait pas d'image – c'est-à-dire pas de médiation – nous appréhenderions

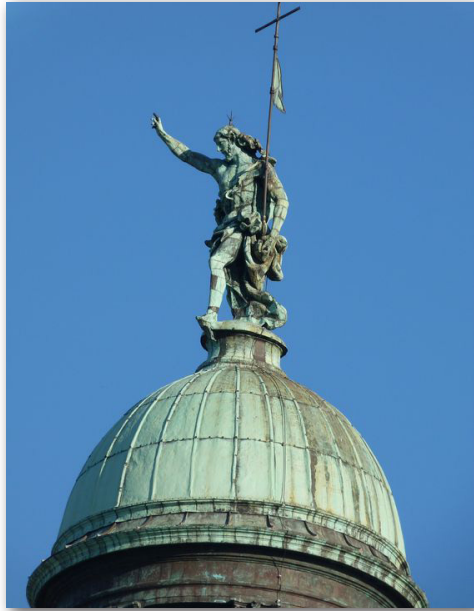


Iconoclash, 2002 (catalogue de l'exposition internationale au ZKM de Karlsruhe en 2002, dirigée par Bruno Latour et Peter Weibel © ZKM).

mieux la Beauté, la Vérité et la Piété. Nous avons revisité les célèbres périodes iconoclastes, de l'époque byzantine à la Réforme, de la Place Rouge de Lénine au Carré Noir de Malevitch, auxquelles nous avons ajouté quelques luttes moins connues entre iconoclastes en mathématiques, en physique et dans les autres sciences (Latour & Weibel, 2002). Nous avons voulu comparer entre eux les différents *patterns* d'interférence créés par toutes ces formes d'attitudes contradictoires envers les images. Les scientifiques, les artistes et les clercs ont multiplié les images, les intermédiaires, les médiations, les représentations tout en les anéantissant et en les ressuscitant sous des formes encore plus fortes, plus belles, plus inspirées, plus objectives. Nous avons estimé qu'il n'était pas absurde d'explorer l'ensemble de la tradition occidentale en suivant cette double contrainte, si omniprésente. D'où le néologisme *Iconoclash* pour désigner cette ambivalence, cette autre division démoniaque : « Hélas, on ne peut rien faire sans image ! », « Heureusement, on ne peut rien faire sans image³³ ! ».

Iconoclash n'était pas une exposition iconoclaste, mais une exposition sur l'iconoclasme, pas une exposition critique, mais une exposition sur la critique. L'envie de démystifier n'était plus tant une ressource dont nous nourrir qu'un sujet à examiner attentivement. Comme l'esclave à qui l'on demandait de rappeler aux empereurs, lors de leurs triomphes, qu'ils n'étaient que des mortels, nous avons demandé à un ange de descendre et de suspendre dans les airs le bras qui tenait le marteau – un ange qui pourrait murmurer à l'oreille des briseurs d'idoles triomphants : « Attention ! Réfléchissez à ce que vous frappez avec tant de jubilation ! Regardez d'abord ce que vous risquez de détruire à la place ! » Une fois le geste destructeur suspendu, nous avons découvert qu'aucun iconoclaste n'avait jamais frappé la bonne cible. Leurs coups avaient toujours dérivé et tapé à côté. Pour cette raison, même Saint Georges avait l'air plus intéressant sans sa lance (Brotton, 2002 : 155).

Notre objectif était de déplacer l'attention collective, comme l'indiquait clairement le sous-titre de l'exposition, « au-delà de la guerre



Saint Georges, San Giorgio Maggiore, Venise
(photo: Amanda West Lewis).

des images dans la science, la religion et l'art». Cet «au-delà» a été dessiné, très simplement, en prenant en considération l'autre moitié de ce qu'ils faisaient tous. Ceux que nous suivions ne se contentaient pas de déboulonner des idoles, de brûler des fétiches, de démystifier des idéologies, d'exposer des scandales, de briser des formes anciennes, mais ils mettaient aussi des idées sur des piédestaux, invoquaient des divinités, prouvaient des faits, établissaient des théories, bâtissaient des institutions, créaient de nouvelles formes et détruisaient aussi, sans le vouloir, sans s'y attendre, d'autres choses dont ils ignoraient qu'ils les chérissaient tant. En associant destruction, pillage et construction, nous espérons éveiller un nouveau respect pour les médiateurs.

De toute évidence, il y a quelque chose dans la façon dont les flux d'images ménagent un accès à la Beauté, à la Vérité et à la Piété qui a échappé aux briseurs d'idoles au cours du temps. Pour résumer notre

tentative en une seule comparaison, j'ai émis l'hypothèse que Moïse, en plus d'avoir la « langue lourde »³⁴, était peut-être aussi un peu dur d'oreille et que c'est pour cela qu'il avait compris : « Tu ne te feras pas d'image taillée », alors qu'on lui avait dit : « Tu ne feras pas d'arrêt sur image. » Si on s'y tient, les images sont dangereuses, blasphématoires, idolâtres, mais elles sont sûres, innocentes, indispensables si on apprend à sauter d'une image à l'autre. « La Vérité est image, mais il n'y a pas d'image de la Vérité. » (Mondzain, 2002). Cette solution pourrait fournir, pensions-nous, un remède possible contre le fondamentalisme, c'est-à-dire la croyance que, sans aucune représentation, nous pourrions être encore mieux représentés.

Iconoclash, cependant, excluait soigneusement la politique. Cela avait été fait à dessein. Il n'y a pas d'activité où il soit plus difficile d'exprimer le respect dû aux médiateurs ; pas de vocation plus méprisée que celle des politiciens ; pas de sphère plus propice à l'ironie, à la satire, à la démystification, à la dérision que la sphère politique ; pas d'idoles qui se prêtent davantage à la destruction que les idoles du forum ; pas de discours plus facile à déconstruire. En matière de rhétorique politique, la critique s'en donne à cœur joie. Au jardin d'enfants, les tout-petits cultivent déjà le cynisme sur toutes les questions politiques. Dans une exposition consacrée à la critique, ajouter la politique aurait biaisé tout le projet, et les visiteurs seraient repartis plus iconoclastes encore qu'à leur arrivée.

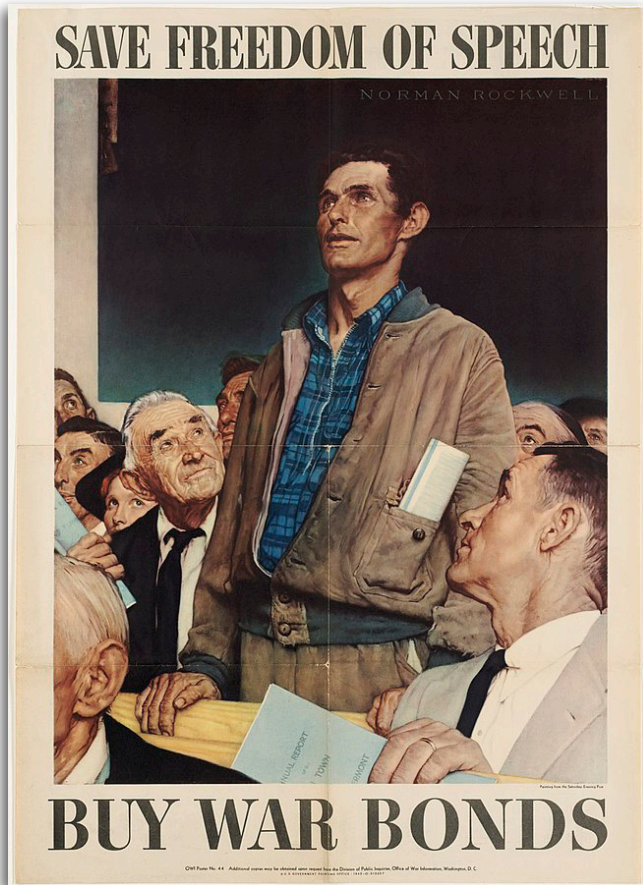
Mais une fois dépassées les guerres d'images, une fois retrouvée une bonne prise sur les masses d'intermédiaires, nécessaires à la représentation de toute chose, une fois revenue aux choses, pourrait-on étendre l'attention donnée aux médiateurs vers l'activité la plus méprisée, à savoir la communication politique (*political spin*) ? Est-il possible à présent de s'attaquer à la question de la représentation politique avec soin et respect ? Plus extravagant encore : est-il possible de l'aborder sans esprit critique ? Essayez d'imaginer une exposition sur la politique qui n'aurait pas pour but d'exposer, de révéler, d'abattre

ou de détruire les idoles. Voulez-vous vraiment prendre la politique de manière positive? *Indeed.*

« HANDICAPÉS DE TOUS LES PAYS, UNISSEZ-VOUS ! »

Ce qui rend si difficile de regarder droit dans les yeux le visage de la Gorgone de la politique, c'est que nous semblons prendre plaisir à lui ajouter des traits encore plus déformants. Non contents de l'hybrider avec Frankenstein, nous voulons y rajouter une touche de Quasimodo. Monstrueux, il l'est, mais ce n'est pas une raison pour le transformer en un tableau de Jérôme Bosch. Ou plutôt, Bosch peint notre propre enfer intérieur, qui n'a peut-être pas grand-chose à voir avec les monstres spécifiques de la politique (Koerner, 2004). Ce qui nous effraie tant dans l'action collective, la raison pour laquelle nous nous délectons autant à la mépriser, c'est que nous pourrions voir dans son miroir déformé nos propres visages grimaçants. Ne demandons-nous pas à l'assemblée quelque chose qu'elle ne peut nous fournir, de sorte que parler positivement de la politique nous fait horreur parce que ce sont nos limites que nous ne sommes pas prêts à accepter? S'il est vrai que les représentations sont si indispensables et pourtant si opaques, jusqu'à quel point sommes-nous préparés à les manier? Lorsque nous entendons l'appel à nous rassembler à la *Thing*, sommes-nous capables d'accepter que nous sommes radicalement et fondamentalement incompetents pour y prendre place? Avons-nous l'équipement cognitif requis pour cela? Ne sommes-nous pas, dans l'ensemble, totalement handicapés?

Au lieu du citoyen radieux qui se lève et dit ce qu'il pense en faisant appel à son solide bon sens, comme dans le célèbre tableau de Norman Rockwell, *Freedom of Speech*, ne faut-il pas chercher une éloquence beaucoup plus indirecte, distordue, peu concluante? Cette exposition veut aborder la question de la politique du point de vue de nos propres faiblesses au lieu de projeter celles-ci d'emblée sur les politiciens. Nous pourrions dire que les aveugles dirigent les aveugles,



Norman Rockwell, Office of War Information, 1943 Affiche « *Save freedom of speech. Buy war bonds* » (U. S. Government Printing Office, 1943-O-510257; OWI poster n° 44/ University of North Texas Libraries, UNT Digital Library).

que les sourds parlent avec éloquence aux sourds, que les infirmes mènent des marches de nains ou, plutôt, pour éviter ces mots biaisés, disons que nous souffrons tous de quelque disabilité politique (*politically-challenged*). Qu'en serait-il si nous scandions ce slogan plus radical et sûrement plus réaliste: « Handicapés de tous les pays, unissez-vous³⁵ ! » Après tout, Démosthène ne souffrait-il pas, tout comme Moïse et de nombreux autres législateurs, d'un trouble de

l'élocution³⁶? Ne sommes-nous pas tous un peu handicapés, lorsque vient notre tour de prendre la parole?

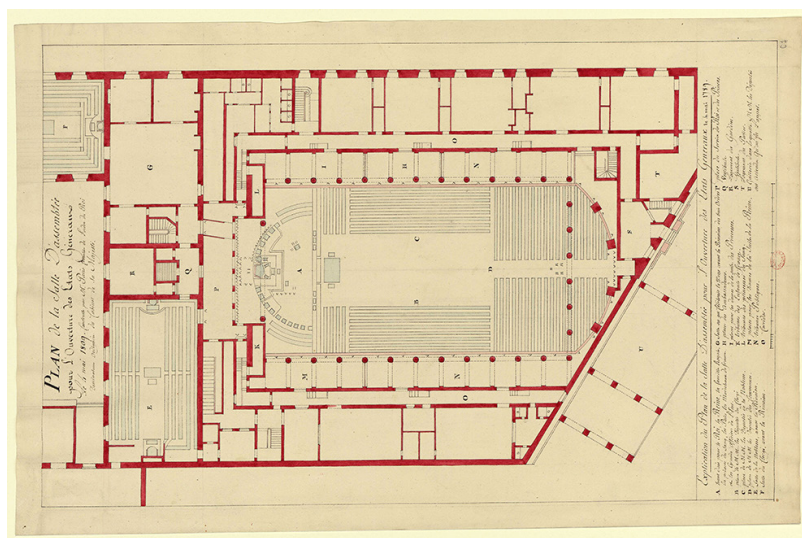
La déficience cognitive des participants est restée longtemps cachée en raison de l'architecture mentale du dôme dans lequel le *Body Politik* était censé s'assembler. On nous avait dit qu'en entrant sous cette coupole, dans cette sphère publique, nous devons tous laisser au vestiaire nos propres attachements, nos passions et nos faiblesses. En prenant place sous le cristal transparent du bien commun, grâce à l'action de quelque mystérieuse machinerie, nous serions alors collectivement dotés d'une vision plus aiguë et d'une vertu plus élevée. C'était du moins l'idée, peu importe que la machinerie fût le contrat social ou quelque autre dispositif de métamorphose. Le ver égoïste et étroit d'esprit réapparaîtra sous la forme d'un papillon collectif aux couleurs vives³⁷.



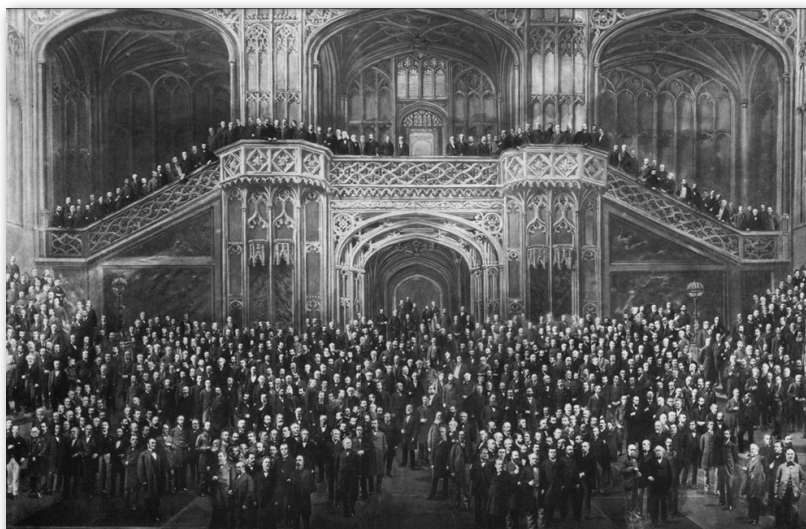
Étienne-Louis Boullée (1728-1799) Palais National, coupe passant par la salle d'assemblée, 54 x 138 cm (Bibliothèque Nationale de France, Paris, Cabinet des estampes: Ha 56, ft 7, Ekta Rc C 13125 Palais National N°3 © BNF-EST).

Au siècle des Lumières, les architectes ont pris cette réalité virtuelle au pied de la lettre, au point, effectivement, de dessiner et parfois de construire ces dômes, ces globes et ces palais (Heurtin, 1997)³⁸. Plus tard, au temps des révolutions, d'autres bâtisseurs ont donné une forme à cette sphère publique qui ne se limitait plus aux députés et aux congressistes, mais incluait le peuple tout entier, le prolétariat ou le *Volk*³⁹. Ils ont distribué différemment la parole, ils ont

imaginé une autre façon de composer le corps, ils ont modifié les procédures, et arrangé des masses beaucoup plus vastes, mais c'est toujours sous une coupole qu'ils défilent et qu'ils chantent. De Boullée à Speer, de Pierre-Charles L'Enfant au nouveau Parlement écossais, de John Soane à Norman Foster, il semblait possible aux architectes de donner une représentation littérale de ce que signifie s'assembler pour produire une volonté commune (Sudjic, 2001). Les individus pouvaient être corrompus, faibles ou déficients, mais, au-dessus de leurs faibles têtes, il y avait un ciel, une sphère, un globe sous lequel ils étaient tous assis. Juste avant la Révolution française, Emmanuel-Joseph Sieyès imaginait un parlement tellement grand – et si virtuel – qu'il s'étendrait à toute la France, rangée après rangée, jusqu'aux provinces les plus éloignées⁴⁰.



Plan de la salle des Menus Plaisirs, Versailles, pour l'ouverture des États généraux, le 4 mai 1789 par Pierre-Adrien Pâris, dessinateur ordinaire du Cabinet de Sa Majesté [dessin, Bibliothèque municipale de Besançon, circa 1789] (dans cette salle seront votées l'abolition des privilèges dans la nuit du 4 août 1789 et la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, le 23 août 1789).



Le Congrès international de médecine, à Londres, 1881 (photographie par H. R. Barraud, 25 février 1882, 47,6 x 72 cm, Wellcome Library, Londres. Photo © Wellcome Library).

Malheureusement, à l’instar de la tour de Babel, ces « palais de la raison », pour reprendre le nom de nombreuses mairies du nord de l’Italie (*Palazzo della Ragione*), ne sont plus en mesure d’accueillir les *issues* qu’ils étaient censés rassembler. Les commentateurs des « événements » de mai 1968 en France s’amusaient de voir que les foules turbulentes qui manifestaient passaient à côté de l’Assemblée nationale sans même la regarder, comme si son inutilité était si grande qu’elle ne pouvait même plus inviter aux violences. Comme ces parlements peuvent paraître insignifiants à présent que le global est devenu le nouveau nom du *Body Politik*. Où voulez-vous assembler le global ? Certainement pas sous des coupes dorées, avec leurs fresques kitsch où des sénateurs héroïques et des républiques à moitié nues, couronnées de lauriers, descendent des nuages ! Pourquoi la politique est-elle toujours une affaire d’imitation ? Il y a Robespierre qui imite Cicéron, Lénine qui mime Robespierre. Au nom du bien commun, des forêts de colonnes grecques ont été érigées dans tout le monde occidental ; tandis que la « mère des parlements », à Westminster, est restée fidèle à la caverne sombre, exiguë et inconfortable des stalles, des

flèches et des gargouilles. Néo-gothiques, néo-classiques, néo-modernes ou néo-postmodernes, ces espaces étaient tous « néo », c'est-à-dire qu'ils tentaient d'imiter un passé vénéré (Riding & Riding, 2000). Mais il faudra peut-être plus que de l'imitation pour construire les nouvelles assemblées politiques. Recouvrir le Reichstag d'un dôme transparent – en fait, totalement opaque – comme l'a fait Norman Foster, ne semble pas suffisant pour absorber les nouvelles masses qui entrent dans les arènes politiques. S'il est vrai qu'un parlement est une machinerie complexe de parole, d'audition, de vote, de négociation, quelles devraient être les formes adaptées à une *Dingpolitik*? Que serait un espace politique qui ne serait pas « néo »? À quoi ressemblerait une assemblée de style véritablement contemporain?



La coupole du Reichstag dessinée par Norman Foster, Berlin, 1999.

Il est impossible de répondre à cette question sans rassembler les techniques de représentation dans différents types d'assemblées. L'effet que nous souhaitons obtenir est de montrer que les parlements ne sont que des machineries de représentations parmi tant d'autres, et pas nécessairement les plus pertinentes ou les mieux équipées.

Il est plausible que les fondamentalistes n'aimeront pas notre exposition. Ils pensent qu'ils sont plus en sécurité sans représentation. Ils croient vraiment qu'en dehors de toute assemblée, libérés de toutes ces techniques lourdes, tortueuses et opaques, ils verront mieux, plus loin, plus vite et agiront plus résolument. Inspirés directement par le Bien, souvent par leur Dieu, ils méprisent le caractère indirect des représentations. Mais les réalistes pourraient l'apprécier, car si nous sommes tous des handicapés politiques (*politically challenged*), s'il n'y a pas d'accès direct à la volonté générale, si aucun dôme transparent ne donne une visibilité globale, si, au mieux, les aveugles guident les aveugles, alors toute innovation, même infinitésimale, dans les modes pratiques de représentation d'un problème fera une petite – et donc, énorme – différence. Pas pour les fondamentalistes, mais pour les réalistes.

Demandez aux aveugles quelle différence cela fait d'avoir une canne blanche ou non. Demandez aux sourds quelle différence cela fait d'être équipé d'une prothèse auditive ou non. Demandez aux infirmes l'avantage qu'ils voient à disposer d'un fauteuil roulant légèrement mieux ajusté. Si nous sommes tous handicapés, ou plutôt atteints de quelque déficience politique, nous avons besoin de prothèses multiples et variées. Chaque objet montré dans l'exposition et commenté dans le catalogue est une telle béquille. Nous ne promettons rien de plus grandiose qu'un magasin d'équipements pour invalides, rapatriés des lignes de front politiques – et qui n'a pas été malmené ces dernières années ? Ce serait peut-être préférable de voir la politique comme une branche des *disability studies*.

D'UNE ASSEMBLÉE DES ASSEMBLÉES...

Une exposition ne peut pas faire grand-chose, mais elle peut explorer de nouvelles possibilités avec un bien plus grand degré de liberté, car elle est très douée pour les expérimentations en pensée, ou plutôt pour la *Gedankenaustellung* [l'exposition des idées]. L'une de ces tentatives consiste à concevoir non pas une assemblée, mais plutôt une

assemblée d'assemblées, afin que, un peu comme dans une foire, les visiteurs ou les lecteurs puissent comparer les différents types de représentation. C'est ce que nous avons tenté de faire ici.

Laboratoires scientifiques, institutions techniques, places de marché, églises et temples, salles de marché financières, forums internet, disputes écologiques – sans oublier la forme même du musée à l'intérieur duquel on rassemble tous ces membres disjoints (*membra disjecta*) – sont autant de forums et d'agoras dans lesquels nous parlons, votons, délibérons, décidons, sommes décidés, prouvons, sommes convaincus. Chacun de ces lieux a sa propre architecture, sa propre technologie de la parole, son jeu de procédures complexes, sa définition de la liberté et de la domination, sa manière de rassembler ceux qui sont concernés – et, plus important encore, ceux qui ne le sont pas – et ce qui les concerne, et, enfin, sa manière expéditive d'atteindre une conclusion et de prendre une décision. Pourquoi ne pas les rendre comparables les uns aux autres ?



Arbre à palabres.



Village dogon, Mali, place des palabres (auteure, Jeanne Menj; licence (CC BY-ND 2.0).

Après tout, ils n'ont jamais cessé d'échanger leurs propriétés : les églises sont devenues des temples avant de devenir des mairies⁴¹ ; les chefs d'État ont appris des artistes comment, par le truchement de la publicité, créer des espaces publics⁴² ; c'est au tréfond des monastères que les procédures complexes de vote ont été élaborées et les constitutions écrites⁴³ ; tandis que les laboratoires migrent vers les forums, la dégustation (*tasting*) des produits emprunte beaucoup au laboratoire⁴⁴ ; les chariots de supermarchés prennent de plus en plus de caractéristiques qui les font ressembler à des isoloirs⁴⁵ ; il n'est jusqu'aux modèles les plus abscons de la physique qui ne doivent emprunter, abondamment, aux théories sociales⁴⁶. D'autre part, les institutions financières semblent rassembler plus de technologies de l'information que les parlements⁴⁷. Les sites les plus tranquilles de la nature sont devenus les champs de bataille les plus contestés et les plus disputés⁴⁸. Quant au World Wide Web, il commence par être un fouillis et importe peu à peu toutes sortes d'architectures virtuelles, mais très peu reproduisent l'espace encore plus virtuel des parlements d'origine⁴⁹ ; les installations artistiques empruntent de plus en plus aux démonstrations scientifiques⁵⁰ ; le savoir-faire technique absorbe de plus en plus d'éléments du droit⁵¹. Il n'est plus de fleuves, qui s'écoulent de la montagne à la mer, qui ne soient équipés

en instruments pour les faire parler, analogues aux sondages d'opinion pour les humains⁵². Tel est le commerce permanent, l'échange incessant, l'entrecroisement sans fin d'appareils, de procédures, d'instruments et de coutumes que nous avons tenté de tisser dans cette exposition et dans ce catalogue.

Pour rassembler une telle assemblée d'assemblées, nous n'avons pas cherché à bâtir autour d'elles une coupole encore plus vaste et englobante. Nous ne les avons pas imaginées réductibles à la tradition européenne des parlements. Au contraire, nous avons proposé de montrer à quel point elles diffèrent les unes des autres en les reliant par une porte dérobée, humble et banale, qui nous donne accès à leurs machineries de représentation. Nous souhaitons que les visiteurs de l'exposition et les lecteurs du catalogue passent de l'une à l'autre en se posant à chaque fois les trois questions suivantes : comment parviennent-ils à faire participer les parties concernées ? Comment parviennent-ils à faire entrer les *issues* pertinentes ? Quel changement cela apporte-t-il dans la manière dont les gens se décident à s'attacher aux choses ?

Nous espérons qu'une fois cette assemblée d'assemblées déployée, ce qui passe pour la sphère politique, à savoir les parlements et les bureaux des branches exécutives, apparaîtra comme un type de sphère politique parmi d'autres, peut-être même un type plutôt mal équipé. Cette approche de la technologie de représentation de la vie parlementaire ne cherchera pas à ridiculiser ses méthodes archaïques ou à critiquer la façon européenne d'imaginer l'espace public. Au contraire, dans la démocratie orientée-objet, le « parlement » est un terme technique pour « rendre les choses publiques » parmi de nombreuses autres formes de production de voix et de connexions entre les gens. Par cette visite à des fins de comparaison, nous cherchons à apprendre comment les parlements – avec un petit « p » – pourraient être agrandis ou connectés ou modifiés ou redessinés⁵³. Au lieu de dire que « tout est politique » en détectant les forces obscures cachées sous tous les autres assemblages, nous souhaitons au contraire localiser

les procédures minuscules d'assentiment et de dissidence parlementaire, afin de voir dans quelles conditions pratiques et par quel travail supplémentaire elles pourraient, un jour, devenir pertinentes. Dans cette exposition, nous espérons que les visiteurs achèteront les matériaux qui pourraient leur être nécessaires plus tard pour construire cette nouvelle arche de Noé : le Parlement des choses. N'entendez-vous pas déjà la pluie qui tombe sans discontinuer ? Et Noé, pour sûr, était un réaliste.

... À UNE ASSEMBLÉE DE DISSEMBLANTS

Il pourrait y avoir une autre raison que la faible imagination des architectes si nous n'avons pas un dôme bien conçu sous lequel nous rassembler. Se réunir n'est peut-être pas un désir si universel, après tout ! Si large soit-il, l'horizon politique est peut-être trop petit pour englober la Terre tout entière. Non seulement parce que les parlements sont trop petits, non seulement parce qu'un parlement des parlements nécessiterait l'utilisation de nombreuses machineries aujourd'hui dispersées entre différents rassemblements, mais aussi, parce qu'en fin de compte, l'idée même d'assemblée politique pourrait bien ne pas être partageable. Le désir de représentation politique ne serait qu'une obsession occidentale pour laquelle d'autres personnes refuseraient d'être mobilisées ou appelées. Et cette objection doit, elle aussi, être enregistrée dans notre exposition.

Si vous lisez la littérature de l'UNESCO, il semble que le monde entier aspire à ne faire qu'un, sous l'égide de la démocratie, de la représentation transparente et de l'État de droit. Mais que se passerait-il si, à chaque fois que ce parlement gonflable est déposé, de nombreuses autres voix s'élevaient : « Pas de politique, s'il vous plaît ! », « Pas de représentation ! », « Pas avec vous ! », « Pas de démocratie, merci ! », « Pourriez-vous rester le plus loin possible ? », « Laissez-nous tranquilles », « Je ne préfère pas », « Je n'aime que mon roi ! »⁵⁴. Et si les désaccords n'étaient pas le genre de questions qui divisent les gens, dans l'état normal des choses, mais portaient plutôt sur la façon même

de se rassembler? Et si nous devons imaginer non pas une assemblée d'assemblées, ni même une assemblée de manières de s'assembler, mais une assemblée de façons de dissembler (*ways of dissembling*)? Ne s'agirait-il pas plutôt d'un appel au désassemblage (*call for disassembling*)?



Assemblée nationale (domaine public © Assemblée nationale).



Chamber of the House of Commons in the Houses of Parliament, Londres (Civil Service Local-Cabinet Office/© Crown copyright, Open Government License 3.0.

Et pourtant, c'est exactement ce qui arrive quand on commence à écouter d'autres voix. Non pas qu'elles soient exotiques, farfelues, archaïques, irrationnelles, mais parce qu'elles affirment, elles aussi, que rendre les choses publiques peut être une affaire beaucoup plus longue et détournée (*protracted*) que d'entrer dans le domaine de la politique – même élargie. Sous la mince couche de vernis de la « démocratie pour tous » apparaîtra bientôt une autre crise de la représentation, beaucoup plus vaste et profonde, car elle frappera au cœur de ce qu'est la représentation en tant que telle.

Mettez-vous à l'écoute de la tradition japonaise⁵⁵ : le mot même de « représentation » sonne à leurs oreilles comme pittoresque et superficiel. Écoutez les Jivaros⁵⁶ : leur rhétorique très complexe de la rencontre agonistique a pour fin de ne pas se réunir dans la même assemblée. Écoutez les djihadistes qui réclament l'extension de l'Umma. Le mot « *demokrata* » n'est que du vocabulaire importé qui résonne plus comme un terme d'exploitation et de maltraitance (*abuse*) qu'il ne renvoie à une valeur chérie sincèrement (Kepel, 2004). Il y a bien d'autres façons de se réunir que sous l'égide d'une intention politique⁵⁷. Et quand les montagnards de Papouasie-Nouvelle-Guinée se rassemblent pour voter selon une procédure complexe, importée en hélicoptère, par des scrutateurs formés en Australie, pouvons-nous mesurer jusqu'à quel point ils l'ont transformée⁵⁸ ? Même dans nos propres contrées, obsédées de transparence républicaine, tant d'efforts travaillent au contraire à rendre les choses secrètes⁵⁹. Et si l'une des causes du fondamentalisme était que toutes ces autres façons de se rassembler étaient, en fin de compte, mal représentées ? Comme si le vêtement habituel de la politique leur était trop étroit ? Comme si elles n'avaient jamais de place pour se rassembler avec les autres choses auxquelles elles sont attachées, comme leurs scrupules de conscience, leurs dieux, leurs divinités ? C'est comme si toute la définition de la politique héritée des conflits entre l'Église et l'État devait être rediscutée⁶⁰.

Voir la politique comme un problème de collecte (*collecting*) qui, s'il n'est pas administré correctement, nous condamne à sombrer dans le chaos, n'est apparemment le problème que d'une fraction de l'humanité, de ceux qui, par exemple, sont obnubilés par le lien entre leur ordre cosmique et leur ordre social (Descola, 2005). Et même parmi ceux-là, l'idée que la politique consiste à dire ce que l'on pense au milieu d'une assemblée semble être une notion plutôt provinciale. Selon François Jullien, la tradition chinoise semble l'ignorer totalement (Jullien, 1995). Les Chinois, du moins dans leur ancienne tradition savante, ne veulent pas simplement ajouter leurs différences à d'autres différences. Ils sont plus qu'heureux de prendre place dans l'amphithéâtre mondial du multiculturalisme – assis de la même façon que les autres, mais avec un minuscule écart d'*angle* pour assister au même spectacle ; mais ils souhaitent rester *indifférents* à nos propres façons, c'est-à-dire occidentales, de tout englober. Les différences, nous pouvions les absorber – en tout cas, nous pensions pouvoir les absorber sous le dôme décrépit, quoiqu'encore solide, du Saint Empire romain germanique – mais les *indifférences* ?

Au grand dam, peut-être, des politologues, l'idée même d'assemblée politique ne suscite pas un grand intérêt. C'est là que les choses deviennent vraiment compliquées et donc intéressantes. Comment mettre au point une assemblée de *façons de dissembler* au lieu d'envoyer une convocation à se rassembler sous le dôme commun d'« une politique de taille unique qui conviendrait à tous (*One Politics Size Fits All*) » ? Pouvons-nous élargir notre définition de la politique au point qu'elle accepte sa propre suspension ? Mais qui peut vraiment avoir l'esprit aussi ouvert⁶¹ ?

Et pourtant, avons-nous une autre voie à suivre ? Il serait trop facile de reconnaître simplement les nombreuses contradictions comme si nous pouvions nous contenter de l'absence ou de la disparition de toutes les assemblées politiques, comme si nous pouvions abandonner une fois pour toutes la tâche de composition. Il doit y avoir une alternative à l'universalisme à deux sous (« Mais tout être humain est un

animal politique») et au relativisme de pacotille («Que tous se rassemblent sous leur propre drapeau, et ceux qui n'en ont pas, qu'ils se pendent!»).

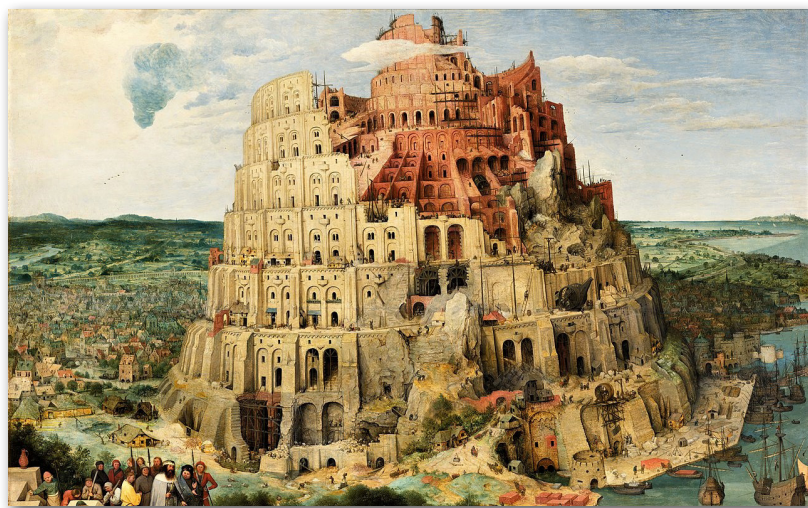
Le fait que nous devons trouver une voie pour nous en sortir nous est imposé par ce que l'on appelle la «mondialisation»: même si les Jivaros, les Chinois, les Japonais, les fidèles de l'Umma, les chrétiens *born-again* ne veulent pas entrer sous la même coupole, ils se retrouvent néanmoins, qu'ils le veulent ou non, reliés par l'expansion même de ces assemblées improvisées que nous appelons marchés, technologies, sciences, crises écologiques, guerres et réseaux terroristes. En d'autres termes, les nombreux assemblages différents que nous avons regroupés sous le toit du ZKM (Zentrum für Kunst und Medientechnologie) relie déjà les gens, même s'ils ne se sentent pas pour autant rassemblés par une politique commune. La forme du dôme peut être contestée, parce qu'elle ne laisse pas assez de place aux différences et aux indifférences, mais le fait qu'il y ait quelque chose à l'œuvre que l'on appelle «globalisation» n'est pas remis en question. C'est simplement que nos définitions habituelles de la politique n'ont pas encore rattrapé les paquets de liaisons déjà établies.

Dans ce catalogue, nous voulons sonder, plus en profondeur, ce paradoxe historique. Autrefois, disons à l'époque des Lumières, il existait un globe métaphysique, pour reprendre l'expression de Peter Sloterdijk (1999), même si la mondialisation était à peine en train de commencer. Mais maintenant que nous sommes effectivement mondialisés, il n'y a plus de globe! Pour prendre un exemple, lorsque le cartographe Mercator a transformé l'Atlas d'un géant déformé soutenant la Terre sur son épaule en un scientifique calme et assis tenant la planète dans sa main, la mondialisation était probablement à son zénith. Et pourtant, le monde en 1608 était à peine connu, et les gens restaient très éloignés les uns des autres. Chaque nouvelle terre, chaque nouvelle civilisation, chaque nouvelle différence pouvait être localisée, située, logée sans grande surprise dans la maison transparente de la Nature. Mais maintenant que le monde est connu,

que nous sommes en train de naviguer à bord. Ou plutôt, comment pouvons-nous le faire naviguer alors qu'il est constitué d'une flotte de péniches divergentes mais déjà imbriquées? En d'autres termes, pouvons-nous surmonter la multiplicité des modes d'assemblage et de désassemblage tout en continuant de poser la question du monde commun unique? Peut-on créer une assemblée à partir de tous les différents assemblages dans lesquels nous sommes déjà empêtrés?

LE PUBLIC FANTÔME

Le cri est bien connu: « Le Grand Pan est mort! » La nature, ce parlement immense et silencieux où toutes les créatures seraient rangées, étage après étage, de la plus grande à la plus petite, ce magnifique amphithéâtre offrant aux politiciens maladroits un original parfait et réussi de ce qui est rationnel et de ce qui est irrationnel, ce grand parlement de la nature s'est effondré, un peu comme l'avait fait la Tour de Babel⁶². La philosophie politique a toujours essayé d'étayer ses frêles intuitions sur le modèle solide et puissant de quelque autre science:



Pieter Bruegel l'Ancien, 1563, La Tour de Babel
(domaine public, KunstHistorisches Museum Vienne).

il semble que tout ait été essayé, de la métaphore de l'organisme à celle du cerveau. L'entreprise aura été permanente : comment remplacer le dangereux commerce de la politique par la connaissance sûre et sérieuse d'une science mieux établie ? Et elle aura continuellement échoué.



Conseil tenu par les Rats, tiré des *Fables* de La Fontaine (1668), illustrations par Gustave Doré (1868) (Bibliothèque Nationale de France, photo © BNF, Département des estampes et de la photographie).

Un entrecroisement de métaphores, depuis la « Fable des membres et de l'estomac »⁶³ de Ménénios jusqu'à la sociobiologie et la cybernétique contemporaines⁶⁴, a tenté de rattacher les pauvres assemblages d'humains à la réalité solide de la nature. Tous les organes du

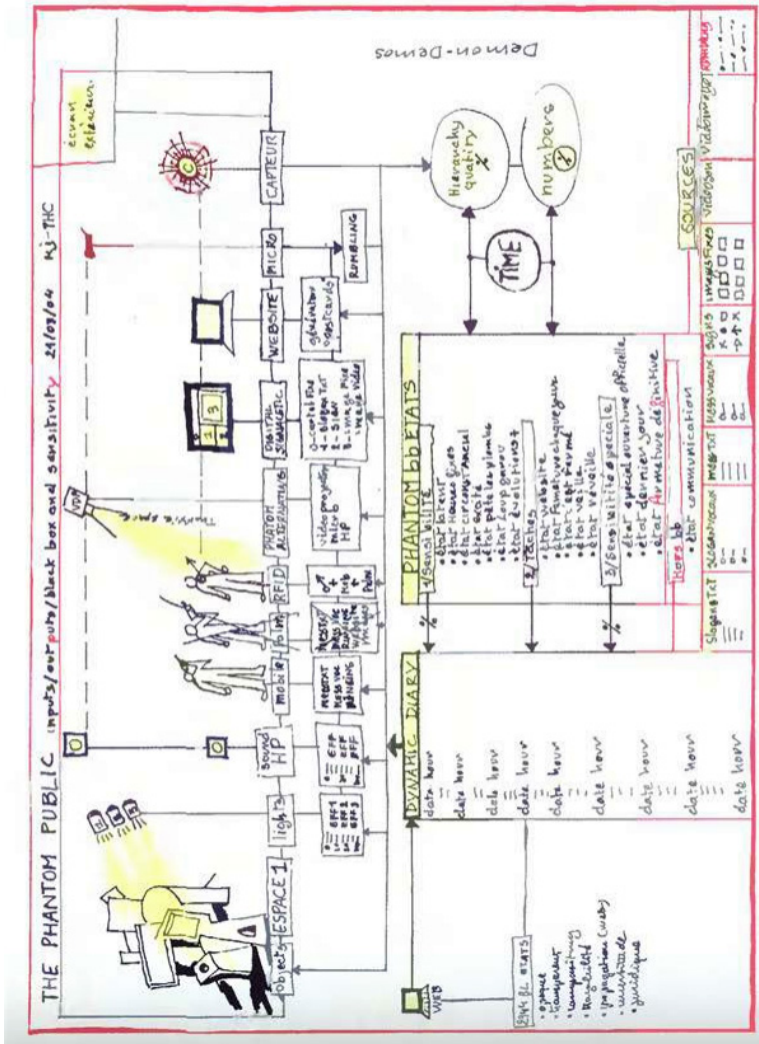
corps ont été mis à l'épreuve pour sonder la constitution du monstrueux *Body Politik* (Varela, 2001)⁶⁵. Tous les animaux ont été invoqués tour à tour – fourmis, abeilles, moutons, loups, insectes, vers, cochons, chimpanzés, babouins – pour donner un fondement plus solide aux assemblées fantasques des humains. En vain, car il y a plusieurs façons d'être un corps, car les moutons ne s'attroupent pas⁶⁶, les loups ne sont pas aussi cruels que les humains, les babouins ont une vie sociale intense (Strum, 1987), les cerveaux n'ont pas de direction centrale. Il semble que la nature ne soit plus assez unifiée pour fournir un modèle stabilisateur à l'expérience traumatique des humains vivant en société. Pas de doute, le *Body Politik* est un monstre – à tel point que ce n'est même pas un corps.

Mais à quel type de monstre avons-nous à faire ? C'est ce que nous voulons découvrir. Nous avons peut-être transformé la politique en une activité monstrueuse parce que nous avons essayé de la faire exister sous une forme, empruntée à la nature, qu'elle ne pouvait pas prendre. « La réponse n'était pas acceptable au XIX^e siècle, lorsque les hommes, malgré tout leur iconoclasme, étaient encore hantés par le fantôme de l'identité », écrivait Walter Lippmann dans un livre étonnant, intitulé *Le Public fantôme* (Lippmann, 1925)⁶⁷. À bien des égards, notre exposition est un effort de tératologie, une expérimentation visant à séparer deux figures fantomatiques : le Léviathan et le Fantôme du Public. (Désolé, il n'est pas possible de parler de politique et de parler de belles formes, de silhouettes élégantes, de statues héroïques, d'idéaux glorieux, d'avenirs radieux, d'informations transparentes, sauf si vous voulez passer en revue, une fois de plus, la longue liste des cérémonies grandioses organisées par divers totalitarismes qui, nous le savons tous douloureusement, ont conduit aux pires abominations. Le choix est soit de parler des monstres très tôt avec prudence et précaution, soit d'en parler trop tard et de finir en criminel. Ô Machiavel, comme tu avais raison ! Prions pour que nous tenions compte de tes prudentes leçons de réalisme.)

Selon Lippmann et le philosophe John Dewey (1927), en réponse à son livre, la majeure partie de la philosophie politique européenne a été obsédée par le corps et l'État. Les Européens ont essayé d'assembler un parlement impossible qui représentait réellement les volontés contradictoires de la multitude en une seule volonté générale. Mais cette entreprise a souffert d'un cruel manque de réalisme. La représentation, conçue de cette manière totale, achevée et transparente, ne peut être fidèle. En demandant à la politique quelque chose qu'elle ne pouvait pas fournir, les Européens ont continué à produire des monstres avortés et ont fini par décourager les gens de penser politiquement. Pour que la politique puisse absorber davantage de diversité (« la Grande Société » à l'époque de Dewey et ce que nous appelons aujourd'hui « la mondialisation »), elle doit concevoir un type de représentation très spécifique et nouveau.

Lippmann l'appelle « fantôme (*phantom*) » parce qu'il est décevant pour ceux qui rêvent d'unité et de totalité. Pourtant, étrangement, c'est un bon fantôme (*ghost*), le seul esprit qui pourrait nous protéger contre les dangers du fondamentalisme. Bien avant que les États-Unis ne dégénèrent dans leur actuelle révolution conservatrice, ils avaient une tradition beaucoup plus solide et contemporaine. Ces philosophes américains appellent leur tradition le pragmatisme, signifiant par ce mot non pas le réalisme bon marché souvent associé au fait d'être « pragmatique », mais le réalisme coûteux, requis pour que la politique se tourne vers les *pragmata* – le nom grec pour les Choses. Ça, c'est du réalisme !

Dans cette exposition, nous tentons l'exploit impossible de donner de la chair au fantôme du public. Nous voulons faire sentir aux visiteurs la différence qu'il y a entre attendre du *Body Politik* quelque chose qu'il ne peut pas donner – et qui crée sûrement un monstre – et être ému par le Public fantôme. L'idée est de prendre le mot *Phantom* et d'accorder à ce concept fragile et provisoire plus de réalité – du moins plus de réalisme – que les sphères fantasmagoriques, les globes, le bien commun et la volonté générale que le Léviathan était censé



Michel Jaffrennou, Thierry Coduys, *The Phantom Public*, 2005:
Schemes of the project (© Michel Jaffrennou).

« Vous laisserez d'innombrables traces pendant votre séjour dans l'exposition; celles-ci activent le "Public fantôme" et ce fantôme laisse à son tour sa marque dans l'esprit du visiteur. Sans que cela ne soit jamais tout à fait clair, les visiteurs seront à la fois les acteurs d'une œuvre d'art invisible et un écran pour ses projections. Cette œuvre d'art aspire à réaliser une nouvelle communauté. » (Bruno Latour).

chose dont les spectateurs sont responsables, mais d'une façon qui n'est pas directement traçable. La politique vous traversera comme un flux plutôt mystérieux, à l'image d'un fantôme. De plus, la relation entre *input* et *output* variera en fonction de l'heure de la journée, du nombre de personnes présentes dans la salle, des réponses données aux différentes questions, de l'effet cumulatif des visiteurs passés, de la présence quelque peu invisible des visiteurs sur le web. Parfois, la relation pourra être retracée par une sorte de connexion biunivoque (« J'ai fait ceci, et voici ce qui s'est passé »), mais à d'autres moments, l'effet sera entièrement perdu (« Je n'ai rien fait, et voici ce qui s'est passé »), tandis qu'à d'autres moments, encore, l'effet sera direct, mais sur d'autres visiteurs. Grâce à cette œuvre d'art complexe, invisible (et coûteuse!), rendue possible par l'infrastructure technologique sophistiquée du ZKM, nous espérons substituer dans la conscience du visiteur l'esprit léger du *Phantom* au poids écrasant du *Body Politik*. Malheureusement, le catalogue doit restituer, dans sa présentation, l'expérience de ce que c'est que d'être saisi par le passage de ce *Public fantôme*. C'est au flux de mots et d'images que nous devons confier la tâche d'imiter la figure fantomatique, mais vive, de la politique.

Pourquoi attachons-nous tant d'importance à la différence entre *Body Politik* et *Phantom*? C'est parce que, pour que la nouvelle éloquence devienne une habitude de pensée, nous devons être capables de distinguer deux façons de parler. Poser une question politique signifie souvent révéler un état de fait dont la présence était jusqu'alors cachée. Mais on risque alors de tomber dans le même piège de l'explication sociale et de faire exactement le contraire de ce que l'on entend ici par « flux politique ». Vous utilisez le même vieux répertoire de liens sociaux déjà compilés pour « expliquer » de nouvelles associations. Même si vous semblez parler de politique, vous ne parlez pas politiquement. Ce que vous faites n'est que l'extension, un pas plus avant, du même petit répertoire de forces déjà standardisées. Vous pouvez éprouver du plaisir à fournir une « explication puissante », mais c'est justement le problème : vous participez vous-même à l'expansion du pouvoir, et non à la recomposition de son contenu. Même

si votre explication ressemble à un discours politique, elle n'a même pas commencé à se lancer dans l'entreprise politique, puisqu'elle n'a pas essayé de rassembler les candidats dans une nouvelle assemblée, ajustée à leurs exigences spécifiques. « Ivresse du pouvoir » est une expression qui ne convient pas seulement aux généraux, aux présidents, aux PDG, aux savants fous, aux patrons et aux chefs de partis. Elle peut aussi être utilisée pour les commentateurs qui confondent l'expansion de puissantes explications avec la composition du collectif. C'est pourquoi nous pourrions avoir besoin d'un autre slogan encore : « Soyez sobre avec le pouvoir ! » En d'autres termes, abstenez-vous autant que possible d'utiliser la notion de pouvoir au cas où elle se retournerait contre vous et frapperait vos explications au lieu de la cible que vous cherchez à détruire. Pas d'explication puissante sans poids et contrepoids.

POLITIQUE DU TEMPS, POLITIQUE DE L'ESPACE

Revenir aux choses et parler positivement du « fantôme du public », n'est-ce pas, finalement, terriblement réactionnaire ? Cela dépend de ce que l'on entend par « réactionnaire ». Imaginez que vous ayez la responsabilité de rassembler un ensemble de voix désordonnées, d'intérêts contradictoires et de revendications virulentes. Imaginez ensuite que l'on vous offre miraculeusement la possibilité, juste au moment où vous désespérez d'accommoder tant de parties divergentes, de vous débarrasser de la plupart d'entre elles. N'accepteriez-vous pas une telle solution comme un don du ciel ?

C'est exactement ce qui s'est passé lorsque les intérêts contradictoires des gens pouvaient être différenciés en utilisant les shibboleths suivants : « Sont-ils progressistes ou réactionnaires ? Éclairés ou archaïques ? À l'avant-garde ou à l'arrière-garde ? » Les voix dissidentes existaient toujours, mais la plupart d'entre elles représentaient désormais des tendances arriérées, obscurantistes ou rétrogrades. La marche purificatrice du progrès allait les rendre caduques.

Vous pouvez tranquillement en oublier les deux tiers, et votre tâche de les rassembler s'en trouvera simplifiée d'autant.

Dans le tiers restant, il ne fallait pas non plus tout prendre en compte, car la plupart des positions étaient rapidement rendues obsolètes par le passage du temps. Parmi les parties contemporaines de la dispute, les esprits progressistes n'avaient à prendre en considération que les quelques éléments considérés comme des signes avant-coureurs du futur. Ainsi, grâce au pouvoir d'ordonnement magique du progrès, la politique devenait un jeu d'enfant, puisque 90 % des passions contradictoires avaient été éliminées, repoussées dans les limbes de l'irrationalité. En ignorant la plupart des dissidents, on parvenait à une solution qui satisfaisait tout le monde, à savoir ceux qui constituaient l'avant-garde libérale ou révolutionnaire. De cette façon, la flèche du temps pouvait se propulser vers l'avenir, en toute sécurité.

Les philosophes définissent le temps comme une « série de successions » et l'espace comme une « série de simultanités ». Sans doute, tandis que nous classions chaque chose sous le pouvoir du progrès, nous vivions dans un temps de Succession. Chronos dévorait tout ce qui était archaïque et irrationnel dans sa propre progéniture, n'épargnant que ceux qui étaient prédestinés à un avenir radieux.

Mais par un retournement de l'histoire que ni les réformateurs ni les révolutionnaires n'avaient prévu, Chronos a soudainement perdu son vorace appétit⁶⁸. Curieusement, nous avons changé le temps si complètement que nous sommes passés du temps du Temps au temps de la Simultanité. Rien, semble-t-il, n'accepte de résider simplement dans le passé, et plus personne ne se sent intimidé par les adjectifs « irrationnel », « arriéré » ou « archaïque ». Le temps, le temps révolu de la substitution cataclysmique, est soudain devenu quelque chose que ni la gauche ni la droite ne semblent avoir été pleinement préparées à rencontrer : un temps monstrueux, le temps de la cohabitation. Tout est devenu contemporain.



Photographie de l'exposition *Making Things Public*, au Zentrum für Kunst und Medientechnologie de Karlsruhe, 2005 (© ZKM).

Les questions ne sont plus : « Allez-vous bientôt disparaître ? », « Êtes-vous le signe révélateur de quelque chose de nouveau qui va remplacer tout le reste ? », « Est-ce le septième sceau du livre de l'Apocalypse que vous êtes en train de briser ? ». Un tout nouvel ensemble de questions a maintenant émergé : « Pouvons-nous cohabiter avec vous ? », « Y a-t-il une voie de survie, tous ensemble, alors qu'aucune de nos revendications, aucun de nos intérêts et aucune de nos passions contradictoires ne peuvent être éliminés ? ». Le temps révolutionnaire, le grand *Simplificator*, a été remplacé par le temps de cohabitation, le grand *Complicator*. En d'autres termes, l'espace a remplacé le temps comme principal principe d'ordonnement.

Il est juste de dire que les réflexes des politiciens, les passions des militants, les coutumes des citoyens, leurs manières de s'indigner, la rhétorique de leurs revendications, l'écologie de leurs intérêts ne sont pas les mêmes dans le temps du Temps et dans le temps de l'Espace. Personne ne semble prêt à se demander : qu'est-ce qui devrait maintenant être simultanément présent ?

Quelle différence, par exemple, dans la relation avec la religion si l'on attend sa lente disparition dans le lointain pays des fées, ou si elle explose sous nos yeux comme ce qui fait vivre et mourir les gens maintenant – maintenant, et aussi demain ! Quelle différence si la nature, au lieu d'être un immense réservoir de forces et un dépôt de déchets sans fond, se transforme soudain en quelque chose qui interrompt toute progression : quelque chose auquel on ne peut faire appel et dont on ne peut se débarrasser... « Comment s'en débarrasser ? », demandait Ionesco (1954) pendant les Trente glorieuses. C'est maintenant devenu le souci, la préoccupation, le *Sorge* de presque tout le monde, dans tous les langages. Nous ne pouvons nous débarrasser de rien ni de personne. L'écologie a probablement ruiné à jamais le temps de la Succession et nous a fait entrer dans le temps de l'Espace. Oui, tout est contemporain. Le progrès et la succession, la révolution et la substitution : plus aucun ne fait plus partie de notre système de fonctionnement.

Mais alors, où est le système d'exploitation (OS) de rechange ? Qui est occupé à écrire ses lignes de code ? Nous savions en quelque sorte comment ordonner les choses dans le temps, mais nous n'avons aucune idée de l'espace dans lequel nous rassembler⁶⁹. Nous devons encore canaliser les nouvelles passions politiques dans de nouvelles habitudes de pensée, une nouvelle rhétorique, de nouvelles façons de s'intéresser, de s'indigner, de se mobiliser et de se pacifier. Chaque fois que nous sommes confrontés à un problème, les vieilles habitudes persistent et la voix du progrès crie toujours : « Ne t'inquiète pas, tout cela va bientôt disparaître, ils sont trop archaïques et irrationnels ! » Et la nouvelle voix ne peut que murmurer : « Il faut cohabiter avec ces monstres, ne vous laissez pas aller à la croyance naïve qu'ils vont bientôt disparaître ! L'espace est la série des simultanités, il faut tenir compte de tout cela en même temps. »

Cela ne signifie pas qu'il n'y a finalement plus aucun progrès, ni qu'aucune flèche du temps ne peut nous propulser vers l'avant. Cela signifie que nous passons lentement d'une forme de cohabitation

très simple – celles de l'évolution ou de la révolution – à une forme beaucoup plus complète, où de plus en plus d'éléments sont pris en compte. Il y a un progrès, dans le passage d'une simple juxtaposition à une forme imbriquée de cohabitation. Combien d'éléments contemporains peut-on ériger côte à côte, en générant la série des simultanéités? Le communisme se sera peut-être trompé, non pas dans sa quête de communauté, mais dans sa façon trop hâtive d'imaginer quel était le Monde Commun à partager.

QU'EST-CE QUE LA *DINGPOLITIK* ?

Retour aux choses. Retour à ce pandémonium fragile et provisoire : une exposition, un catalogue, ceux de *Making Things Public*. Démon et *demos*, comme je l'ai déjà dit, ont la même étymologie. Si l'on suit la première division, on multiplie les occasions de différer et de dissembler ; si l'on suit la seconde division, on multiplie les occasions de s'accorder, de composer, de rassembler, de partager. La différence entre les deux est aussi mince qu'un couteau. Dans les deux cas, ce sera la débandade du *Ding* – et il en ira de même pour cette exposition. Si le « démon de la politique » s'est emparé de vous, un certain *pattern* se dessinera : trop d'unité, trop de désunion. Mais si vous parvenez à ressentir le passage du Public fantôme à travers vos actions, un autre *pattern* émergera : moins de revendications d'unité, moins de croyance en la désunion. La recherche de la composition a recommencé comme à l'époque du Père Nicéron, c'est du moins l'effet que nous souhaitons produire sur les visiteurs et les lecteurs.

Qu'est-ce que la *Dingpolitik*, au bout du compte? C'est le degré de réalisme qui est injecté lorsque :

- a) la politique ne se limite plus aux humains et intègre les nombreuses *issues* auxquelles ils sont attachés ;
- b) les objets deviennent des choses, lorsque les *matters of fact* cèdent à leurs enchevêtrements compliqués et deviennent des *matters of concern* ;

c) l'assemblée ne se fait plus sous le globe ou le dôme préexistant d'une tradition antérieure de construction de parlements virtuels ;

d) les limites inhérentes imposées par les troubles de la parole, les faiblesses cognitives et toutes sortes de handicaps ne sont plus niées, au contraire, les prothèses sont acceptées ;

e) il n'est plus limité aux parlements parlant correctement mais étendu à de nombreux autres assemblages, en quête d'assemblée légitime ;

f) l'assemblage se fait sous le provisoire et fragile *Phantom Public*, qui ne prétend plus être l'équivalent d'un Corps, d'un Léviathan ou d'un État ;

g) et, enfin, la *Dingpolitik* peut devenir possible lorsque la politique est libérée de son obsession du temps de la Succession.

Telle est l'expérience que nous avons entreprise avec cette exposition et ce catalogue. Il va sans dire que les auteurs réunis ici ne sont pas obligés d'être d'accord entre eux, ni avec cette introduction ! Mais en acceptant un toit fragile et provisoire, pour sonder l'attachement des uns et des autres aux choses ? Peut-être.

Si le fondamentalisme est la conviction que les médiations peuvent être court-circuitées sans coût, alors c'est le mode ultime de faire de la politique « *ding-less* », « sans chose ». En fin de compte, une question nous vraiment intéressés : le fondamentalisme peut-il être défait ? Quand les Cavaliers de l'Apocalypse cesseront-ils de se mêler de politique ?

BIBLIOGRAPHIE

- ARISTOTE (1995), *Treatise on Rhetorics*, trad. Theodore Buckley, Buffalo, NY, Prometheus Books.
- BECK Ulrich (2004), *Der Kosmopolitische Blick, Oder: Krieg ist Frieden*, Francfort, Suhrkamp.
- BLIX Hans (2004), *Disarming Iraq*, New York, Pantheon Books.
- BREDEKAMP Horst (1999), *Thomas Hobbes Visuelle Strategien. Der Leviathan : Urbild des modernen Staates. Werkillustrationen und Portraits*, Berlin, Akademie Verlag.
- BRENOT Anne-Marie (1999), *Sienne au XIV^e siècle dans les fresques de Lorenzetti : la Cité parfaite*, Paris, L'Harmattan.
- BROTON Jerry (2002), « Saints Alive: The Iconography of Saint George », in Bruno Latour & Peter Weibel (dir.), *Iconoclash : Beyond the Image Wars in Science, Religion, and Art*, Karlsruhe, Zentrum für Kunst und Medientechnologie (ZKM) et Cambridge, Mass., The MIT Press, p. 155-157.
- CASSIN Barbara (1995), *L'Effet sophistique*, Paris, Gallimard.
- DASTON Lorraine & Peter GALISON (1992), « The Image of Objectivity », *Representation*, 40, p. 81-128.
- DESCOLA Philippe (2005), *Par-delà la nature et la culture*, Paris, Gallimard.
- DÉTIENNE Marcel (dir.) (2003), *Qui veut prendre la parole ?*, Paris, Seuil.
- DEWEY John (1927), *The Public and Its Problems*, New York, Henry Holt.
- FRAYN Michael (2003), *Democracy*, Londres, Methuen Drama.
- FUKUYAMA Francis (1992), *The End of History and the Last Man*, New York, The Free Press.
- HEIDEGGER Martin (1949/1968), *What is a Thing?*, trad. ang. W. B. Barton Jr. et Vera Deutsch, Chicago, Regnery.
- HEURTIN Jean-Philippe (1999), *L'Espace public parlementaire. Essais sur les raisons du législateur*, Paris, Presses universitaires de France.
- HUNTINGTON Samuel (1998), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster.
- IONESCO Eugène (1954), *Amédée ou Comment s'en débarrasser*, Paris, Gallimard.
- JULLIEN François (1995), *The Propensity of Things : Toward a History of Efficacy in China*, Cambridge, Mass., Zone Books.
- KEPEL Gilles (2004), *Fitna. Guerre au cœur de l'Islam*, Paris, Gallimard.
- KOERNER Joseph Leo (2004), « Impossible Objects : Bosch Realism », *Res : Anthropology and Aesthetics*, 46, p. 73-98.
- LATOUR Bruno & Peter WEIBEL (dir.) (2002), *Iconoclash : Beyond the Image Wars in Science, Religion, and Art*, Cambridge, Mass, The MIT Press.
- LEFÈVRE Wolfgang (2004), *Picturing Machines 1400-1700*, Cambridge, Mass., The MIT Press.
- LÉVÊQUE Pierre (1993), « Répartition et démocratie à propos de la racine *da », *Esprit*, 197 (12), p. 34-39.

- LIPPMANN Walter (1925), *The Phantom Public*, New York, Macmillan.
- MONDZAIN Marie José (2002), «The Holy Shroud: How Invisible Hands Weave the Undecidable», in Bruno Latour & Peter Weibel (dir.), *Iconoclasm: Beyond the Image Wars in Science, Religion, and Art*, Karlsruhe, Zentrum für Kunst und Medientechnologie (ZKM) et Cambridge, Mass., The MIT Press, p. 324-335.
- NAGINSKI Erica (2001), «The Object of Contempt», *Yale French Studies*, 101, p. 32-53.
- NICÉRON Jean-François (1638), *La Perspective curieuse à Paris chez Pierre Billaine Chez Jean Du Puis rue Saint Jacques à la Couronne d'Or avec l'Optique et la Catoptrique du RP Mersenne du mesme ordre Œuvre très utile aux Peintres, Architectes, Sculpteurs, Graveurs et à tous autres qui se meslent du Dessein*, Paris, Pierre Billaine.
- PAVANELLO Giovanni (2004), *Il Buono et il Cattivo Governo. Rappresentazioni nelle Arti dal Medioevo al Novecento*, Venise, Fondazione Cini, Marsilio.
- RHEINBERGER Hans-Jörg (1997), *Toward a History of Epistemic Thing: Synthesizing Proteins in the Test Tube*, Stanford, Stanford University Press.
- RIDING Christine & Jacqueline RIDING (2000), *The Houses of Parliament: History, Art, Architecture*, Londres, Merrell Pub. Ltd.
- LEITH James A. (1991), *Space and Revolution: Projects for Monuments, Squares, and Public Buildings in France, 1789-1799*, Montréal, McGill-Queens University Press.
- SHAPIN Steven & Simon SCHAFFER (1985), *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle and the Experimental Life*, Princeton, Princeton University Press.
- SKINNER Quentin (1986), *Ambrogio Lorenzetti: The Artist as Political Philosopher*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SLOTERDIJK Peter (1999), *Sphären II – Globen*, Frankfurt, Suhrkamp.
- SLOTERDIJK Peter (2004), *Sphären III – Schäume: Plurale Sphärologie*, Frankfurt, Suhrkamp.
- STRUM Shirley (1987), *Almost Human: A Journey Into the World of Baboons*, New York, Random House.
- SUDJIC Deyan (2001), *Architecture and Democracy*, Glasgow, Lawrence King Pub.
- THOMAS Yan (1980), «Rês, chose et patrimoine (note sur le rapport sujet-objet en droit romain)», *Archives de philosophie du droit*, 25, p. 413-426.
- VARELA Francisco *et al.* (2001), «The Brainweb: Phase Synchronisation and Large-Scale Integration», *Nature Reviews Neuroscience*, 2, p. 229-239.

NOTES

1 [Merci à Chantal Latour et à Peter Weibel de nous avoir assuré de la disponibilité du copyright de ce texte, publié comme présentation de l'exposition et du catalogue *Making Things Public* (19 mars-7 août 2005) : « From Realpolitik to Dingpolitik or How to Make Things Public », *Making Things Public : Atmospheres of Democracy*, Karlsruhe, Zentrum für Kunst und Medientechnologie (ZKM) et Cambridge, Mass., The MIT Press, p. 2-33. Merci également à Peter Weibel de nous avoir autorisés à publier les couvertures d'*Iconoclash* et *Making Things Public* ainsi que les photos de l'exposition ; et à Michel Jaffrennou pour les deux photos du dispositif « The Phantom Public ». Traduction de l'anglais au français par Daniel Cefai. (N.B. : quelques-unes des images du catalogue n'étant pas disponibles pour des raisons de copyright, nous leur avons substitué d'autres représentations, similaires, libres de droit. D. C.)]

2 Bien que je ne puisse pas remercier toutes les personnes dont les réflexions ont contribué à la rédaction de ce texte, sans énumérer l'ensemble des participants au catalogue, je dois un remerciement très spécial à Noortje Marres, dont le travail sur Lippmann et Dewey a été central pendant les trois années de préparation de cette exposition.

3 [L'un des enjeux du texte étant de donner du sens au néologisme *Dingpolitik*, il est ici maintenu en

allemand. Mais dans la littérature dérivée de MTP [désormais, MTP pour *Making Things Public*, 2005], on le retrouve comme « politique des choses » ou « *politics of things* ».]

4 [Nous gardons le mot « *issue* » qui est difficilement traduisible en français et qui recouvre les sens de question et problème, thème de discussion ou de controverse, objet et enjeu de conflit.]

5 Horst Bredekamp (1999). Simon Schaffer, « Seeing Double : How to Make Up a Phantom Body Politic » MTP, chap. 3. Sur la machine de Nicéron : Jean-François Nicéron (1638).

6 [Nous gardons *matters of fact* et *matters of concern* en anglais, parce qu'il s'est avéré difficile de trouver une formule en français qui s'applique également à toutes leurs occurrences dans le texte. Cf. encadré *infra*].

7 Dario Gamboni, « Composing the Body Politic : Composite Images and Political Representation, 1651-2004 », MTP, chap. 3.

8 Giovanni Pavanello, « Good and Bad Government : Siena and Venice », MTP, chap. 2.

9 Peter Sloterdijk, « Dyed-in-the-Wool Citizens. Atmospheric Politics », MTP, chap. 15.

10 Barbara Cassin, « Managing Evidence », MTP, chap. 14.

11 Simon Schaffer, « Public Experiments », MTP, chap. 3.

12 Voir le complexe ensemble de propositions par Hans Blix (2004).

13 « Enthymème » est le nom donné à ce type de preuve incomplète, par exemple dans le *Traité de rhétorique* d'Aristote (1995).

14 Henning Schmidgen, Hans-Jörg Rheinberger, « Circulations: A Virtual Laboratory and Its Elements », MTP, chap. 5.

15 C'est une caractéristique frappante de l'élection américaine de 2004 que d'avoir donné lieu à la dérive du sens du mot « *convinced* (convaincu) », passé d'un statut objectif à un statut subjectif. On désigne désormais par ce mot la plénitude intérieure d'une âme et non plus l'effet sur l'esprit de quelques preuves indirectes et incertaines. Le « convaincu » Bush l'a emporté sur le « versatile » Kerry (*flip-flopper to be convinced*).

16 Hanna Rose Shell à propos de l'*instrumentarium* d'Étienne-Jules Marey: « Things Under Water: E. J. Marey's Aquarium Laboratory and Cinema's Assembly », MTP, chap. 5. Et Peter Galison, Rob Moss, à propos du « *Wall of Science* », MTP, chap. 5.

17 « *Thing* : Origine: vieil anglais, d'origine germanique. Apparenté à l'allemand *Ding*. Parmi les premières significations, "réunion" et "matière", "préoccupation" ainsi que "objets

inanimés" » (Oxford Dictionary). Cf. Graham Harman, « Heidegger on Objects and Things », MTP, chap. 4.

18 Gísli Pálsson, « Of Althings! », MTP, chap. 4.

19 Elizabeth Edwards, Pete James, à propos des photographies de Benjamin Stone: « "Our Government as Nation". Sir Benjamin Stone's Parliamentary Pictures », MTP, chap. 2.

20 Barbara Dölemeyer, « Thing Site, Tie, Ting Place – Venues for the Administration of Law », MTP, chap. 4.

21 Oleg Kharkhordin, « Things as Res publica: Making Things Public », MTP, chap. 4.

22 « Lorsqu'elle apparaît [la *rês*] dans cette fonction, ce n'est pas comme siège où s'exerce la maîtrise unilatérale d'un sujet [...]. Si la *rês* est objet, elle l'est avant tout d'un débat ou d'un différend, objet commun qui oppose et réunit deux protagonistes à l'intérieur d'une même relation »: Yan Thomas (1980: 413-426, en particulier p. 417 *sq.*).

23 Frank Hartmann, « Humanization of Knowledge through the Eye », MTP, chap. 12.

24 Lorraine Daston, « Hard Facts », MTP, chap. 12; et Jessica Riskin, « Science in the Age of Sensibility », MTP, chap. 12.

- 25** Peter Weibel, « Art and Democracy. From Enchantment to Enactment », MTP, Conclusion.
- 26** Richard Rorty, « Heidegger and the Atomic Bomb », MTP, chap. 4; et Graham Harman, « Heidegger on Objects and Things », MTP, chap. 4.
- 27** Pauline Terreehorst, Gerard de Vries, « The Parliament of Fashion », MTP, chap. 11.
- 28** Albena Yaneva, « A Building Is a “Multiverse” », MTP, chap. 9.
- 29** Émilie Gomart, « Political Aesthetics: Image and Form in Contemporary Dutch Spatial Politics », MTP, chap. 12.
- 30** Wiebe E. Bijker, « The Politics of Water: A Dutch Thing to Keep the Water Out or Not », MTP, chap. 9.
- 31** « Comme Jésus connaissait leurs pensées, il leur dit: “Tout royaume divisé contre lui-même est dévasté, et toute ville ou maison divisée contre elle-même ne peut subsister. Si Satan chasse Satan, il sera divisé contre lui-même; comment donc son royaume subsistera-t-il?” » (Matthieu, 12: 25-26).
- 32** Noortje Marres, « Issues Spark a Public into Being. A Key but Often Forgotten Point of the Lippmann-Dewey Debate », MTP, chap. 3.
- 33** Cette illustration nous a été gentiment donnée par Erica Naginski, 2001.
- 34** [Il avait un défaut de langage, il était bègue.]
- 35** Tel est le titre de l'intervention de Michel Callon, « Disabled Persons from All Countries, Unite! », MTP, chap. 5.
- 36** « Comment Pharaon m'écouterait-il, moi, un homme à la parole entravée? » (*Exode* 6.12). Selon Marc Shell (communication personnelle), tous les grands hommes d'État ont un défaut de langue.
- 37** Chantal Mouffe, « Some Reflections on an Agonistic Approach to the Public », MTP, chap. 13.
- 38** Jean-Philippe Heurtin, « The Circle of Discussion and the Semicircle of Criticism », MTP, chap. 13. Ludger Schwarte, « Parliamentary Public », MTP, chap. 13.
- 39** Ana Miljacki, « Classes, Masses, Crowds: Representing the Collective Body and the Myth of Direct Knowledge », MTP, chap. 3.
- 40** Cf. extrait: « Abbé Sieyes on the Infinite Parliament », MTP, chap. 13.
- 41** Joseph Leo Koerner, « Reforming the Assembly », MTP, chap. 7.
- 42** Lisa Pon, « Paint/ Print/ Public », MTP, chap. 12.
- 43** Christophe Boureux, « Dominican Constitutions », MTP, chap. 7.

- 44** Antoine Hennion, Geneviève Teil, Frédéric Vergnaud, «Questions of Taste», MTP, chap. 11.
- 45** Franck Cochoy, Catherine Grandclément Chaffy, «Publicizing Goldilocks' Choice at the Supermarket: The Political Work of Shopping Packs, Carts and Talk», MTP, chap. 11.
- 46** Pablo Jensen, «Making Electrons Public», MTP, chap. 5.
- 47** Daniel Beunza, Fabian Muniesa, «Listening to the Spread-Plot», MTP, chap. 11; Alex Preda, «The Stock Ticker», MTP, chap. 11.
- 48** Vinciane Despret, «“Sheep Do Have Opinions”», MTP, chap. 6; Isabelle Mauz, Julien Gravelle, «Wolves in the Valley: On Making a Controversy Public», MTP, chap. 6.
- 49** Richard Rogers, Noortje Marres, «Recipe for Tracing the Fate of Issues and Their Publics on the Web», MTP, chap. 14.
- 50** Xperiment!, «What is a Body/ a Person? Topography of the Possible», MTP, chap. 14.
- 51** Susan S. Silbey, Ayn Cavicchi, «The Common Place of Law: Transforming Matters of Concern into the Objects of Everyday Life», MTP, chap. 10.
- 52** Christelle Gramaglia, «River Sentinels: Finding a Mouth for the Lot River», MTP, chap. 8; Cordula Kropp, «River Landscaping in Second Modernity», MTP, chap. 8; Jean-Pierre Le Bourhis, «Water Parliaments: Some Examples», MTP, chap. 8; Matthias Gommel, «Rhine Streaming», MTP, chap. 8.
- 53** Delphine Gardey, «Turning Public Discourse into an Authentic Artifact: Shorthand Transcription in the French National Assembly», MTP, chap. 13; Michael Lynch, Stephen Hilgartner, Carin Berkowitz, «Voting Machinery, Counting and Public Proofs in the 2000 U.S. Presidential Election», MTP, chap. 13.
- 54** Isabelle Stengers, «The Cosmopolitical Proposal», MTP, chap. 15. 25.
- 55** Masato Fukushima, «On Small Devices of Thought: Concepts, Etymology and the Problem of Translation», MTP, chap. 1.
- 56** Philippe Descola, «No Politics Please», MTP, chap. 1.
- 57** Anita Herle, «Transforming Things: Art and Politics on the Northwest Coast», MTP, chap. 2; Amiria Henare, «WAI 262: A Maori “Cultural Property” Claim», MTP, chap. 1.
- 58** Pascale Bonnemère, Pierre Lemonnier, «An Election in Papua New Guinea», MTP, chap. 1.
- 59** Peter Galison, «Making Things Secret», MTP, chap. 10.

- 60** Olivier Christin, « Arguing with Heretics? Colloquiums, Disputations and Councils in the Sixteenth Century », MTP, chap. 7.
- 61** Comparer la définition du politique par Isabelle Stengers, « The Cosmopolitical Proposal », MTP, chap. 15, avec celle d'Ulrich Beck, dans *Der kosmopolitische Blick*, 2004.
- 62** John Tresch, « Viva la Republica Cosmica!, or the Children of Humboldt and Coca-Cola », MTP, chap. 6.
- 63** Cf. extrait : « William Shakespeare on the Parable of the Members and the Stomach », MTP, chap. 3.
- 64** Eden Medina, « Democratic Socialism, Cybernetic Socialism : Making the Chilean Economy Public », MTP, chap. 12.
- 65** Michael Hagner, « The Pantheon of Brains », MTP, chap. 2.
- 66** Vinciane Despret, « “Sheep Do Have Opinions” », MTP, chap. 6.
- 67** Noortje Marres, « Issues Spark a Public into Being », art. cit., MTP, chap. 3.
- 68** Francis Fukuyama (1992) avait raison de diagnostiquer la fin de l'histoire, mais tort de croire que cela simplifierait désormais les tâches politiques. C'est l'exact opposé qui s'est produit. La simultanéité est beaucoup plus difficile à briser que la succession, parce qu'on ne peut pas se débarrasser des contradictions.
- 69** En témoigne la maladresse de Samuel Huntington, dans *Le Choc des civilisations* (1998), quand il s'efforce de projeter dans la géographie l'histoire que Fukuyama a déclarée sans objet.

ISSUE

Trésor de la langue française :

Issue : étymologie – du vieux français, *issue*. av. 1560, *faire issue* « sortir d'un état, d'une situation préjudiciable » (Du Bellay, *Sonnets divers*, 3, éd. Chamard, II, 257 ds HUG.) ; 1671, « moyen de sortir d'une situation embarrassante » (Pomey). Participe passé du verbe *issir* (sortir), dérivé du latin *exeo*.

En anglais (etymonline.com) :

Vers 1300, « une sortie », de l'ancien français *issue*, « *a way out, a going out*, exit : un événement final », du participe passé féminin de *issir*, « sortir », du latin *exire*, « *go out, go forth* ; devenir public ; couler, jaillir, se déverser » (une autre source proviendrait de l'italien *uscire*, du catalan *exir*), de *ex*-« sortir » + *ire*-« aller », de la racine PIE *ei-« aller ».

Le sens de « écoulement du sang ou d'un autre liquide du corps » date des années 1520 ; le sens de « progéniture, enfants » de la fin du XIV^e siècle ; le sens de « résultat d'une action, conséquence, résultat » est attesté à partir de la fin du XIV^e siècle, probablement à partir du français. Le sens de « action de publier et de mettre en circulation » date de 1833.

Le sens juridique est développé à partir de la notion de « fin ou résultat des plaidoiries dans un procès (par la présentation du point à déterminer par le procès) », d'où « la controverse sur les faits dans un procès » (début XIV^e siècle, anglo-français). Ce sens est transféré au « point de discorde (*point of contention*) entre deux parties » (début XV^e siècle) et de façon plus générale, à un « point important à décider » (1836). D'où également l'expression verbale *take issue with* (1797, auparavant, *join issue*, années 1690), soit « prendre une position affirmative ou négative dans une dispute avec quelqu'un d'autre ». *To have issues*, « être engagé dans des conflits non résolus », date d'environ 1990 (D. C.).

EXTRAITS DE BRUNO LATOUR (2008), *WHAT IS THE STYLE OF MATTERS OF CONCERN?*¹

Latour oppose les *matters of fact* aux *matters of concern*. Les *matters of fact* sont des énoncés sur des faits dont la validité est testée (en laboratoire), ou prouvée (au tribunal), et qui s'imposent sans pouvoir être remis en cause. Les *matters of concern* sont des sujets de préoccupation qui, loin d'être inertes, enclos sur eux-mêmes, s'offrent à la discussion, à l'enquête et à l'expérimentation. C'est en tout cas comme cela que l'on peut les interpréter à l'épreuve de leur rapprochement avec les *issues* selon Dewey, les situations problématiques dont naissent publics et problèmes publics. Latour plaide pour le passage à un nouvel empirisme, qui se débarrasse de l'ancien régime de factualisation, dans ses conférences Spinoza en 2004, publiées comme *What is the Style of Matters of Concern?* (Latour, 2008) (D. C.).

*

« Il n'y a rien de plus étonnamment artificiel, de plus minutieux, de plus sophistiqué, rien de plus soigneusement mis en scène, de plus historiquement codé que de rencontrer un *matter of fact*, face à face. » (Latour, 2008 : 32).

*

« Pour codifier cet énorme changement entre deux empirismes – le premier et le second – j'ai proposé d'utiliser le contraste entre *matters of fact* et *matters of concern* – une expression triviale en anglais que je souhaite rendre plus technique (Latour, 2004). Un *matter of concern* est ce qui arrive à un *matter of fact* quand on lui ajoute toute sa scénographie, un peu comme on le ferait en déplaçant son attention de la scène à l'ensemble de la machinerie d'un théâtre. C'est, par exemple, ce qui est arrivé à la science lorsqu'elle a été saisie par

1 Bruno Latour (2008), *What is the Style of Matters of Concern?*, Assen, Van Gorcum (© Bruno Latour) (traduction de l'anglais au français par D. Cefai).

les récentes *science studies*, ce qui est arrivé à la peinture de paysage hollandaise entre les mains habiles de Svetlana Alpers, et ce qui est arrivé au dessin anatomique lorsqu'il a été remis en scène par un artiste contemporain comme Jeff Wall. Au lieu d'être simplement là, les *matters of fact* commencent à avoir une autre apparence, à rendre un autre son. Ils commencent à bouger dans toutes les directions, ils débordent leurs frontières, ils incluent un ensemble complet de nouveaux acteurs, ils révèlent les enveloppes fragiles dans lesquelles ils étaient hébergés. Au lieu d'être là, qu'on le veuille ou non, ils doivent encore être là, oui (c'est l'une des grandes différences), ils doivent être aimés, appréciés, goûtés, expérimentés, montés, préparés, mis à l'épreuve.

C'est le même monde, et pourtant, tout paraît différent. Les *matters of fact* étaient indiscutables, obstinés, là et simplement là ; les *matters of concern* sont discutables, et leur obstination semble être d'un tout autre ordre : ils bougent, ils vous emportent, et, oui, ils comptent, aussi (*they too matter*). Ce qui est remarquable, avec les *matters of fact*, c'est que, bien qu'ils fussent matériels, ils n'avaient pas la moindre importance, même s'ils étaient utilisés immédiatement pour entrer dans une sorte de polémique. Ils étaient vraiment étrangers !

Un autre trait extraordinaire, comme je l'ai montré en détail dans *Politiques de la nature*, est que, bien qu'ils soient muets, "les faits parlent d'eux-mêmes, n'est-ce pas ?" Par un étonnant tour de force de porte-parole, les faits muets et pourtant parlants ont été capables de faire taire la voix des dissidents. Et ceux qui ont inventé cette étonnante prouesse de "l'inanimisme" se moquent des pauvres gens qui croient en l'*animisme* (Descola, 2005). » (Latour, 2008 : 38-39).

*

« Je dois au moins esquisser ce qui se passerait si nous détenions une esthétique des *matters of concern*.

Spécification 1 : Les *matters of concern* doivent compter (*matter*). Les *matters of fact* ont été déformés par la nécessité totalement invraisemblable d’être de pures affaires sans aucun intérêt – restant là comme un membre momifié – tout en étant capables de “marquer le coup (*make a point*)”, d’humilier la subjectivité humaine, de parler directement sans appareil vocal et de faire taire les voix dissidentes. Maintenant, ça fait un peu trop à faire en même temps pour quelques “produits secs de taille moyenne”. Pouvons-nous faire mieux et distinguer ces couches diverses et confuses afin de nous assurer que notre scénographie enregistre qu’ils comptent bien pour certaines personnes à spécifier, et pour qui ils sont la source d’un intérêt intense et d’une attention redirigée ? La matière (*matter*) des matérialistes était un mélange frauduleux de politique, d’art et de science ; en revanche, laissons les *matters of concern* distinguer clairement la population de ceux pour qui ils comptent. Le membre momifié ne dit pas pourquoi Adrian Walker a pris la peine de le dessiner avec tant de soin. Mais si le chant du rossignol a attiré l’attention des ornithologues et amateurs d’oiseaux (*birdwatchers*), faisons que ce canal d’attention soit désormais visible, au lieu de jouer cette étrange danse de l’inanimisme moyennant laquelle l’objectivité pure, désintéressée, n’intéresse personne et semble pourtant d’une grande importance dans nos querelles.

Spécification 2 : Les *matters of concern* doivent être aimés (*liked*). Le grand acte I scène 1 des réalistes qui tapaient sur la table, c’est que les *matters of fact* étaient là, “qu’on le veuille ou non”. Sauf que cette présence indiscutable était aussitôt convertie en moyen de *mettre fin* à la dispute. Maintenant, il faut choisir : si les *matters of concern* doivent être clos, alors il faut mettre fin à la dispute, mais pas en tapant sur la table en disant : “La dispute est terminée parce que les faits sont là.” Les *matters of fact* sont là et la dispute doit se poursuivre jusqu’à son terme. Il est juste de dire que toute la première vague d’empirisme avait une drôle de conception de la démocratie et qu’il s’agissait plutôt d’une manière habile d’échapper aux controverses en y mettant un terme prématuré. Puisque les discussions sont ce dont il est question avec la matière, alors, pour l’amour de Dieu, poursuivez-les au lieu

de les arrêter brusquement et de vous en remettre, en fin de compte, à la force brute. N'êtes-vous pas fatigué de cette succession étrange où l'appel à des faits indiscutables est suivi de violence pure ? Encore une fois, ne pouvons-nous pas faire mieux ? Comment peut-on être poli tout en continuant d'utiliser des *matters of fact* ?

Spécification 3 : Les *matters of concern* doivent être peuplés (*populated*). Pour utiliser une expression que j'ai quelque peu galvaudée, ils doivent devenir quelque chose qui soit explicitement reconnu comme un "rassemblement (*gathering*)", comme *Ding* et non comme *Gegenstand*. La meilleure mesure de l'incroyable archaïsme de nos modes de représentation actuels est que nous en sommes encore à dépeindre l'objectivité comme si nous étions à l'époque de Locke, alors que chaque parcelle de science et de technologie est désormais devenue une affaire alambiquée, controversée, une cause, oui, une *res*. Les objets sont devenus des choses et pourtant nous n'avons aucun moyen de les représenter, si ce n'est à la manière dédoublée des "objets purs", d'une part, et des organisations humaines, d'autre part. Même si la navette Columbia, pour reprendre cet exemple dramatique, n'a de sens en tant qu'objet qu'à l'intérieur d'une NASA en difficulté, comme l'a montré l'enquête lancée après la catastrophe, nous n'avons toujours pas d'autre moyen de décrire les entités techniques que les plans de montage de Gaspard Monge. Des dessins étranges, en effet, incapables de montrer les véritables assemblées nécessaires pour faire advenir le plus petit objet (Latour, 2005). Comment pouvons-nous encore être coincés dans des modes d'être ensemble (*togetherness*) que notre expérience quotidienne, notre presse quotidienne, nos rencontres quotidiennes avec des artefacts contredisent ? Comment toute une industrie de la visualisation peut-elle se complaire dans la frénésie médiatique (*hype*) alors que nous ne sommes même pas capables de résoudre la plus simple des énigmes ? Montrez-moi les personnes nécessaires pour activer ce que vous avez dessiné sur un logiciel de conception CAO. *Soft indeed!* Où sont les artistes, les concepteurs, les programmeurs, qui pourraient enfin nous extraire du XVII^e siècle et nous faire entrer dans le XXI^e siècle ?

Spécification 4 : Les *matters of concern* doivent être durables. Curieusement, c'est ce qui a été le plus vanté à propos des *matters of fact*. Ils restaient là tandis que l'histoire capricieuse de nos représentations s'évanouissait. Sauf que nous savons maintenant qu'il s'agissait d'une "exportation frauduleuse" de nos manières de les représenter dans le passage de la nature. S'il y a une chose dont l'imprimé Jeff Walls ne rend pas compte, c'est par quels moyens, quels véhicules, quelle subsistance, il se maintient en existence. L'arrêt sur image est une bien mauvaise façon de rendre compte de la durée. Comment empêcher un membre de pourrir ? Qui maintient en vie l'ensemble du département d'anatomie de Vancouver ? Qu'est-ce qui permet à Adrian Walker de rester éternellement dans sa pose de Rodin ? Les faits ne sont pas le début non interprété, ahistorique et asocial d'un cours d'action, mais le terminus provisoire extraordinairement fragile et transitoire de tout un flux d'organismes de pari dont les moyens de reproduction doivent être clairement établis et payés jusqu'au dernier centime en monnaie forte. L'endurance est ce qui doit être obtenu, elle n'est pas donnée à l'avance par un substrat ou une substance. Rappelons-nous Whitehead, ici encore : "L'endurance physique est le processus d'hériter continuellement d'une certaine identité de caractère, transmise à travers une trajectoire (*route*) historique d'événements. Ce caractère appartient à la trajectoire dans son ensemble, et à chaque événement de la trajectoire. C'est la propriété exacte de la matière [...] Ce n'est que si l'on considère la matière comme fondamentale que cette propriété d'endurance devient un fait arbitraire au fondement de l'ordre de la nature ; mais si l'on considère l'organisme comme fondamental, cette propriété est le résultat de l'évolution." (Whitehead, 1925 : 134-135).

C'est ce que Ludwig Fleck (1935/1981) avait si joliment démontré : tout le drame des réalistes qui tapent sur la table ne permettra pas à un fait de continuer d'exister pendant plus d'une minute. Les *matters of concern*, par contre, doivent être entretenus, soignés, accompagnés, restaurés, dupliqués, sauvegardés, oui, *sauvegardés*, nous savons cela pour le contenu de nos disques durs et pourtant, nous

agissons toujours comme si les faits pouvaient être *durs* à jamais, sans aucun coût, sans aucune sauvegarde. Une fois encore, nous nous représentons notre expérience d'une façon qui convenait en un siècle révolu, depuis longtemps, et dans une scénographie que nous avons désertée depuis longtemps. Nous vivons dans les ruines du modernisme, et nous semblons nous en contenter.

De nombreuses autres spécifications pourraient être énumérées, mais j'en ai dit assez pour indiquer la dérive de ce second empirisme. Permettez-moi de conclure en proposant un contre-exemple. Lorsqu'Otto Neurath a conçu ses isotypes, il a essayé de faire quelque chose qui était l'équivalent de ce qui avait été tenté pendant la Renaissance, à savoir tenir ensemble, dans une synthèse puissante, une certaine conception de la science – le positivisme logique –, une certaine aspiration politique – le socialisme de la Vienne rouge –, avec un certain style artistique – le modernisme du Bauhaus (Uebel, Cartwright & Fleck, 1996).

Lorsqu'il créa son Musée de la Statistique, c'était pour rendre à nouveau visibles les faits de la matière de l'économie à ceux qui étaient les premiers concernés par sa scandaleuse destruction, à savoir les travailleurs aux prises avec la Grande Dépression (Hartmann, 2005). Lorsque l'on considère son entreprise du point de vue que j'ai exposé dans ces deux conférences, il est clair qu'il ne reste pas grand-chose du positivisme logique, du socialisme et de l'esthétique moderniste. Et pourtant, nous sommes obligés de dire qu'il avait, tout au moins, respecté les droits de la raison en inventant pour les *matters of fact* une scénographie complète, d'une grande beauté et d'une grande pertinence. Nous vivons dans un monde différent. Mais au moins Neurath nous donne-t-il l'ampleur exacte de la tâche à accomplir. Si nous devons refaire chaque planche de son proverbial bateau qui doit être remis en état sans jamais atteindre une cale sèche, rien de moins ne fera l'affaire. Je crois qu'il est de la responsabilité des Européens de refuser de vivre dans les ruines de la scénographie moderniste et d'avoir le courage, une fois encore, de mettre leurs compétences, dans

la conception de *matters of concern*, au service d'un style qui rende justice à ce qui est donné dans l'expérience.» (Latour, 2008 : 47-48).

BIBLIOGRAPHIE

- FLECK Ludwig (1935/1981), *Genesis and Development of a Scientific Fact*, Chicago, The University of Chicago Press.
- HARTMANN Frank (2005), « Humanization of Knowledge Through the Eye », in Bruno Latour & Peter Weibel (dir.), *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, Cambridge, Mass., The MIT Press, p. 698-707.
- LATOUR Bruno (2004), « Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern », *Critical Inquiry*, 30 (2), p. 225-248.
- LATOUR Bruno (2005/2023), « From *Realpolitik* to *Dingpolitik*: How to Make Things Public. An Introduction », in Bruno Latour & Peter Weibel (dir.), *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, Cambridge, Mass., The MIT Press, p. 14-43 (trad. in *Pragmata*, 6, p. 510-574).
- UEBEL Thomas E., CARTWRIGHT Nancy & Lola FLECK (1996), *Otto Neurath: Philosophy Between Science and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- WHITEHEAD Alfred North (1925), *Science and the Modern World: Lowell Lectures*, New York, The Macmillan Company.

Making Things Public Atmospheres of Democracy

Assembling or Disassembling?

Which Cosmos for Which Cosmopolitics?

The Problem of Composition

From Objects to Things

From Laboratory to Public Proofs

The Great Pan Is Dead!

Reshuffling Religious Assemblies

The Parliaments of Nature

edited by Bruno Latour and Peter Weibel

Photo de la couverture de Bruno Latour, Peter Weibel (eds), *Making Things Public*,
2005 (avec nos remerciements à Peter Weibel © ZKM |
Center for Art and Media Karlsruhe).

LE PUBLIC SELON BRUNO LATOUR

Daniel Cefai

Le pragmatisme est cette philosophie associée à ce
« réalisme coûteux, requis pour que la politique se tourne
vers les pragmata – le nom grec pour les Choses. »
(Bruno Latour, « De la *Realpolitik* à la *Dingpolitik* ou
Comment rendre les choses publiques », 2005/2023 : 558)

Quand Latour lit Dewey, il a déjà une œuvre considérable derrière lui, qui compte dans le domaine des STS, les Science and Technology Studies/Sciences techniques et société¹. Il a publié *La Vie de laboratoire* (1979), *Les Microbes. Guerre et paix* (1984), *La Science en action* (1989), *Aramis* (1992), *La Clef de Berlin* (1993), *Paris ville invisible* (1998), et quelques autres encore. Il finit d'écrire *Politiques de la nature* (1999a), et il est en train de rassembler les articles pour *L'Espoir de Pandore* (1999c). On ne va pas ici retracer sa trajectoire, qu'il a racontée à plusieurs reprises, depuis sa thèse de théologie, son séjour à l'ORSTOM d'Abidjan et sa première enquête en laboratoire au Salk Institute, ni nous lancer dans une fouille d'archéologie du savoir et exhumer la série de couches stratigraphiques de son œuvre, corrélative du développement des STS au sein de la 4S (Society for Social Studies of Science) et, à Paris, de la formation du biotope intellectuel du Centre de sociologie de l'innovation (CSI) (voir le très beau témoignage de Callon, 2023). Cette exploration serait en toute rigueur nécessaire pour déchiffrer le texte sur la *Dingpolitik*, paru dans le catalogue de l'exposition *Making Things Public* (co-organisée avec Peter Weibel, à Karlsruhe, en 2005 – désormais MTP). On va plutôt faire part d'un certain nombre de questions qui se sont posées à nous à la lecture de ce texte, traduit ici pour la première fois en français ; interroger la réception du pragmatisme – quels textes, quels auteurs ? – qui a été celle de Latour, en particulier la lecture qu'il nous propose de John Dewey

ou de Walter Lippmann ; et, en parallèle, suivre les variations multiples de son œuvre, dans les années 2000, qui le conduisent à poser la question du « public » de façon originale. 1) On va donc, dans ce qui suit, examiner comment Latour découvre le pragmatisme de Dewey et fait le lien avec les STS : comment la « démocratie orientée-objet » rencontre l'*issue-centered democracy* des pragmatistes. 2) On enchaînera sur le travail de figuration qui est crucial pour que les collectifs, y compris les publics, existent, se rassemblent et s'organisent ; 3) et l'on rejoindra Latour sur cette question, ainsi que sur celle de la division et du conflit, en en proposant une lecture en termes de révolution démocratique. 4) Puis on verra comment Latour se réclame de Machiavel à l'encontre du moralisme, et reformule la question du réalisme à l'épreuve des « réseaux de pouvoir » contemporains. 5) Cela l'amène à s'aligner sur la conception du public de Lippmann plutôt que sur celle de Dewey, et à dépendre, avec Michel Callon, les incapacités qui peuvent faire la force des citoyens. 6) On fera un petit détour par l'écologie de Chicago, imprégnée de raisonnements pragmatistes, pour éclairer différemment le lieu d'où parlent Dewey et Lippmann et signaler des précédents oubliés des questions des STS. 7) Puis, on désassemblera la catégorie touffue de « chose » que Latour reconstruit dans MTP, entre objet des STS, chose à faire (*res* ou *pragmata*), cause à défendre et enjeu de dispute, en passant par Heidegger, Rome et Athènes. 8) Et l'on conclura notre périple avec la notion d'*issues*, elle aussi à multiples facettes, en laissant ouverte l'alternative entre Dewey et Lippmann, à propos de laquelle Latour ne tranche pas. Cette lecture est nécessairement décalée par rapport aux enjeux de la recherche en STS, mais elle s'efforce de prendre au sérieux les ambitions de théorie politique de Latour, en particulier ses interrogations, pendant la première décennie des années 2000, autour de la figure du public.

PUBLIC OU RÉPUBLIQUE ? UN COMING OUT PRAGMATISTE

Revenons au point de départ, avant même le coup de foudre pour le public fantôme, « le seul esprit qui pourrait nous protéger contre les dangers du fondamentalisme » (Latour, 2023 : 558). Latour semble avoir d'abord pour cible l'esprit républicain à la française – il parle de « national-rationalisme ». Dans un article saluant la parution de la traduction par Joëlle Zask du *Public et ses problèmes*, intitulé « Pourquoi Marianne n'a plus de lait » (*Le Monde*, 26 septembre 2003), il écrit ainsi :

Qu'est-ce que le Public ? Presque le contraire de la République. Celle-ci est déjà constituée ; elle forme un tout ; c'est une substance à prendre ou à laisser ; elle est incarnée par l'État, représentée par le gouvernement, connue par les savants, rectifiée par les militants, exprimée par l'administration. Puissance tutélaire, la volonté générale abrite les citoyens comme les Vierges médiévales couvraient de leur manteau le troupeau des fidèles.

Le Public, c'est l'ensemble encore inconnu créé de bric et de broc par les conséquences inattendues de nos actions – et par les conséquences également inattendues de nos efforts pour remédier à nos errements... L'État n'est que l'ensemble des spécialistes désignés pour s'occuper à plein temps de sonder ces surprenants effets : un moment d'inattention, et il cesse de représenter le Public pour devenir un lobby parmi d'autres. La République connaît le bien commun ; le Public l'explore à tâtons.

Ce que Latour croit rencontrer dans le pragmatisme, à ce moment-là, c'est un antidote contre une politique où tout serait joué d'avance : les institutions auraient chacune leur domaine de prérogatives, les politiciens gouverneraient sans trop se soucier de légitimité hors période électorale, les experts jouiraient d'un privilège exorbitant dans la manipulation et l'application de leurs

connaissances, les militants eux-mêmes seraient enfermés dans un jeu de positionnements d'organisations et d'idéologies, et les citoyens assisteraient, dans une passivité mi-forcée mi-complice, au drame que d'autres jouent en leur nom. Qualifier ce régime de « national-rationalisme », si jolie soit la formule, est problématique : s'il s'agit de rejeter un nationalisme virulent et un rationalisme aveugle, pourquoi pas, encore qu'il ne soit pas sûr que cela suffise au diagnostic des problèmes de la République française. Si l'objectif est de se rapprocher du pragmatisme, le coup n'est pas clair : si localistes ou internationalistes qu'ils furent, ces auteurs n'ont cessé d'élaborer une réflexion sur la nation états-unienne, et ont travaillé à la transformer en « démocratie sociale », ou à en faire une « Amérique transnationale » ; et ils n'ont jamais cessé de défendre, bec et ongles, la raison, même s'il s'agit d'une raison animée par l'enquête et l'expérimentation et exposée aux vicissitudes des situations concrètes, d'une raison élargie ou approfondie par rapport à la raison logique et abstraite. En tout cas, Latour rêve, avec cette notion de public, faite de « bric et de broc », de réintroduire de l'expérimentation dans un jeu quelque peu grippé, ou bloqué, et, sur ce point, on ne peut que le suivre.

Ce texte paraît à un moment que l'on pourrait qualifier de tournant politique des recherches sur les objets scientifiques et techniques. Le passage des années 1990 à 2000 a été celui de la multiplication des enquêtes sur les « risques collectifs », pour reprendre l'intitulé d'un programme de recherche dirigé par Claude Gilbert (1998). Les travaux sur les mobilisations collectives, en sommeil en France depuis le début des années 1980, renaissent et se croisent avec ceux d'une sociologie des problèmes publics, d'une sociologie des acteurs-réseaux et d'une sociologie pragmatique. Le geste de « déplacer la politique », diagnostiqué par Ulrich Beck dans *La Société du risque* (1986/2001), en écho aux nouveaux mouvements sociaux, donne lieu à de nouvelles préoccupations et interrogations (crise sanitaire, écologie politique, alerte et vigilance, prévention et réparation, dispositifs de consultation et de discussion...) qu'expriment les réflexions sur le parlement des objets de Latour (1999a), sur les sombres précurseurs

de Chateauraynaud et Torny (1999), sur les forums hybrides de Callon, Lascoumes et Barthe (2001), ou sur « les politiques du proche » de Thévenot et de ses élèves. La politique déborde des enceintes des laboratoires scientifiques, des assemblées législatives, des agences administratives ou des cénacles gouvernementaux. C'est dans cette atmosphère d'enquête sur des objets sociotechniques controversés que Latour découvre donc, chez Zask mais aussi chez Noortje Marres, l'amplitude du pragmatisme de Dewey. Il l'avait rencontré plus tôt puisque, dans les *Politiques de la nature* (1999a), il parle déjà « du magnifique argument de John Dewey contre toutes les définitions totalitaires ou même simplement totalisantes de l'État, qu'il appelle, lui aussi expérimental : "L'État doit toujours être redécouvert" (Dewey, 1927/2010 : 115) ». Il reconnaît un précédent à sa propre démarche dans la « notion très réflexive de "public" ». C'est aussi, sans doute, à la même époque qu'il relit les textes de William James, signalés par Deleuze et commentés par David Lapoujade (1997) – James qui allait être réédité par Philippe Pignarre aux Empêcheurs de penser en rond (*Précis de psychologie*, 2003 ; *La Volonté de croire*, 2005 ; *Introduction à la philosophie*, 2006 ; *Philosophie de l'expérience*, 2007). Bientôt, il se mettrait à lire Alfred N. Whitehead grâce à Isabelle Stengers (2002) et Didier Debaise (2006) – entretenant des liens forts avec le Groupe d'études constructivistes de Bruxelles². Mais c'est Dewey, dans un premier temps, qui intéresse Latour, et principalement pour le déplacement qu'il accomplit de la politique officielle vers des publics, à propos d'enjeux – les *issues* – touchant aux technosciences³.

À quoi lui sert le pragmatisme ? « Le point de départ radical que propose le pragmatisme est que "politique" n'est pas un adjectif qui définit une profession, une sphère, une activité, une vocation, un site ou une procédure, mais qui qualifie un *type de situation*. » (Latour, réponse à De Vries, 2007 : 103). « Le pragmatisme propose de se concentrer sur des objets de préoccupation, puis, pour les traiter, de produire les instruments et les équipements nécessaires pour saisir les questions qu'ils ont soulevées et dans lesquelles nous sommes désespérément empêtrés. » (*Ibid.*). Ces objets de préoccupation sont

pour Dewey les « conséquences non attendues et non suivies (*unexpected and unattended*) des actions collectives » (*ibid.*). Ce sont ces « faits disputés » qui créent de la controverse et qui remettent en branle les « faits indiscutables » d'une science trop sûre d'elle-même (Latour, 2006 : « quatrième source d'incertitude »). Latour les qualifie de *matters of concern*, une expression qui apparaît à peine quatre fois sous la plume de Dewey dans toute son œuvre. Mais, dans *Le Public et ses problèmes*, Dewey parle de *matters of public concern* (1927 : LW.2.320 – traduit par Zask par « question d'intérêt public », 2010 : 229). Il en parle, du reste, à un moment précis, qui semble anticiper les STS, à propos de l'émergence de problèmes indémêlables, requérant de fortes connaissances techniques, enjeux d'énormes investissements de capitaux privés et publics, échappant à la capacité de compréhension et d'action des consommateurs et des citoyens, alors même qu'ils ont une incidence forte sur leur vie quotidienne. Il en va ainsi des trois exemples que choisit Dewey : la production d'azote par l'industrie chimique, pour l'armée et pour l'agriculture, le développement rapide de méga-centrales électriques, en particulier d'hydro-électricité, et la commercialisation des produits alimentaires, via les transports par route ou par chemin de fer.

Une période d'indifférence succède à une flambée soudaine d'intérêt intense. Les résultats touchent la masse des gens jusque dans leur vie domestique. Mais la taille même, l'hétérogénéité et la mobilité des populations urbaines, les vastes capitaux nécessaires, le caractère technique des problèmes d'ingénierie, tout cela finit bientôt par lasser l'attention de l'électeur moyen. (Dewey, 1927 : LW.2.319-20/2010 : 229)

Les ramifications des problèmes (*issues*) portés à la connaissance du public sont si étendues et embrouillées, les questions techniques en jeu si spécialisées, les détails si nombreux et changeants que le public ne peut s'identifier lui-même, ni se maintenir durablement. (Dewey, 1927 : LW.2.320/2010 : 229)

Nous avons là ce que les féministes pragmatistes appelleraient aujourd'hui des *wicked problems* (Lake, 2014) – des problèmes vicieux, mensongers, compliqués, sournois. Ceux-ci, vieux déjà d'un siècle, sont analogues à ceux qui intéressent Latour et les STS aujourd'hui. Les niveaux d'incertitude, de variabilité et d'enchevêtrement de ces situations problématiques les rendent opaques, et autour d'eux s'affrontent des parties en désaccord tant sur la lecture à en avoir que sur les solutions à leur apporter, les objectifs à poursuivre et les moyens à y investir, bref, les modes d'engagement public appropriés pour s'y confronter. En découle, pour Dewey, le diagnostic d'éclipse du public, due à la multiplication des problèmes et à l'éparpillement des causes, à l'extension des chaînes de causalité dans la Grande Société, à l'anonymisation et la dilution des responsabilités à l'ère des organisations, et donc à la difficulté à mettre en place des mécanismes d'explication, mais aussi de résolution, de régulation ou de réparation. Mais la question qui se posera alors à Latour, et qui nous accompagnera tout du long, sera la suivante : le public n'est-il qu'un fantôme ? Ou s'est-il éclipsé, perdure-t-il à bas bruit et n'attend-il que des conditions favorables pour resurgir ? N'est-il là que pour se mobiliser de temps à autre, intermittent du spectacle démocratique – la thèse de Lippmann ? Ou continue-t-il de veiller, avec plus ou moins de capacité d'attention, plus ou moins de médiations d'action, prêt à renaître – la thèse de Dewey ? Une autre question qui se pose est celle de la nature de ces faits. Pour Dewey, les problèmes récalcitrants n'en renvoient pas moins à des faits à établir, à démêler, identifier, tester, déterminer, qui, ensuite, s'ils s'avèrent indésirables, doivent être sondés, traités, réformés ou supprimés. Leur « factualisation » par des opérations de formation d'hypothèses, d'enquête et d'expérimentation donne une prise – réfutable, faillible, critiquable, discutable – sur le réel. Latour est plus ambigu et l'épisode de la fiole brandie par Powell⁴ arrive à un moment-clé dans sa trajectoire. D'une part, il continue de publier sur les *faitiches* (1996 et 2003/2009), poursuivant l'interrogation engagée lors de l'enquête auprès du Centre Devereux, espérant se situer « au-delà d'une guerre des images » (2002c) et en finir avec la critique iconoclaste, dans la science et dans la religion (*ibid.* :

185), en mettant en parallèle « objets-fées » et « objets-faits » (*ibid.* : 85-86). D'une certaine façon, il tend à réduire la singularité du mode de véridiction scientifique⁵. Mais, d'autre part, en regard des méfaits de marchands de certitude qui vendent des faits frelatés, il découvre les malversations des semeurs de doute, qui discréditent des faits établis. Latour dira plus tard, dans un entretien (During & Jeanpierre, 2012 : 956), avoir été ébranlé par l'Affaire Sokal, suite à un article que l'on dirait aujourd'hui de *fake science*, publié dans un numéro spécial de *Social Text* (1996)⁶. Une rupture, plus claire, semble se produire à l'époque même de la préparation de l'exposition de *Making Things Public*, avec l'article « Why Has Critique Run Out of Steam » (Latour, 2004). Latour y exprime ses doutes de s'être trompé de cible, ou plutôt y dit la nécessité, face à « de nouvelles menaces, de nouveaux dangers », de rectifier le tir. La polémique sur le réchauffement climatique révèle que ses « dénégateurs » (Girel, 2017) utilisent les mêmes arguments de la « construction sociale de... » que les sciences sociales à vocation critique. Des « controverses entretenues artificiellement » (Latour, 2004 : 227), qui se réclament du « manque de certitude scientifique », visent à déplacer l'attention, à cultiver l'incrédulité, à engendrer l'ignorance, à nier les faits (Girel, 2017). Mais au-delà des « bluffs » (Geertz, 2000 : 136) du scientisme, comme de l'anti-scientisme ou du crypto-scientisme, les faits sont têtus. Le réchauffement climatique est désormais un « fait brut » et Latour, qui s'est engagé dans la bataille écologique quelques années plus tôt, n'aura plus de cesse de lutter contre l'« escapisme criminel » (Corrêa & Magnelli, 2020), allant dans son ultime mémo (Latour & Schultz, 2022) jusqu'à invoquer une nouvelle lutte de classes et à substituer une « classe écologique » à la classe prolétarienne. Ce faisant, il prend acte de *matters of concern* bien plus intrigants, dérangeants et fatals que de simples « inscriptions littéraires » (Latour & Woolgar, 1979 : 33-45) – dans le cas de l'Apocalypse annoncée, le problème en jeu est autrement plus grave que tous les autres, puisqu'il s'agit de la survie de l'humanité, et, au-delà, de la vie terrestre.

Sans doute, « les faits sont faits (comme l'étymologie – *factum, factus, facere* – devrait en soi nous alerter) », écrit Geertz (1995 : 62), et leur composition peut toujours virer à l'illusion et au mensonge (le propre de la représentation scientifique ou politique, aurait-on dit au CSI). C'est toute la fragilité de la publicité démocratique de se prêter aux fausses apparences et d'être instrumentalisée par des stratégies de manipulation ; c'est aussi sa force de fournir les armes de la critique et de l'enquête factuelle et normative pour déjouer faux-semblants et tours de passe-passe. Les *matters of concern* sont le ferment des controverses et, donc, les facteurs de la possibilité de déjouer l'illusion, parfois même l'hallucination collective, de confondre les manœuvres de tromperie, de mensonge ou de manipulation, de contrer la preuve faussée, l'argument vicié, l'observation biaisée. Les *matters of concern* ont aussi une autre signification pour Latour, qui dit vouloir se détourner des principes, idéaux et opinions qui retenaient jusque-là l'attention des politistes et redécouvrir une « matérialité » de la politique. La « démocratie orientée-objet » que vise Latour ressemble de ce point de vue à ce que la science politique expérimentaliste, d'inspiration pragmatiste, appelle l'*issue-centered* ou *problem-centered democracy* (par exemple Ansell, 2011). Elle part des points de préoccupation et de dispute qui nous sont communs, inscrits dans le monde matériel et autour desquels la politique se re-déploie. À vrai dire, cette idée d'une focalisation sur des *issues* a une longue histoire, aussi ancienne que le mouvement progressiste aux États-Unis, ou, en sciences sociales, que le premier manuel de sociologie, *An Introduction to the Science of Society* (1894) d'Albion W. Small et George E. Vincent. On la retrouve dans la littérature sur les problèmes sociaux depuis le début du siècle – l'écho diffracté outre-Atlantique de la *soziale Frage*, ou de la question sociale en Europe. Elle y devient une méthode pour les groupes de discussion, au point qu'un certain Michael D. Andrew, dans *The Science Teacher* (février 1970), prend position pour une méthode d'enseignement, au moyen de controverses ouvertes, autour de « problèmes irrésolus », qu'il appelle « *issue-centered science* » – anticipant sur la pédagogie contemporaine des controverses. Une des difficultés est de savoir ce

qui compte pour les gens, à quoi ils tiennent, ce dont ils dépendent et à quoi ils sont attachés, ce qui se joue dans des *issues*, autour desquelles s'ouvre le chantier de redéfinir des situations, réexprimer des désirs, réarticuler des objets, renouer les connexions avec des amis et des ennemis, se représenter où sont nos passions ou nos intérêts, redessiner des futurs en décelant des possibles dans l'actuel. Callon (2023) raconte, quant à lui, comment il avait rencontré une notion de *problem situation* chez Karl Popper (1976/1979), comment elle est venue se greffer sur les catégories de porte-parole et d'actant, de traduction et d'inscription, qu'il avait développées avec Latour, et comment cet effort analytique répondait aussi bien au trouble agitant les contemporains de Pasteur dans leur bataille autour des microbes qu'à l'alarme bousculant les experts à propos de la survie des thons à l'Institut scientifique et technique des pêches maritimes. Les *matters of concern*, *issues* ou problèmes, sonnent bien sûr différemment qu'un siècle plus tôt et les méthodologies mises en œuvre sont infiniment plus sophistiquées. Mais le geste de déplacer les enjeux de la science et de la technique va de pair avec le constat que celles-ci sont désormais omniprésentes, que l'intrication entre science, argent et politique (Pestre, 2003) y est plus forte que jamais, et que leurs conséquences pour « l'ordre démocratique et participatif » doivent être scrutées attentivement. Ce souci des conséquences occupe, de fait, une place croissante dans les recherches en STS (Pestre, 2011).

DISPOSITIFS DE FIGURATION ET INGÉNIERIES DE LA REPRÉSENTATION

Un public ne peut exister sans représentations. Il se forme quand un certain nombre de personnes ou d'organisations, indirectement concernées par les conséquences d'une action ou d'un événement, qu'elles perçoivent et évaluent comme néfastes ou bienfaitantes, sont troublées, s'interrogent, s'associent, enquêtent et expérimentent. Elles font l'expérience, simultanément, du problème qu'elles façonnent et du collectif qu'elles constituent. Ce public s'ordonne autour d'un enjeu de dispute, qui engendre des configurations

de dénonciations et de revendications, et des fronts de conflit et de controverse entre porte-parole ; il prend ainsi des formes variables selon les univers professionnels et institutionnels qu'il traverse, ébranle et remanie. Bien entendu, cette dynamique collective est indissociable du travail des représentations moyennant lequel elle s'organise, et qui accompagne les transformations matérielles qui s'ensuivent. Le public fait sa propre expérience à travers une série d'opérations : instituer un collectif, tracer des frontières entre Eux et Nous, lesquelles ont souvent une inscription spatiale, rassembler sous un nom, des images ou des symboles, souvent distribuer des fonctions et des pouvoirs et s'assurer de leur autorité et de leur légitimité. Mettre en scène, en forme, en sens, disait Claude Lefort. Comment donc « imager l'invisible », présentifier la puissance politique ? C'est le Léviathan de Thomas Hobbes qui sert ici de point de passage à cette réflexion. Hobbes occupe une place particulière dans les STS depuis que Steven Shapin et Simon Schaffer (1985/1993) ont mis en regard la science de Hobbes et la politique de Robert Boyle dans les années 1660. Outre cette controverse autour de la pompe à air, devenue un moment mythique de partage de la science et de la politique, Callon et Latour ont, dans « Unscrewing the Big Leviathan » (1981), trouvé chez Hobbes un modèle de connexion des micro-conduites de la multitude des individus et du « macro-acteur » que l'on appelle « la société » : en remplaçant la signature du contrat par les « auteurs » par une « loi générale de traduction », Callon et Latour espéraient se démarquer de la croyance durkheimienne, ou marxienne, dans l'existence de macro-acteurs, tout comme de la fixation des ethnométhodologues et interactionnistes sur le seul niveau micro.

Mais Hobbes sert ici à un autre argument. Le problème majeur du public, dans MTP, c'est celui de son apparition : comment le faire exister aux sens de ses membres ? C'est une vieille question de théorie politique : comment figurer ou représenter la communauté politique – et pour qui ? Par quelles images, quels symboles, quels emblèmes, quelles statues l'incarner ? Léviathan (Hobbes, 1651/1971 : chap. 16) est perçu comme une « personne fictive (*persona ficta*) », une « *feigned or*

artificial person » à laquelle on attribue la représentation des paroles et des actions de son peuple. Cette « personne » est un « équivalent d'acteur » :

[D]e la scène, le mot est passé à tout homme qui donne en représentation ses paroles et ses actions, au tribunal aussi bien qu'au théâtre. [...] Personnifier (*to personate*) est jouer le rôle ou assurer la représentation de soi-même ou d'autrui ; de celui qui joue le rôle d'un autre, on dit qu'il en assume la personnalité (*to beare his person*) ou il agit en son nom. (*Ibid.* : 161-162)⁷

Le souverain représente politiquement ses sujets parce qu'il joue leur rôle et que ceux-ci, qui assistent à sa performance, s'y reconnaissent en miroir et se projettent en lui. Le contrat (*covenant*) – dont on ne connaît pas les modalités, Hobbes ne parle pas d'élection – entre le Léviathan et son Peuple est le suivant :

Par cette institution d'une République, chaque particulier est l'auteur de tout ce que fait le souverain ; en conséquence, celui qui se plaint d'un tort commis par le souverain se plaint de ce dont il est lui-même l'auteur : il ne doit donc accuser de tort commis nul autre que lui-même – non pas même lui-même, car il est impossible de commettre un tort à l'égard de soi-même. (*Ibid.* : 183)

Autrement dit, tout ce que le Souverain décide de faire, une fois la République instaurée et le Peuple uni par la loi civile, hors de l'état de nature, est légitime. Pas de « droit du peuple à l'insurrection » contre ce Souverain, cumulant les attributs de la puissance civile et ecclésiastique. Hobbes essaie ainsi de prévenir le retour de la violence civile et d'une dictature semblable à celle de Cromwell. La peur de l'état de guerre de chacun contre chacun et le désir de paix et sécurité conduisent les individus à abdiquer de leurs droits et pouvoirs entre les mains d'une République qui prend la figure d'un Monarque absolu.

La soumission de tous à la volonté d'un seul homme, ou d'une assemblée, s'appelle union. [...] L'union ainsi faite est appelée cité, ou société civile, et même personne civile; car, comme la volonté de tous est devenue une, elle est devenue par là même une personne. (Hobbes, *De Cive*, 1642: V.6-9)

On est tenté de demander à Latour : pourquoi, lorsqu'il parle de formation et de représentation de collectifs, toujours revenir au *Léviathan* de Hobbes, qui, sans doute, confiait le pouvoir spirituel à un État dont les sujets restaient les auteurs, mais en les dépouillant totalement de leurs libertés, de leurs droits et de leurs pouvoirs ? Pourquoi pas John Locke, pour qui la délégation est un acte de confiance vis-à-vis du pouvoir législatif, « juge compétent pour statuer sur tous les litiges et pour redresser les torts dont viendrait à souffrir un membre quelconque de la république » (*Second traité*, § 89) – lequel ne pourrait en aucun cas s'accaparer le pouvoir du peuple, pas même le représenter ? Pourquoi pas John Stuart Mill, avec son souci de ménager une voix à toutes les opinions, d'inclure des représentants de la majorité comme des minorités, des hommes comme des femmes, sa conviction, que l'on retrouvera chez Dewey, que le meilleur gouvernement est celui qui tire le meilleur parti des qualités de tous les citoyens et celui qui, de surcroît, rendra ceux-ci meilleurs et augmentera leurs aptitudes intellectuelles et morales ? Pourquoi dans un texte sur « rendre les choses publiques », dans une réflexion sur le public et la *res publica*, s'accrocher au *Body Politik* de Hobbes, plutôt que de revenir au Code et au Digeste du *Corpus juris civilis* de Justinien⁸, ou à la formation des catégories de domaine public (avec ses biens inaliénables), de service public et de fonction publique ? Pourquoi ne pas donner un coup de sonde dans la tradition du républicanisme civique, qui a donné ses lettres de noblesse à l'idée républicaine et que John Pocock (1975/1988) voyait courir de Machiavel ou Guicciardini à la *Commonwealth of Oceana* de James Harrington (1656/1995), et, de là, aux révolutions américaine et française ? Pourquoi ne pas relire Jefferson en compagnie de Dewey (1940/1977) ? Et pourquoi ne pas examiner les différentes façons de parler et de figurer la communauté politique de

par le monde, soit, rechercher des analogons de la « *res publica* » qui, par-delà leurs variantes, restent des idées directrices et des idéaux forts quand, en Iran, en Chine ou en Ukraine, des gens se mettent à se battre pour leur liberté ?

Mais si, chez Hobbes, la représentation au sens politique est problématique, le frontispice du Léviathan est une entrée en matière idéale pour parler des dispositifs de représentation, en tant que figuration. Dario Gamboni écrit un très beau texte à ce propos dans MTP, « Composing the Body Politic » (2005). Une communauté, qui n'est pas une personne réelle, doit se donner une représentation pour être vue comme telle (Pitkin, 1969 : 241 *sq.*). Gamboni analyse les différents types d'images qui figurent les communautés : effigies des gouvernants qui en reproduisent les traits (monnaies), allégories qui personnifient la communauté (Marianne), et symboles abstraits (hymnes, armoiries, drapeaux), sans oublier des bâtiments, des monuments, des villes, des paysages... Il rend compte d'une « image multiple obéissant à une double mimesis » dans des portraits composites – Arcimboldo et son portrait de Rudolf II en Vertumne, composé de fleurs, fruits et légumes, ou le Léviathan de Hobbes par Abraham Bosse. Ce dernier compose un paysage de collines, avec une ville au premier plan, un certain nombre de symboles de puissance – château-fort et église, couronne et tiare, canon et foudre, champ de bataille et assemblée d'ecclésiastiques – et, dans la partie supérieure, l'effigie du souverain comme visage de la République personnifiée, le glaive dans la main droite, la crosse dans la main gauche.

Son torse et ses bras sont constitués d'une multitude de petits citoyens, hommes et femmes, qui regardent et convergent vers la tête couronnée, dont le visage, contrairement aux inventions d'Arcimboldo, est individué et regarde droit vers le spectateur. [...] Seule la partie supérieure de la personnification est vue comme s'élevant de derrière l'horizon ; et la position de ses bras et l'ombre projetée suggèrent fortement un mouvement vers l'avant. (Gamboni, 2005 : 164)

Gamboni y voit le moment fort d'engendrement du Léviathan, celui où les sujets se démettent de leurs droits en faveur de leur Souverain pour, dans le même mouvement, former une seule personne collective. « Car c'est l'*unité* du représentant, et non l'*unité* des représentés, qui fait la personne *une*. » (Hobbes, 1651/1971: 166).

On a là un des premiers exemples historiques de fabrication ingénieuse d'une représentation politique. De même que les médiations scientifiques, en premier lieu les équipements du laboratoire, regroupent « tous les appareillages qui font exister la réalité ou qui instaurent un existant », de même *les ingénieries et les technologies de la représentation* instaurent différentes voies de matérialisation, de dramatisation et d'expression de la « volonté générale ». Le catalogue de *Making Things Public* est de ce point de vue une mine⁹. Les positions des participants à l'exposition sont loin d'être à l'unisson, mais elles ont le mérite de montrer la variété de la gamme des thématiques, des formats d'énonciation, des outils techniques et des opérations de médiation-traduction qu'engage l'activité de « rendre public ». Les auteurs de MTP réorientent ainsi le regard vers ce que l'on appellerait aujourd'hui des « infrastructures matérielles ». Leurs catégories de prédilection, empruntées à Foucault ou à Deleuze-Guattari, sont « diagramme », « dispositif » et « agencement ». La question n'est pas vraiment nouvelle. Quand les Chambres en Angleterre, le Congrès aux États-Unis ou le Parlement en France ont été créés, il a bien fallu que les Constituants s'interrogent sur quel type d'assemblée, avec quelles prérogatives, composée de quels membres, élus de quelle manière, qui se réunissent où et quand, selon quels rituels et quelles procédures, avec quel calendrier et quels ordres du jour. Il a fallu trancher sur l'espace à occuper et à organiser, les symboles dont il fallait marquer et parer ce lieu, l'inscription de la séparation des pouvoirs dans cette écologie politique, la place à y accorder à l'auditoire et les règles à y respecter, les modalités d'enregistrement des débats et des décisions – autant de conditions de publicité. On constate, à cette seule énumération, qu'il est difficile de distinguer les ancrages spatiaux et temporels à aménager, les usages et les habitudes à mettre en place, l'imagerie et la

symbolique qui imprègnent l'assemblée de significations nationales et républicaines, la division du travail et le recrutement des agents permanents qui en garantissent la continuité par-delà le renouvellement de ses membres élus, et les activités matérielles, organisationnelles, scripturaires et oratoires à programmer pour que le tout fonctionne. La République est ainsi une affaire de génie politique, au sens d'un art de l'ingénierie qui s'occupe du coffrage, des étalements et des équipements, puis de la maintenance du régime. Ce qui soulève toutes sortes de problèmes de l'ordre d'une éthique publique.

À commencer par le cœur de la vie républicaine que sont les chambres législatives. Ces publics artificiels et miniaturisés sont supposés intervenir sur toutes sortes de problèmes concernant la communauté nationale. Leur rôle officiel est de proposer, d'amender et de voter les lois qui s'imposeront à tous, ainsi que de contrôler l'action du gouvernement, mais il est aussi de choisir les enjeux de débat – de dessiner la carte des *issues* officielles et, dans de nombreux cas, de mener des enquêtes et des auditions publiques. Par ailleurs – ce que ne dit pas Latour, mais qu'il aurait pu accepter –, les chambres législatives sont élues démocratiquement et, tout en sanctionnant une forme de pouvoir oligarchique (d'autant plus évident, initialement, que le vote était masculin et censitaire, et limité par des considérations raciales), elles entérinent le processus de dénaturalisation de la société d'ordres ou de castes, destituent progressivement les privilèges de la naissance et de la richesse et ouvrent un espace à des mobilisations provenant de la classe ouvrière et paysanne, et bientôt des femmes et des minorités. En outre, elles inscrivent la division et le conflit au cœur même de l'État : non seulement l'existence d'une autonomie de « la société » est actée, mais l'État, qui en devient l'expression et l'émanation, qui est supposé tenir compte des intérêts et opinions qui s'y font jour et lui doivent des comptes, devient aussi, en premier lieu, une caisse de résonance et d'enregistrement de la lutte de classes, puis d'un bon nombre de dissensions. Les critiques, dénonciations et revendications qui se forment autour d'objets de dispute trouvent ainsi leur voie et font leur entrée au sein même de

l'État, que ce soit au législatif, mais aussi au judiciaire : c'est ce nouvel ordonnancement institutionnel, juridique et symbolique de l'État, impensable, au passage, dans le modèle de Hobbes, qui, en retour, catalyse la formation de publics. L'enjeu va donc bien au-delà d'une « technologie », si « complexe » soit-elle, de prise de parole et de traitement de l'information, « de rassemblement, de rencontre, de cohabitation, d'agrandissement, de réduction et de focalisation », dont Latour parle dans MTP (2005/2023 : 517).

Reste que l'entreprise d'examiner la matérialité des assemblées politiques, au sens où l'entend Latour, permet de les faire apparaître sous un autre jour. En France, au milieu de la profusion de travaux sur les débats parlementaires ou la composition sociale de la députation, on peut signaler deux recherches, présentes du reste dans MTP, qui ont mis l'accent sur cette matérialité de l'Assemblée nationale.

Delphine Gardey (2015) enquête sur ce qu'elle appelle la « chair du pouvoir », au masculin, ce qui fait de l'Hémicycle un « théâtre de genre ». Elle intègre à sa description une ethnographie des activités du corps de professionnels qui font tourner la boutique : questeurs, huissiers, secrétaires-rédacteurs, bibliothécaires, architectes, assistants de direction et de gestion, maîtres d'hôtel, cuisiniers, contrôleurs, garçons de salle et de vestiaire. Elle a une affection particulière pour les femmes qui s'occupent du maintien de la propreté du lieu et des logements de fonction, comme les lingères en charge du trousseau des fonctionnaires ; et pour les scriptes, sténographes et rédactrices des débats parlementaires, des interventions et des votes (Gardey, 2010). Sans ces « rouleurs », qui transcrivent le matériau « brut » aussi vite que le flux de la parole dite, les « réviseurs » qui restituent humeurs, mouvements et événements, et le chef de service, qui atteste de ce qui est réputé avoir été dit, la République serait privée de publicité et d'une partie de sa mémoire, sédimentée dans les volumes du Journal Officiel. Le dispositif comprenait également, sous la Troisième République, un pneumatique, l'imprimerie du JO et le chemin de fer, pour les journaux de province. L'Assemblée nationale

dépend de ces technologies et des métiers qui les activent. On pourrait rajouter, parmi les 3 000 « collaborateurs parlementaires », le personnel affecté aux commissions parlementaires et aux missions d'information de la Conférence des Présidents, en particulier les « petites mains » qui se chargent de mener les enquêtes ; ou les « attachés » qui s'occupent du secrétariat des députés, rédigent amendements et discours, remplissent parfois un rôle de directeurs de cabinet, et contribuent, dans l'ombre, à la publicité de l'institution. Ou, aujourd'hui, le personnel médiatique de La Chaîne Parlementaire, qui retransmet les débats et travaux des deux assemblées sur la TNT, le câble, le satellite et Internet, et diffuse une série de programmes d'information et de discussion publique. L'enquête de Gardey a ouvert la voie.

Celle de Jean-Philippe Heurtin (1999) part de l'examen des salles occupées par les assemblées parlementaires depuis les États Généraux et des dix-sept projets conçus entre 1789 et celui de Jacques-Pierre Gisors en 1795. La forme actuelle de l'hémicycle est fixée en 1798. Ce sont de nouveaux environnements cognitifs et civiques qui sont créés, articulés par des « architectures morales » ou des « rhétoriques spatiales ». Les agencements de ces salles sont choisis parmi un spectre de possibilités, pour les façons dont ils vont, bien ou mal, conformer le travail des députés ; mais aussi en ce qu'ils donnent à voir, inscrit dans le sensible, un ordonnancement social et politique qui incarne le rôle de la raison dans la délibération et le statut d'égalité entre les représentants. Cet ordre matériel a une valeur symbolique et une portée pédagogique. Heurtin (2005) passe ainsi en revue les discussions de l'époque sur les « effets moraux » attendus de différentes formes architecturales – cercle et hémicycle –, lesquelles opèrent comme des « formes morales » et renvoient à des « grammaires de l'action à l'état solide » (*ibid.* : 764). En allant vite, dans un espace circulaire tout député peut prendre la parole de sa place et, s'adressant au président, place ses collègues dans une position de purs spectateurs et auditeurs, sans point de vue, tandis que lui-même s'extrait de toute dépendance à des intérêts internes ou externes à l'assemblée. Le cercle favorise une *grammaire de la*

discussion publique, où se fait entendre un concert polyphonique d'opinions, dans le respect de conditions d'objectivité et d'impartialité. Dans un espace théâtral, qui prend la forme d'un hémicycle, centré vers la tribune d'où les orateurs viennent se positionner face à leurs collègues, reproduisant un modèle de scène et de salle (avec leurs coulisses), les députés s'adressent, au nom du peuple, à un auditoire captif, non sans effets de manche, et l'appellent à prendre parti. L'hémicycle favorise une *grammaire de l'accusation publique*, où les interventions servent à l'expression des émotions, l'énonciation de faits, le dévoilement de souffrances et la formulation d'accusations – ce qu'Arendt appelait une « politique de la pitié », mais aussi une politique de l'antagonisme. Jusqu'à aujourd'hui, l'écologie de la parole assigne des places d'énonciation et de réception aux orateurs, à leurs pairs, alliés ou opposants, distribués selon leur couleur politique, au Président sur son « perchoir », aux ministres et aux rapporteurs des commissions et au public. Ces « grammaires parlementaires » de l'Hémicycle façonnent donc les modes d'engagement des députés. On pourrait poursuivre : la Salle des pas perdus, où la Garde nationale accueille rituellement le président, la Salle des quatre colonnes, lieu d'interface avec les médias, les salons Pujol ou Delacroix, lieux de réunion des groupes, la bibliothèque ou le salon Euromédia sont autant de micro-milieus qui ont chacun ses qualités spatiales et induisent des qualités morales, soutenant ainsi différents registres de publicité.

Un point mérite ici d'être souligné. *Matérialiser n'est pas substantialiser*. Latour insistera, à la lecture de Lippmann, sur la nécessité de ne pas substantialiser à nouveau le corps politique et d'apprendre à vivre avec des publics fantômes. Gamboni (2005 : 162) donne déjà cette précision historique : « La relation entre la communauté et le "représentant" était d'incarnation symbolique, voire d'union mystique, avant d'évoluer vers une relation de délégation en relation avec l'évolution du rôle du Parlement anglais », pendant la période de la guerre civile (1642-1651), du Protectorat et du Commonwealth (1653-1659). La décapitation, le 30 janvier 1649, du roi Charles Stuart, attaché à ses prérogatives de roi de droit divin, marquera l'aboutissement de

l'opposition du Parlement au « tyran ». Plus de quatre siècles après que ses barons avaient arraché au roi Jean sans Terre la *Magna Carta* (1215), le Parlement avait rédigé la *Petition of Right* (1628) et déclaré illégaux la loi martiale, les impôts qu'il n'avait pas consentis et les emprisonnements sans procès. *Rule of law*, séparation des pouvoirs (roi et Parlement) et garantie des libertés (des individus contre l'arbitraire), outre le vote de la fin de la monarchie « qui menaçait la liberté et la sécurité du peuple » (jusqu'au retour des Stuart en 1660, après l'épisode Cromwell), le Parlement crée les conditions d'émergence d'un espace public (dont il est paradoxalement déjà le produit). Le corps du roi ne se confond plus avec la tête du royaume et avec la personne collective de ses sujets – selon la métaphore du *Corpus Christi*, transférée de l'Église à l'État (Kantorowicz, 1957). « L'Église est le corps du Christ » (*Corinthiens*, 1.12) et le Christ est « la tête du corps de l'Église » (*Colossiens*, 1.18). « Nous, qui sommes plusieurs, nous formons un seul corps en Christ, et nous sommes tous membres les uns des autres. » (*Romains*, 12.5). Latour aurait pu remonter aux débats théologiques sur le lien entre corps réel du Christ, corps sacramentel de l'Eucharistie et corps ecclésial de l'Église (Lubac, 1944 ; et pour les amateurs de controverses, Montclos, 1971). Ce qui se passe avec la décapitation de Charles 1^{er}, puis de Louis XVI, c'est la fin de l'ère théologico-politique (Kantorowicz, 1957). La communauté politique n'est plus ce corps un et indivisible, fusionnant dans la personne du monarque, dont les sujets et les parties seraient les différents membres et organes (on notera la rémanence de ces métaphores organiques, bien plus longtemps dans le temps, pour décrire le « corps civique » dans la République) ; elle est désormais composée d'individus qui s'assemblent et s'associent, et pour qui le rapport au pouvoir représentatif ne reste jamais que d'ordre symbolique (Lefort & Gauchet, 1971) (d'où le jeu de la représentation politique entre représentants et représentés, qui ouvre un espace au public).

On pourrait ici recourir à la distinction par Marie-José Mondzain (1996), qui avait participé à *Iconoclash*, entre les images qui *incorporent* ce qu'elles représentent et l'imposent sans distance à leurs

spectateurs, médusés, et les images qui ne font qu'*incarner* un référent, comme tel irréprésentable, et ménagent un écart du spectateur à ce qu'il voit. Ce n'est pas au même régime de représentation que l'on a affaire dans les deux cas de figure, et la signification n'est pas la même quand on profane des icônes, ou quand on outrage le roi sous l'Ancien Régime, et quand on caricature une figure religieuse ou politique dans un monde sécularisé et laïque. Selon la sémiotique de l'expérience démocratique, la dégradation des traits physiques ou psychologiques d'un personnage puissant fait partie de l'exercice régulier de la critique dans un espace public : c'est un corps symbolique qui est attaqué, renvoyant à l'occupant provisoire d'une fonction désacralisée, au nom d'une liberté d'exprimer ses opinions qui prévaut sur la prétention de certaines institutions religieuses ou politiques à fonder l'ordre moral (Gonzalez & Kaufmann, 2016). On a vu comment ces dernières tentent de revenir en deçà du règne du public et de proférer l'accusation de blasphème, depuis la *fatwa* de mise à mort lancée sur la personne de Salman Rushdie suite à la publication des *Versets sataniques* (1989) jusqu'à l'affaire des caricatures et de l'attentat contre *Charlie Hebdo* (2015). Latour aurait eu là une réponse possible à la visée par *Iconoclash* d'une « archéologie de la haine et du fanatisme » (Latour, 2002c).

Qu'est-il arrivé, qui a fait des images (et par image nous entendons tout signe, œuvre d'art, inscription ou peinture servant de médiation pour accéder à autre chose) l'objet de tant de passion ? Au point que leur destruction, leur effacement, leur dégradation ont pu être considérés comme la pierre de touche ultime du bien-fondé d'une foi, d'une science, d'une perspicacité critique, d'une créativité artistique ? (*Ibid.*)

La vénération des images, leur transformation en idoles et la condamnation des réfractaires reviennent à vouloir *resacraliser des médiations de la vie publique*, au lieu d'accepter l'affranchissement des dispositifs de représentation moderne de leur ancienne matrice théologico-politique (Lefort, 1981/1986). On a, là, une des figures du

« fondamentalisme » que dénonce Latour, ou de l'« absolutisme » contre lequel bataillait Dewey : l'un et l'autre sont hostiles à la restauration d'une théocratie, tout simplement incompatible avec l'existence de publics. La chose publique n'est pas et ne peut pas être la chose de Dieu et de ses clercs.

LA RÉVOLUTION DÉMOCRATIQUE : MÉDIATIONS, CONFLITS ET DISCUSSIONS

L'exposition *Iconoclash*, coorganisée en 2002 avec Peter Weibel au Zentrum für Kunst und Medien (ZKM) de Karlsruhe, avait donc déjà exploré différentes modalités de figuration. Figurer des collectifs pour qu'ils s'assemblent, s'identifient et soient identifiés comme tels, c'est recourir à des médiations et donc aller à l'encontre de l'iconoclasme, ce désir de faire table rase de tous les obstacles pour accéder à la transparence. On a là, sans doute, une espèce d'illusion transcendantale de la démocratie, partagée par les anarchistes, qui rêvent de démocratie directe contre toute forme de détournement de pouvoir, ou par les libéraux, qui croient pouvoir substituer à la médiation de l'État la main invisible du marché. Dans les deux cas, auto-gouvernement libertaire ou autorégulation marchande, on se débarasse du moment du politique (Rosanvallon, 1979). Latour, avec son background de STS, retrouve cette nécessité des médiations, mais en transférant la réflexion sur celles-ci de l'activité scientifique vers l'activité politique : la politique ne peut être transparente, car elle a besoin, comme toutes les activités humaines, de médiations¹⁰. Il renoue avec un train de réflexion en philosophie politique qui critiquait le désir rousseauiste d'une transparence des cœurs et d'une volonté générale qui fusionne sans médiation (Starobinski, 1971), ou l'utopie annoncée d'une société sans classes, où l'homme se réconcilie avec l'homme et avec la nature et où toutes les médiations se dissolvent avec l'avènement du communisme – tous les êtres parlant la même langue, à l'unisson, et n'ayant plus besoin de traducteur ! Plusieurs générations se sont battues contre ce type d'illusion politique et ont dû redécouvrir les vertus de la démocratie, dont le

propre est d'identifier les divisions qui la traversent, de leur donner une forme et de les mettre en scène à travers des conflits. Conflits au sens de Simmel, qui intègrent et différencient, conduisent à une reconnaissance réciproque des parties et sont des sources d'innovation sociale et politique. C'est ainsi que l'on pourrait lire l'intérêt de Latour pour les *issues* – et avant lui, dans la tradition pragmatiste, pour ce que Dewey, Du Bois, Park ou Addams appelaient des problèmes.

Ce n'est donc pas seulement d'une histoire d'assemblage et de désassemblage qu'il s'agit, qui donne parfois l'impression que la *Weltanschauung* des STS est celle d'un mécano géant, avec un Grand Horloger distribué dans des acteurs-réseaux qui se font et se défont à l'infini. Ce n'est pas seulement d'un problème de figuration ou de représentation, non plus, au sens post-moderne d'une procession de simulacres, dont Latour dit se démarquer – qui serait la version extrême d'une ronde des inscriptions dont se serait évaporé tout référent. Le développement de la science moderne, avec sa logique de l'enquête, ses laboratoires instrumentés et ses sociétés scientifiques, sa combinaison d'une expérimentation en laboratoire et d'une *mathesis universalis*, est partie prenante d'une véritable révolution démocratique. Latour insiste sur le Grand Partage de la science et de la politique, la plupart du temps pour le déplorer, mais pour finalement rétablir la « pluralité des modes d'existence ou des gabarits ontologiques » (Daring & Jeanpierre, 2012: 952). On pourrait aussi examiner leurs croisements, la proximité forte entre une science qui a besoin de la protection et du financement de l'État, tout en le tenant à distance, et d'un État qui commence à miser sur la raison d'un monde anticipable, maîtrisable et perfectible, et à s'imaginer lui-même agissant de façon scientifique. Un point semble être commun à cette science et cette politique naissantes: elles mettent en œuvre une nouvelle façon d'exister qu'ont les individus, pour qui la liberté de parole et de pensée est cruciale, qui essaient de décrire et d'expliquer les situations dans des espaces publics, moyennant une discussion ouverte, sans contrainte, entre égaux, usant de faits avérés et refusant l'argument d'autorité. Ce sens de la rationalité, de l'égalité et de la liberté

ne peut naître et croître qu’au cœur de cet ensemble de processus qui, courant sur plusieurs siècles, ont façonné ce que l’on entend par « modernité ». La désincorporation du corps théologico-politique a ainsi signifié la fin de la monarchie de droit divin, qui était scellée par un roi aux deux corps, mi-dieu, mi-humain, médiateur entre la cité terrestre et la Cité de Dieu (Kantorowicz, 1957). Avec cette sécularisation du pouvoir, ainsi ramené sur terre, c’est également l’arrimage des statuts à des états, des corporations, des universités, des communautés conçues comme des hiérarchies organiques qui s’est défait – ce que nous avons appris d’Ernst Troeltsch, de Frederic W. Maitland et d’Otto Gierke. L’effondrement de l’Ancien Régime a engendré la naissance d’une « société civile » qui trouve en elle-même son propre principe, composée d’individus qui font l’expérience de nouvelles façons de se rapporter à des groupes d’appartenance ou de référence, de nommer, de fabriquer et d’organiser des collectifs. Dewey a décrit dans *l’Éthique* (1908 et 1932) la fin du système des guerres seigneuriales et du droit féodal, avec leurs idéaux médiévaux de la chevalerie et de la guerre, de l’allégeance des vassaux à leurs suzerains et de la fidélité aux clans et à leurs chefs ; en contrepoint de cette éthique du combat et de la loyauté, c’est l’idéal de prière qui se perd – un idéal de vie spirituelle, d’ascétisme et d’humilité des clercs, soumis à la hiérarchie de l’Église, néanmoins animés par la prétention de contrôler le monde terrestre. Petit à petit, les « standards et valeurs » de la tradition et de l’autorité vont céder le pas aux progrès de l’égalité et de la liberté, que Dewey examine tant du point de vue de la naissance d’une société civile et politique, des revendications qui s’affirment dans les soulèvements populaires que de leur expression par Milton, Locke, Rousseau ou Jefferson. Puis les révolutions des arts, du commerce et de l’industrie vont rendre possible un formidable développement de l’« intelligence collective » et de la « moralité réflexive » (Dewey, *Éthique*, 1932/2021 : chap. X).

Qui dit société civile dit « émancipation » des individus. On peut en pointer différentes figures : la personne juridique et ses droits subjectifs, bientôt protégée contre les arrestations arbitraires et jouissant

de libertés individuelles ; l'entrepreneur et le travailleur, contractant sur le marché du travail, sur les ruines des corporations médiévales ; le sujet philosophique sur le fondement duquel vont être rebâti des systèmes de pensée ; le citoyen politique, élisant ses représentants – un homme, une voix, au lieu des votes par ordres – et pouvant être élu. Un phénomène, crucial, est celui du désencastrement du marché économique de son cocon de relations sociales, étudié par Karl Polanyi ou Louis Dumont, qui ouvre une carrière infinie à la quête du profit capitaliste et à l'exploitation des « ressources de la nature » – l'affranchissement des individus des servitudes des corporations se payant par de nouvelles formes d'asservissement par le travail. En contrepoint se forme un État, qui jouit encore d'une transcendance relative, mais qui est lié par un pacte à cette société civile qui, s'il est enfreint, accorde à cette dernière un droit de résistance et de rébellion. Cet État, de plus en plus contraint par des règles de droit, part en quête d'un idéal d'administration efficace, tout en étant tenu par l'exigence de rendre des comptes ; il s'arroge néanmoins un certain nombre de pouvoirs de fisc et d'armée, de police et de justice. La révolution démocratique, c'est encore un mouvement de fond qui s'est enclenché depuis le XII^e siècle avec l'affranchissement des villes vis-à-vis des pouvoirs seigneurial et ecclésiastique, et, selon Tocqueville, un mouvement vers une égalisation des conditions, toujours en cours. Libérés de l'emprise de l'Église, différents domaines de savoir se sont progressivement autonomisés. Les sciences se sont débarrassées des anciennes mythologies et cosmologies – en inventant parfois de nouvelles, dont la croyance en un progrès illimité –, tandis que se poursuit un travail de commentaire des Écritures, d'exégèse biblique et d'herméneutique juridique. Tandis que les philosophes s'engageaient dans d'interminables débats sur la raison et la révélation, le doute et la certitude, sur la place de l'expérimentation et des mathématiques, ou sur le lien entre conscience et monde extérieur (cf. Dewey, *Reconstruction, Experience and Nature, Quest of Certainty, Unmodern Philosophy*), les scientifiques inventaient une nouvelle logique de l'enquête – Dewey aimait citer le *Novum Organum* de Bacon (1620/1986) comme point de repère (avec des variations entre

1920 : 28-30 et 97-98, et 1941-1942/2012 : 131 *sq.*). Ils ne se fiaient plus qu'à des corpus de faits et d'hypothèses, discutés et prouvés selon certaines méthodes empiriques et rationnelles au sein de la communauté des savants. En politique, le principe de représentation s'est imposé dans des Parlements nationaux, dont les membres sont désormais choisis par le « Peuple » ou par la « Nation », fictions présentifiées par le mécanisme de l'élection représentative – élection censitaire, d'abord, qui va, au cours des décennies qui suivront, s'élargir au suffrage universel masculin, puis féminin. Une nouvelle façon de lier, d'unifier et de représenter la communauté politique est inventée, laquelle n'est plus constituée d'ordres incorporés à la monarchie, mais de citoyens, individus libres et égaux. Ceux-ci font émerger une République souveraine par un processus de constitution de la volonté générale (avec ses moments d'adunation¹¹ et de régénération, selon la formule de Siéyès, qui conserve la métaphore d'un « grand corps des citoyens »). Enfin le « nouvel individualisme », loin de se réduire au règne du *self-interest*, est indissociable de l'émergence d'un droit. Les individus ne sont pas seulement les atomes du libéralisme économique ou politique : se pose à eux le problème de vivre les uns avec les autres, d'inventer des formules de coexistence, dans un monde où l'histoire n'est pas donnée pour l'éternité et où la société ne se présente plus comme une partie d'un cosmos immobile (Koyré, 1962). De cela témoignent au début du XX^e siècle, à Chicago, les interrogations d'Addams, Dewey, Mead et Tufts pour inventer une nouvelle « éthique sociale ». Le droit de propriété, émancipateur au XVIII^e siècle, est devenu oppressif : il impose une chape de plomb sur les capacités individuelles et collectives (Dewey, 1935/2014). Ce droit, qui va devoir intégrer de nouvelles normes sur l'organisation des syndicats, abolir le travail des enfants et reconnaître des droits à l'éducation ou à la santé, articule les relations que les individus entretiennent les uns avec les autres, incorpore leurs revendications de liberté, de propriété et de sécurité, garantit des droits d'association et de circulation, d'expression et de rassemblement, de discussion et de protestation. Dewey et Tufts, par exemple, tout en mettant en avant le souci de « réalisation de soi » (1908 : 391-398) des individus modernes, ne le dissocient jamais

d'un souci de bien commun. Finalement, la démocratie, la science et le droit se déploient en institutions et en cultures qui transforment les repères de l'expérience individuelle et collective – rappelons que Dewey était prêt, à la fin des années 1930, à remplacer le mot « expérience » par celui de « culture », un autre point de divergence avec des proches de Latour ou Descola : la raison politique, scientifique et juridique modèle la faculté de comprendre et d'évaluer les situations sociales par les individus – et, au-delà, les ouvre à une idée et à un idéal d'humanité.

Ce panorama est ici brossé à grands traits, mais il introduit déjà de nombreux éléments absents de celui dessiné par Latour. Une question serait alors de se demander jusqu'où Latour aurait été en ligne avec cette philosophie de la modernité – avec celle, par exemple, que Dewey synthétise dans le manuscrit perdu et retrouvé *Unmodern Philosophy and Modern Philosophy* (1941-1942/2012), ou avec les idées qu'il développe dans *Individualism, Old and New* (1930), *Liberalism and Social Action* (1935/2014), et nombre d'articles rassemblés en français dans les *Écrits politiques* (2018) ? Nous ne le saurons jamais. Mais il est un point où ils se retrouvent : comment s'assurer que les divisions et les conflits qui se font jour ne tournent pas à la guerre civile ? « Le *demos* est composé de ceux qui partagent le même espace et sont divisés par les mêmes inquiétudes contradictoires », écrit Latour (2005/2023 : 532). On peut aller plus loin encore. Ce qui fait la communauté politique, ce ne sont pas les propriétés communes, les intérêts communs ou les opinions communes, mais l'*entente sur un ensemble de sujets de mésentente*. L'accord des participants à une dispute sur leurs enjeux de désaccord, sur la validité des faits dont l'interprétation les oppose (si discutés soient le répertoire de méthodes ou le registre de questions posées pour y parvenir) et sur la légitimité des arguments de la partie adverse (si tendue soit la confrontation sur les « standards et valeurs » qui les soutiennent), fait qu'ils se reconnaissent néanmoins une *coappartenance à une même communauté politique*. Ils souscrivent aux mêmes lois, qui fixent les règles du jeu de leur coexistence et de leur opposition. Ils ne sont pas dans le déni polémique

des perspectives, des intérêts ou des passions les uns des autres. Ils ne sont pas prêts à faire table rase des institutions publiques, même s'ils s'efforcent de les transformer. Si critiques soient-ils de la façon de « faire des faits », ils se plient au verdict des enquêtes et des expérimentations et ne remettent pas en cause l'épreuve du réel que les sciences nous ménagent. Doit-on rappeler que c'était un point de vue qui allait de soi pour Dewey comme pour Lippmann ? Ce dernier, dans « Intelligence Work » (1922 : chap. XXVI), donne sa version de l'expertise en énumérant Bureau du recensement (Census Bureau), Service de géologie (Geological Survey), département de l'Agriculture ou encore Bureau de l'Enfance (Children's Bureau – émanation du mouvement des femmes) (*ibid.* : 379-380) : les experts produisent des faits, ils ne sont pas au service d'intérêts particuliers, mais bien de l'intérêt public, ils rendent disponibles aux gouvernants des masses de connaissances avérées sur la mortalité infantile, les gisements de pétrole, l'érosion des sols ou les soldes migratoires.

Nicole Loraux (1987) nous a appris comment, dès sa naissance, la démocratie est allée de pair avec la hantise de la guerre civile, ou, comme les Grecs le craignaient, l'état de *stásis* – le déchirement de la communauté politique par la discorde, la rébellion et la sédition. La démocratie, c'est le régime qui reconnaît la division et qui affronte le conflit en son sein ; elle se donne les moyens de contenir celui-ci, de le réguler et le pacifier, moyennant toutes sortes de médiations. Il a fallu inventer des dispositifs d'élection et de discussion, qui permettent de figurer les divisions du monde social, par où se mettent en scène des collectifs de dénonciation ou de revendication, où la pluralité des classes, des langues, des religions gagne une visibilité, et en retour s'organise et se transforme ; il a fallu créer des assemblées parlementaires et des institutions publiques qui prennent en charge ces conflits, où des délégués de groupements d'intérêts et de mouvements d'opinion viennent défendre leur point de vue, sans recourir à la violence, en jouant le jeu des joutes de parole ; il a fallu étouffer la violence potentielle de différences qui n'étaient plus données en nature, encadrées dans des ordres hiérarchiques ou scellées par la

tradition ou la religion, et instituer de nouveaux arrangements de coexistence, avec leurs médiations juridiques et politiques.

Hors du Parlement, ce sont toutes sortes de forums similaires qui vont se mettre en place : conseils œcuméniques des églises prévenant le retour des guerres de religion ; organes de négociation entre délégués syndicaux et représentants du patronat en quête de compromis ; tribunaux administratifs et conseils de prud'hommes ; conférences de présidents d'universités ; espaces de concertation de politiques publiques d'aménagement ou de l'environnement ; et autres réunions internes à certains groupements professionnels, scientifiques, civiques, partisans, pédagogiques, religieux. Latour pointe les rassemblements dans les palais, sous des coupoles et sous des dômes qui se multiplient depuis le XVIII^e siècle, les plus éminents étant ceux des Parlements nationaux. Mais ce type de micro-parlements se généralise : académies scientifiques, conférences des évêques, congrès de partis et de syndicats, forums d'associations et de fondations... On a là un mode de discussion, de coopération et de régulation qui se développe au fur et à mesure que les autorités traditionnelles perdent leur emprise et où la discussion publique, dans des formats divers, devient le mode d'intégration et de légitimation des activités collectives. Telle est la solution qui a été inventée pour conjurer « ces discordes civiles ou plutôt inciviles, qui ne furent plus des séditions, mais de véritables guerres intestines, où tant de sang fut versé et où les passions partisanses se déchaînaient non plus par des dissentiements d'assemblée, ni par toutes sortes d'invectives réciproques, mais désormais par le fer et les armes : guerres sociales, guerres serviles, guerres civiles » (Saint Augustin, 2000, *De Civitate Dei*, III, 23). La discussion est une façon de sublimer la violence et de s'opposer par les mots plutôt que par les coups, de même que l'élection est une façon d'euphémiser les conflits et de les régler par les urnes plutôt qu'au bout du fusil. *Bullets or ballots!*

LE PUBLIC DANS TOUS SES ÉTATS

Reste qu'il y a de nombreuses façons de discuter. Latour est conscient de ce point. Dans un texte écrit au moment de son arrivée à Sciences Po, où il engage la discussion avec ses nouveaux collègues (Latour, 2008b ; et réponse de Favre, 2008), il essaie d'ordonner différentes définitions de la politique, et en parallèle de la science.

La solution que j'ai choisie pour essayer de calibrer nos définitions quelque peu contradictoires consiste non pas à définir d'avance un domaine du politique, mais à qualifier par une succession de termes les étapes successives à travers lesquelles passent les *objets controversés*, les *affaires*, ce que l'anglais nomme des *issues*, dont la multiplicité définit empiriquement les nombreux points de contact entre les questions communes à nos deux disciplines [à savoir les sciences politiques et les *science studies*].

La démarche a pu étonner certains collègues parce qu'elle semblait ne pas rendre justice au continent de recherches empiriques et théoriques sur les problèmes publics ou sur les politiques publiques, mais elle nous livre un palmarès d'auteurs qui comptent à ce moment-là pour Latour et un aperçu sur ce qu'il entend par *dynamique de politisation*, peu de temps après la publication de *Making Things Public*, l'année même de sa préface à Lippmann.

1). Un premier sens du politique, écrit-il, est celui d'« association nouvelle » (2008b : 663), quand un nouvel être scientifique – exoplanète, molécule ou microprocesseur, gène ou neutrino, train à grande vitesse ou fossile d'humain préhistorique – vient bouleverser le monde commun. Mais les conséquences de ces nouvelles associations peuvent être limitées ; très souvent, elles ne créent pas de trouble majeur et passent totalement inaperçues d'un point de vue politique. Beaucoup d'« associations nouvelles » ne suscitent aucun trouble et

n'ont aucune conséquence politique. Difficile, selon nous, d'en faire une phase à part.

2). Les affaires sérieuses commencent avec la formation de publics tels que ceux discutés par Dewey ou Lippmann. C'est le second sens du politique selon Latour : le trouble se généralise et les habitudes, procédures, lois et institutions disponibles échouent à le circonvenir et à le contenir, qu'il s'agisse d'OGM, d'ours des Pyrénées ou de déchets nucléaires. Les discussions se multiplient alors, des conversations de bistrot aux talkshows à la télé ou sur le web, du jeu des critiques et des mobilisations aux explications et justifications des élus et des experts. Pour Dewey, le public va se former et produire ses propres arguments, fondés sur des enquêtes et des expérimentations, en collaboration avec des experts qui acceptent de le rallier ; pour Lippmann, le public va assister au drame de la contestation et des ripostes par des groupes d'intérêt, et choisir la voie qui lui paraîtra la plus pertinente entre les explications des experts et les décisions des politiques.

3). Un troisième sens du politique se pose lorsque les questions sont de l'ordre, nous dit Latour, de la souveraineté. Le lexique change, il est désormais fait « de guerre et de paix, d'ami ou d'ennemi, de domination et de pouvoir », et Carl Schmitt est appelé à la rescousse. Il y a toujours de l'interaction, mais sur le mode de la *Realpolitik* : intérêts contre intérêts, forces contre forces. Qu'il s'agisse de territoire national, de politique énergétique ou de course aux armements, la diplomatie joue de rapports de forces. Il y a un moment où le roi est nu et où l'action politique vire à la puissance de feu. Cela n'exclut pas, avec Dewey ou Lippmann, de plaider et d'agir pour la mise en place d'une Société des Nations et la réalisation d'un minimum de raison internationale. Ce qui n'est pas clair du point de vue de Latour est dans quelle mesure on a là une phase d'exception, un moment-limite, ou une ligne de basse de toute vie publique ? La souveraineté – celle du Prince affranchi des lois (*Princeps legibus solutus*) – est-elle la vérité du politique ? Y a-t-il encore un public possible dans la déflagration de ces rapports de forces ? La définition du public peut-elle intégrer

la logique ami-ennemi ? Si l'on se replonge dans l'histoire du pragmatisme classique, pour Randolph Bourne (1917) le rapport de forces propre à la guerre rend impossible la dynamique d'expérimentation, de discussion et d'apprentissage décrite par le pragmatisme ; la destruction, la haine et la peur prennent la place de l'intelligence collective et créatrice. Pour les femmes pacifistes, autour de Jane Addams (Balch & Hamilton, 1915), la régulation des conflits par un organisme comme les Nations Unies rend malgré tout possible la formation d'un public international ; mais cela requiert de rompre avec le virilisme militariste et de reconnaître une communauté d'intérêts entre nations. Où Latour se situe-t-il quand il parle de « controverses où se joue la souveraineté [...] et en un certain sens une question de vie et de mort » (2008b : 665) ?

4). Le quatrième sens du politique renoue avec la discussion publique, celle de Habermas, sur le mode de l'*Öffentlichkeit*, en vue du consensus le plus rationnel et raisonnable, moyennant un échange d'arguments selon les procédures le plus équitables et ouvertes possibles. La pragmatique communicationnelle reconnaîtra ses limites sur certains débats de valeurs où des camps opposés s'avèrent irréconciliables. Mais sa conception délibérative et participative du public est dialogique. Latour a une lecture curieuse de Habermas, peu en phase avec les apports de *L'Espace public* (1962/1978) ou de *Droit et démocratie* (1992/1997) : les pratiques de sociabilité et de discussion créent des espaces et des réseaux que l'on a pu qualifier de « sphère publique informelle ». Elles s'arrachent à la famille et au marché pour faire émerger des opinions alternatives, ou pour nourrir des débats normatifs, de façon autonome par rapport aux lois et aux institutions étatiques. Cette publicité est perdue par Latour qui recourt à Habermas pour désigner un moment de discussions pré-organisées et pratiquement dévitalisées, entre représentants accrédités, autour d'objets refroidis et suivant des procédures formelles. On a alors affaire à des publics complètement institutionnalisés, dont il n'y a plus de surprise à attendre. La mort a saisi le vif.

Il existe une multitude d'affaires qui sont abordées, chaque jour, par des procédures de ce type, bien qu'elles aient d'abord été politiques aux sens précédents. Des cantons entiers de l'administration, qu'il s'agisse des vaccinations, de la prévention des incendies, de la définition des cartes de zones à risque, de la mise sur le marché des médicaments, de la vente des droits à polluer, et ainsi de suite, obligent par des procédures légitimes à des décisions disputées et discutées. (Latour, 2008b : 666)

5). Ce qui nous mène enfin à la dernière entrée : la gouvernamentalité à la Foucault. C'est celle d'une violence allant de soi, incorporée dans des dispositifs – le traitement des patients psychiatriques et des prisonniers, la médecine obstétricale, la police des gitans et des migrants, la rationalisation du travail, la vaccination de masse, ainsi que les nouvelles formes de gouvernamentalité algorithmique se passent de toute discussion. Cette violence opère dans le silence le plus total, naturalisant des façons de gouverner, de surveiller et de domestiquer les corps et les esprits, qui restent invisibles tant que des critiques statistiques (le « statactivisme »), des études de genre ou des historiens des pratiques ne réveillent les habitudes et les croyances établies. Cette naturalisation peut être inhérente au fonctionnement des dispositifs, à la façon de la dissimulation par un voile idéologique ou de l'exercice d'une violence symbolique ; à côté de ce processus d'invisibilisation et de « silenciation », la naturalisation peut être le produit d'un effort actif de dénégation ou de déguisement, de stratégies organisées de production du doute ou de l'ignorance (Girel, 2017). Notons en passant que cette conception des techniques de gestion des populations, dans l'héritage foucauldien, ne couvre que la face négative des instruments de pouvoir. Elle est très différente de l'instrumentation démocratique que les publics engendrent et que les États incorporent, afin de déterminer, de réguler ou de résoudre des problèmes, pour le bien du public. Les instruments (« *implements, utensils, devices and technologies* ») par lesquels l'intelligence collective s'organise (Dewey, 1927 : LW.2.366), et qui contribuent à la régénération

de l'État démocratique par les publics, ont aussi une face positive qui tend à disparaître du modèle de Latour.

On pourrait raffiner ce modèle d'une dynamique de politisation des *issues* en forme de pyramide, où cinq définitions du politique s'enchaînent (association, émergence du public, combat de souveraineté, discussion procédurale et gestion gouvernementale). Une fois écartées la définition exclusive du politique comme non-scientifique et du scientifique comme non-politique, Latour les combine avec trois vues sur la science : celle, rapidement expédiée, de la science comme pathos de l'objectivité ; celle de la « logistique de la science », de l'infrastructure en machineries, des bases de données, des investissements en capitaux, de l'organisation du travail, des chaînes de démonstration, des équipes de chercheurs, du temps passé pour prouver quelque chose – bref, le creuset matériel de l'activité scientifique ; et enfin, troisième vue sur la science, celle de « l'épreuve devant des porte-parole » : est scientifique un dispositif qui fait parler des phénomènes, moyennant une série d'épreuves qui agencent des instruments, effectuent des mesures, démontrent des hypothèses, fixent le terme de l'expérience. Le chercheur devient un porte-parole. Latour espère ainsi démontrer que les *issues* – à la fois problèmes à affronter, enjeux de conflit et thèmes d'enquête – auxquels nous avons affaire relèvent indissociablement des deux domaines. Sciences politiques et *science studies* ne sont que deux perspectives depuis lesquelles observer les mêmes « objets controversés » qui composent le monde commun. On a en vérité affaire, nous dit-il, à une « politique orientée-objet » ou à une « cosmopolitique » (2008b : 677 ; Stengers, 1996). Celle-ci suit un *parcours fait d'épreuves et d'états successifs du public et de ses problèmes*, depuis sa gestation jusqu'à son institutionnalisation et à l'incorporation de ses acquis à des dispositifs de pouvoir. La figure du public a acquis une place centrale dans la réflexion de Latour au point qu'elle se retrouve au cœur de sa proposition d'hybridation des sciences politiques et des *science studies* à Sciences Po. Le public est ce collectif clivé, débordant par toutes ses conséquences, que même les procédures de discussion institutionnalisées ou les

dispositifs de gouvernementalité (ainsi que de « gouvernement » et de « gouvernance ») ne parviennent pas à fixer. En aucun cas il ne recrée un corps politique, habité par « le démon de l'unité, de la totalité, de la transparence et de l'immédiateté » (Latour, 2005 : 26). Abolir le public en supprimant l'écart de la représentation par des porte-parole et en neutralisant la résistance des faits est impensable. Ce serait croire que l'on peut renverser le cours de la révolution démocratique, disposer à nouveau de certitudes, en finir avec le régime de controverses, et engendrer un monstre totalitaire (Dewey, 1939). Quand Latour se réjouit du caractère fantasmatique du Public, en lieu et place d'un Peuple qui chercherait à acquérir la plénitude d'un corps et à occuper la totalité de l'espace politique, il a un raisonnement analogue à celui qu'il aurait face à une Science qui imaginerait se hisser au statut de Savoir absolu et éliminer en elle toutes les raisons de douter et de se disputer. Une telle science et une telle politique, qui se défieraient des mille et une incertitudes, précautions et tensions qui les travaillent, qui s'abstiendraient de l'investissement en énergie, en temps et en argent que requièrent discussions, enquêtes et expérimentations, qui disqualifieraient les parcours du combattant, avec leurs séries d'épreuves, d'inscriptions, de tests, de remises en cause que traversent les faits et leurs porte-parole, une telle science et une telle politique seraient anti-démocratiques. On peut poursuivre le raisonnement de Latour là où il l'interrompt. Au nom du Consensus et de la Vérité, elles font naître en elles des cliques qui s'affirment les seules autorisées à parler en public, et finissent par réduire au silence, par persécuter et supprimer les voix dissidentes, sinon les corps qui vont avec : à terme, faute d'épreuve, elles abolissent le sens du réel, engendrent une sorte de terreur généralisée et se soldent par des millions de morts – le lyssenkisme en Union soviétique ou en Chine populaire, ou la science raciale dans l'Allemagne nazie. Autre version possible, plus soft que la totalitaire : cette science et cette politique corrodent et corrompent le sens commun. L'idéologie du Progrès, promue par le scientisme des experts et le technocratisme des élus, conduit à des formes de « contre-productivité paradoxale » – la némésis d'Ivan Illich, qui finit par faire basculer le doute vis-à-vis des sciences en

scepticisme et en méfiance, et par faire perdre jusqu'au sens de l'esprit scientifique. Une science qui dévalorise systématiquement les expériences collectives et qui détruit les capacités d'organisation, d'action et de connaissance de sens commun (Stengers, 2020) finit par saper sa propre autorité et ouvre le champ à toutes sortes de néo-obscurantismes, et aux démagogies politiques qui les attisent, les exploitent et en bénéficient.

MACHIAVEL COMME REMÈDE AU MORALISME : UN PRINCE DISTRIBUÉ, MAIS TOUJOURS DÉMOCRATE

La réflexion de Latour sur la division et le conflit entre en résonance avec son « machiavélisme ». Machiavel est celui qui a défait toutes sortes d'illusions politiques, qui a ramené la politique sur terre, et qui, pour donner sa chance à la cité républicaine, a écrit *Le Prince*. C'est aussi celui qui, avec sa théorie des deux humeurs, celle du peuple et celle des grands (*Discours*, I, 4), a pris acte de la division qui « naît de ce que le peuple désire ne pas être commandé ni opprimé par les grands, et que les grands désirent commander et opprimer le peuple : de ces deux appétits différents naît dans les cités l'un ou l'autre de ces trois effets : ou le principat, ou la liberté, ou le chaos » (*Prince*, IX, 2). Mais ce qui intéresse Latour, c'est le « réalisme » de Machiavel. Il en fait l'antidote du moralisme qui prévaut parfois en politique. Ce machiavélisme est aussi la posture de Lippmann en politique : quand il lira *Le Public fantôme*, nous le verrons plus loin, Latour en fera *Le Prince* du XX^e et du XXI^e siècles. « Si la lecture de Machiavel fut dure à ceux qui cherchaient la vertu ailleurs que dans la force, la fortune et l'astuce, celle de Lippmann sera plus douloureuse encore car c'est à l'idée même de représentation, de peuple et de public qu'il vient s'attaquer. » (Latour, 2008a : 6). Son « réalisme sévère » permettrait de « sauver la démocratie des mains des démocrates » (*ibid.* : 6).

On peut aller dans le sens de Latour. Ce « réalisme », Lippmann le revendique très tôt, dès *A Preface to Politics* (1913), où déjà il se réclame

de Machiavel. Sa lecture de ce dernier n'est pas tout à fait en phase avec celle de Latour, en ce que Lippmann condamne la finalité de son action qui était, écrit-il, de sauver le régime autocratique de Lorenzo de Medici. Mais il le rejoint en ce que Machiavel donnait des conseils au lieu de prodiguer des sermons ou de citer les Écritures. Sans doute le Prince doit-il invoquer la justice et la clémence, la loyauté et la piété, mais sans se soucier de bien et de mal. Il ne doit pas hésiter à faire le mal si celui-ci est utile à l'intérêt du gouvernement. Et il ne doit pas entretenir d'illusion inutile sur la nature humaine, « attendu que les hommes sont généralement ingrats, faux, turbulents, d'où il suit qu'il faut les contenir par la peur du châtement » (Machiavel, 1532/1952). La force ou la ruse, la patience ou l'impétuosité, tous les moyens se valent quand il faut gouverner. Il n'y a rien de « diabolique » là-dedans, écrit Lippmann, qui trouve dans cette lecture un remède à la confusion de l'éthique et de la politique qui prévaut en son temps chez les réformateurs sociaux. Avec une grande honnêteté, Machiavel décrit l'art de la politique telle qu'elle est encore pratiquée par les diplomates, les « princes de la finance » ou les chefs de partis (Lippmann, 1913 : 211-212). Et Lippmann prend pour exemples de « défauts d'une méthode politique aujourd'hui décadente » (*ibid.* : 157) un problème, une *issue* qui obsédait les activistes et les politiciens aux États-Unis : les Commissions du vice qui se sont multipliées peu de temps avant la rédaction de son livre. Celle de Chicago, en particulier, la Chicago Vice Commission (1911), a cru, par moralisme puritain, au nom d'un ensemble d'« idoles américaines » « déguisées en idéaux » (*ibid.* : 158), pouvoir décider par décret d'extirper le mal social (*social evil*) par des mesures de répression et de destruction du quartier de la Levee. Cette mesure s'avèrera totalement inefficace, puisque les lupanars, music-halls, saloons et maisons de jeu n'auront fait que se déplacer quelques rues plus loin. C'est ainsi que la prostitution (*white slavery*), écrit Lippmann, ne peut être abolie par une « Proclamation d'Émancipation », tout comme l'abolition de l'esclavage, déclarée en droit en 1865, était loin d'être une affaire réglée en 1913 (Lippmann, 1913 : 155-158).

Latour défend une position semblable dès 1990. Il signale déjà cette espèce de paradoxe, propre à Machiavel, en rupture avec les moralismes politiques.

Le fait est que l'homme qui veut agir vertueusement en toute circonstance connaît nécessairement l'échec parmi tant d'hommes qui ne sont pas vertueux. Dans ces conditions, si un prince veut se maintenir au pouvoir, il doit apprendre à ne pas être vertueux et faire usage ou non de la vertu en fonction des besoins. (Machiavel, 1532/1952: 339)

La piété ostentatoire des dévots républicains dissimule souvent des stratégies non avouables; la duplicité et l'hypocrisie règnent sous les dehors d'un « pharisaïsme moral ». Machiavel a gardé toute sa puissance pour qui veut rompre avec le moralisme religieux et apprendre à faire de la politique « au lieu du réel » (Lefort, 1975) – ce qui place Latour aux côtés de Lippmann, mais l'éloigne passablement de Dewey, on y reviendra. Ce machiavélisme prend une nouvelle dimension, aujourd'hui, en s'accroissant des « machinations des machines », écrit Latour (1990/2006), qui va proposer une extension inattendue à l'interprétation du Florentin. Une des hypothèses-clefs des STS est le dépassement de l'opposition entre société et technologie. Le Prince n'est plus un homme nu qui manierait des outils techniques, il est partie prenante d'un réseau d'inscriptions aux mailles serrées et de leurs traducteurs, commentateurs, promoteurs, et autres médiateurs. « Aux éternelles passions, traîtrises et autres stupidités des hommes et des femmes, il nous faut ajouter l'entêtement, la ruse et la force des électrons, des microbes, des atomes, des calculateurs et des missiles. » (*Ibid.* : 88). La duplicité du Prince est désormais celle d'acteurs-réseaux, fait d'humains, mais aussi d'avions et de bombes, d'ordinateurs, de micros et de caméras, de particules physiques et de micro-processeurs, de codes génétiques et de molécules organiques, d'investissements financiers, de stratégies géopolitiques, d'équipements techniques, de relations publiques et d'intrigues médiatiques. La réussite de la formation et de l'application

d'hypothèses scientifiques dépend de la capacité d'un réseau à se stabiliser, à assurer ses liens et à les étendre (Latour, 1984/1987 : 249) – si le réseau « cède », on se retrouve alors dans le cas de l'échec du projet de métro Aramis (Latour, 1992)¹². Et ainsi en va-t-il pour les politiciens, autrement équipés que du temps de Machiavel. Le machiavélisme n'est plus seulement l'art politique des *combinazione*, des stratagèmes astucieux, des tactiques tortueuses et des alliances rusées de souverains, qui ne bénéficiaient guère à l'époque que du soutien revendiqué de Dieu, et de celui plus terre à terre des forteresses et des armements. Le machiavélisme est aujourd'hui à l'œuvre dans des acteurs-réseaux, d'une tout autre complexité.

Est-il besoin d'abonder dans ce sens en indiquant combien le développement de la plupart des sciences et des technologies est aujourd'hui inextricablement lié à des enjeux économiques et politiques ? Le recours à la force brute comme à la ruse et à la feinte dans les coalitions et les compromis n'est plus le fait d'individus, ni de classes, mais de *conglomérats d'humains et de machines*. Marx avait décrit cela à sa façon en parlant de la composition entre capital mort et capital vivant dans l'industrie capitaliste : le rapport de domination se jouait dans ces complexes de relations entre instruments de production, travailleurs humains et non-humains, dont l'action combinée constitue ce que Marx appelle les « forces productives ». Sinon que les marxistes se sont arrêtés à une vision de la technologie comme expression des rapports sociaux : cette thèse du « déterminisme social » les poussait à rechercher derrière chaque innovation un épisode de lutte de classes ou une visée d'exploitation et de domination. Latour complexifie le lien entre lutte de classes et innovation technique, en multipliant les fronts : les machinations ne jouent plus seulement contre des travailleuses et travailleurs, mais elles visent tout autant des collaborateurs, des compétiteurs et des consommateurs. De même le Prince « machine » (du verbe « machiner »), avec la duplicité de mentir et de dire la vérité, d'augmenter des capacités et de disqualifier, de séduire tout en utilisant et en enchaînant, de manœuvrer, de censurer et de récompenser dans le même mouvement. Les « alliés

non-humains » sont désormais partie prenante de l'établissement de dispositifs de pouvoir, des stratégies et des tactiques de contrôle, de la production d'allégeances par-delà la versatilité des humains, de la mobilisation de ressources et de compétences afin de gagner des guerres ou de dompter des peuples. « Plus on doit faire de transactions sur des fronts élargis, plus on doit coudre ensemble des éléments humains et non-humains et plus les mécanismes deviennent obscurs [...] société et technologie sont deux aspects de la même ingéniosité machiavélique », écrit Latour (1990/2006), qui reprend les formules de l'« ingénierie hétérogène » (Law, 1987) ou du « tissu sans couture (*seamless web*) » (Hughes, 1979) de ces êtres indissociablement sociologiques et technologiques. Les manœuvres relèvent de leur *agency*, de leur capacité à enrôler et à mobiliser, sur différents fronts à la fois, et non plus des décisions de telle ou telle des personnes humaines qui les composent.

On devine déjà les conséquences d'une telle vision des choses pour repenser la politique, pour décrire des arènes où se bousculent de nombreuses lignes d'action, où les processus matériels s'enchaînent et s'enchevêtrent, dégageant de nouvelles scènes d'action, par rebondissement et bifurcation, pour parler le langage de la balistique de Francis Chateauraynaud (2011). Cette prolifération multiplie les occasions de faux-semblant et de double-jeu, de redéfinition des enjeux et de renversement des alliances. Elle réintroduit des jeux complexes de stratégie, à plusieurs bandes, avec toutes sortes de boucles de rétroaction et de projection ou de trains de conséquences imprévisibles (Cefaï, 2016 ; Chateauraynaud, 2022). Et elle rend plus insidieux, incisifs et implacables les phénomènes d'emprise et d'asservissement. On peut, pêle-mêle, évoquer la mise en place de techniques informatiques de calcul, d'administration et de gestion pour l'armée, les bureaucraties ou les entreprises, ou le perfectionnement de la version cryptée du *dark web* par la criminalité organisée ; ou encore la course aux armements le plus létaux, nombreux, rapides, précis, puissants et indétectables possible et toutes les méthodes de contrôle des masses, de surveillance, de fichage et d'espionnage ; on peut penser

à l'invention de toutes sortes de produits à vendre – *pharmaka* aussi bénéfiques que maléfiques –, suscitant des besoins qui n'existaient pas auparavant, souvent de l'ordre du fétichisme ou de l'addiction, ou à la multiplication des services disponibles, aujourd'hui, par des start-up, qui peuplent nos milieux de vie de nouvelles « applications » ; et on n'oubliera pas la fabrication des engrais, insecticides et herbicides, qui ont contribué à la destruction accélérée du vivant, et à présent la biotechnologie des semences, des plantes et des animaux qui finit d'enchaîner producteurs et consommateurs... Au-delà des machines et des objets des STS, ce sont les complicités, désirées ou non, des sciences et des techniques avec les modes de production et de consommation, de gouvernement et d'administration qui engendrent des « milieux technico-scientifico-informationnels », comme les appelait Milton Santos. Cette écologie de nos milieux de vie, avec tous ses bienfaits et ses méfaits, implique de penser autrement la politique, mais aussi de complexifier le modèle du public, que ce soit celui de Dewey ou celui de Lippmann. On pourrait ainsi examiner les conséquences du développement des véhicules électriques que Callon avait étudiés dès 1979, ou de la diffusion en Afrique des kits photovoltaïques qui avait retenu Madeleine Akrich en 1985 sur la constitution de nouvelles *issues* – et des publics afférents, en particulier écologiques !

Latour, sur sa lancée machiavélienne, est tenté d'aller chercher une source d'inspiration chez « le toxique et pourtant indispensable Carl Schmitt » (Latour, 2015b). Sans doute est-ce pour cela qu'il a invité Chantal Mouffe à formuler dans MTP sa conception d'une « démocratie agonistique » (Mouffe, 2005). Mouffe s'attache à rendre justice à la pluralité et la conflictualité des perspectives, à leur irréconciliabilité dans l'horizon d'un consensus rationnel, à l'absence de fondation de l'espace public et au politique comme confrontation antagonique entre projets hégémoniques. De fait, Latour entretient une vision des choses similaire (Gramsci en moins), par exemple dans son livre sur la pasteurisation de la France, qui met en scène la « guerre » entre les nombreux promoteurs et médiateurs d'une politique des microbes (1984/1987). Le « rapport de forces » est souvent mobilisé sous sa plume

comme modalité ultime de règlement du conflit et de décision de gouvernement. Parfois, il semble que ce ne soit qu'un format de description approprié pour rendre compte des relations entre États souverains, mais compatible avec d'autres façons d'analyser le public ; parfois, il semble que cela relève d'une croyance politique beaucoup plus forte de Latour, qui se ménagerait bien une petite place au bout de l'alignement de Machiavel, Lippmann, et Schmitt. Que se passe-t-il si l'on pousse jusqu'au bout sa stratégie de faire sauter les postes de douane entre politique et science, politique et droit, politique et éthique, au nom d'une politique du rapport de forces ? Comment entendre que « le vrai [en politique] ne peut être que le rapport des forces des uns ajusté au rapport des forces des autres, ce qui le rendra durable » (Latour, 2008a : 28) ? Latour est toujours méfiant contre toute hypostase d'une Voix du Peuple ou d'un Esprit du Public : ce tour de passe-passe symbolique ne vaut rien s'il ne va pas de pair avec la mobilisation de forces qui fassent le poids. C'est entendu. Mais alors, du fait que les propositions de la science ou les revendications de l'éthique et du droit, sans puissance d'agir, ne sont que de vains mots, cela signifie-t-il que leurs exigences ne sont, comme le « vrai » en politique, qu'une affaire de rapport de forces ?

On retombe sur la même difficulté éprouvée face à l'abus de métaphores guerrières de *La Vie de laboratoire* (1979) ou de *Microbes : guerre et paix* (1984/1987), qui ont été des livres décisifs en matière d'ethnographie des laboratoires ou de sociologie des controverses, mais où le « vrai » semblait résulter d'un rapport de forces entre bataillons de savants, imposant idées, rassemblant collègues, accumulant budgets, arrachant des lois et des mesures politiques, se ralliant journalistes, gouvernants et législateurs. Mais pourquoi les savants s'acharnent-ils, alors, à valider la fiabilité de leurs données et la solidité de leurs hypothèses ? Par réaction contre l'épistémologie qui niait toute cette dynamique sociopolitique et la tenait hors champ, et en conséquence des choix d'une sémiologie ou d'une rhétorique des inscriptions scientifiques, Latour minorait ce moment de l'épreuve de validation, au risque d'accréditer une espèce de raison du plus fort.

On peut se demander si la même chose ne se produirait pas avec sa politique : ne gagnerait-on pas à décrire plus précisément les façons de faire de la politique ? Il y a mille et une façons de jouer de la violence, de la menace et de l'intimidation, d'y aller au bazooka ou au contraire de faire dans la dentelle, d'user des ressources de la guerre asymétrique pour se faire entendre et reconnaître par plus puissant, ou inversement d'imposer une volonté politique à plus faible que soi et de le réduire au silence. Mais faire de la politique, c'est aussi rendre crédibles promesse et pardon en s'y tenant, faire valoir des sentiments de compassion, de fraternité-sororité et de solidarité vis-à-vis de ses concitoyens, mettre en place des dispositifs de discussion, de consultation ou de participation, rechercher l'arbitrage, l'accommodement et le compromis dans des conflits d'intérêts, redistribuer aux plus démunis et reconnaître des minorités, et dans des cas idéaux, créer les conditions d'une coopération active, qui neutralise les asymétries de richesse, de pouvoir et de statut. La politique, tout au moins dans les démocraties, est mue par des considérations de liberté, de droit ou de justice et des évaluations de ce qu'il est raisonnable de faire ou de ne pas faire. Et jusque dans les relations internationales, elle fait la distinction entre guerres justes et injustes. À propos du droit, si l'on convient qu'il doit être soutenu par la force publique pour être appliqué, et s'il est vrai qu'un procès est un combat, avec un vainqueur et un vaincu, où la puissance de feu pour mobiliser les meilleurs cabinets d'avocats donne le plus de chances de l'emporter, cela signifie-t-il que toutes les questions de légitimité, de légalité et d'effectivité du droit ne sont au bout du compte que des affaires de force ? Que se passerait-il si au lieu de penser la science ou le droit sous les couleurs de la politique et de voir cette politique comme une guerre, on gardait l'idée d'une imbrication réciproque de la science, du droit et de la politique, tout en acceptant que leurs juridictions, leurs modes de faire et leurs enjeux de dispute ne se confondent pas, et que ces disputes peuvent prendre toutes sortes de formes de déploiement et de résolution (Laurent, 2023) ? « L'art des séparations » du libéralisme politique (Walzer, 1984) ne garde-t-il pas une bonne part de ses vertus – un art des séparations que Latour lui-même, par

un retournement extraordinaire, après avoir lutté contre toutes sortes de partages, supposés dérivés d'un Grand Partage initial, semble restaurer, à sa façon, dans l'enquête sur les modes d'existence (2012)?

On peut poser la question autrement. La tension entre être, pouvoir-être et devoir-être, propre à la modernité, a-t-elle perdu sa pertinence et sa fécondité? Cette tension impose d'examiner des « faits » sans y projeter a priori de jugements de valeur, sans les instrumentaliser au service d'une politique, tout en acceptant qu'ils n'ont d'intérêt et de pertinence qu'eu égard à des évaluations (Dewey, 1938/1993 : chap. XXIV ; et 1939/2011). Puis, elle impose de s'interroger, sur le fondement de cet examen scientifique, de discerner ce qui est l'ordre du possible et de l'impossible, du probable et de l'invraisemblable, et, dans le même mouvement, de choisir entre des options d'action en vertu de fins que l'on se donne – fins-en-vue, qui intègrent un sens du bien, du juste, du droit, de la liberté ou de la légitimité, qui amènent à réévaluer le champ des possibles et de réorganiser l'ordre des faits qui servent de moyens. Pourquoi renoncer à cette tension délicate, si bien analysée par Dewey, et vouloir tout rabattre sur le même plan des rapports de forces? Pourquoi ignorer la formation d'idéaux en cours d'action? Comment Latour fait-il coïncider la revendication de droits et la dénonciation de torts avec le combat de forces et de faiblesses? Faut-il inférer de sa lecture de Machiavel, Lippmann et Schmitt que les « valeurs », qui ne cessent de se réimposer à nous au cœur de nos actions, ne sont que des illusions, ou qu'elles ne sont que les produits contingents de moments d'équilibre dans des rapports de forces? Comment éviter que le « polythéisme des valeurs », revendiqué par Nietzsche, n'accouche d'une guerre des dieux, des sciences et des cultures? Comment faire pour intégrer autrement la longue histoire de la stratégie guerrière et politique, de Sun Tzu à Clausewitz à la *Realpolitik* bismarckienne, dans une interrogation sur la vie démocratique? Peut-on penser le politique depuis cette masse de savoirs sur l'intelligence stratégique sans pour autant dissoudre le politique dans ce jeu de forces, mais au contraire reconnaître la nécessaire extériorité du politique, tout comme celle de la science et

du droit, pour qu'un tel champ de forces puisse se déployer? Pas une extériorité absolue, du reste, mais une sorte de *transcendance dans l'immanence*, que le « mode associationniste de pensée » de la sociologie des acteurs-réseaux ne permet pas de penser (Latour *in* Daring & Jeanpierre, 2012: 952). Comment passer de la vision de la guerre à des propositions comme celle de Pignarre et Stengers (2005: 176): « Le pouvoir dans le politique n'est pas simplement rapports de forces ou *pouvoir-sur*, mais construction de liens et *empowerment*, transformation de soi, (re)construction de l'héritage » – toutes questions cruciales pour les pragmatistes? Et comment rendre compte de tous les mouvements sociaux que les chercheurs en STS se sont mis à étudier à partir des années 2000? Ou du dernier Latour, celui qui participe au Collège des Bernardins à une réflexion collective autour du « Laudato Sí » du Pape François (2015a, sur le §49)? Latour identifie « deux innovations majeures » dans l'encyclique papale: « le lien de l'écologie avec l'injustice; la reconnaissance de la puissance d'agir et de pâtir de la terre. » (*Ibid.*). Et il nous invite, lui aussi, à méditer le *Cantique des Créatures*, d'un autre François (d'Assise), et à « écouter tant la clameur de la terre que la clameur des pauvres » (*ibid.*). On peut douter que cette éco-théologie de Gaïa, cette « théologie politique de la nature », se laisse résorber dans de tels rapports de forces. Pas davantage que le « fait brut » du réchauffement climatique ne se laisse ébranler par les épreuves de force des « fausses controverses » financées par des lobbies pseudo-scientifiques.

HANDICAPÉS DE TOUS LES PAYS, UNISSEZ-VOUS !

Machiavélien, Latour l'est jusque dans sa perception des capacités des citoyens. Il appelle Lippmann à la rescousse, dans un texte superbement écrit, la « Préface » au *Public fantôme*. On connaît désormais la critique par Lippmann du citoyen omni-compétent, omniscient et omnipotent: le citoyen ordinaire manque de « l'équipement mental », du temps, du goût, de l'énergie et de l'intérêt pour les affaires publiques. Tandis que les problèmes sont de plus en plus complexes, de moins en moins contrôlables. Ils viennent en grappes,

se surdéterminent les uns les autres et, dès lors qu'une amorce de solution se dessine, en engendrent de nouveaux. Il est vain de croire qu'ils pourront être résolus avec des schémas d'action et d'interprétation simples à élaborer et à appliquer, et il vaut mieux passer la main à des experts qui disposent d'une masse de connaissances, d'outils d'enquête et de précédents d'expérience. Tout au moins, ils limiteront la casse. Dewey pense au contraire que la vie civique inculque et fait fleurir des capacités vertueuses : elle amène les citoyens à multiplier les situations d'information, de délibération et de décision, elle les implique dans des processus de discussion, d'enquête et d'expérimentation, et elle les forme à travers ces épreuves successives, à portée pédagogique. De cet exercice continu d'une citoyenneté en acte, une intelligence collective et une éthique sociale devraient émerger. L'un y croit, l'autre en doute – dans des positions qui sont autant complémentaires qu'opposées. On a voulu organiser une controverse entre eux, mais c'est peut-être à un exercice binoculaire – un œil deweyen, l'autre lippmannien – que l'on devrait se livrer.

Pour Lippmann, en tout cas, qui a dans cette « Préface » les faveurs de Latour, le public est « un aveugle mené par des aveugles » (2008a : 8). Simples citoyens, journalistes, économistes, fonctionnaires, politiciens, tous souffrent de la même difficulté à y voir clair, à identifier où est le point, à démêler l'écheveau des causes et des conséquences, à se retrouver dans le labyrinthe de l'expérience collective. La chose est d'autant plus compliquée du fait qu'au-delà de notre malvoyance et malentendance, nous sommes portés à prendre nos désirs pour des réalités et à ne voir et entendre que ce que nous voulons bien croire. C'est une caractéristique des thèses réalistes, que de pointer la part incompressible d'irrationalité dans les raisonnements et les activités. Latour (& Shabou, 1974) n'avait-il pas commencé, tout jeune, par lancer un pavé dans le marigot d'Abidjan avec un rapport sans concession sur les préjugés raciaux des fonctionnaires, élèves et professeurs abidjanais et des directeurs, cadres, contremaîtres et ouvriers, européens ou africains, dans les entreprises locales? Lippmann (1913 : 227-233), formé par le journalisme d'investigation

à décaper les vernis idéologiques pour faire apparaître l'économie et la politique telle qu'elles se font, et qui, pendant la guerre, avait pu assister de près au perfectionnement de nouvelles techniques de propagande, était mieux placé que quiconque pour pointer les distorsions cognitives de tout un chacun. D'une part, nous sommes tous victimes des inévitables points aveugles et angles morts de nos postes d'observation – Lippmann avait été, sur ce point, exposé à l'enseignement de James (1899) sur notre incurable cécité (*blindness*) aux intérêts et aux passions des autres ; et il avait lu la pensée socialiste qui, de Marx à Veblen, mettait en évidence les divergences d'opinion entre ouvriers, artisans et commerçants, nées des différences de statut et de revenu, de contact et d'opportunité⁴³. D'autre part, notre accès au réel est toujours médiatisé par ce que Lippmann appelle des « stéréotypes » dans *Public Opinion* (1922). Le plus prégnant de ces stéréotypes est l'amour (*cherishment*) du peuple, qui, selon Lippmann, commande à l'expérience de la démocratie depuis Jefferson (qui tendait à confondre le peuple avec les petits fermiers propriétaires de son temps) (*ibid.* : 268). Manipuler les stéréotypes qui médiatisent l'accès du public au réel pour légitimer une politique et mieux faire obéir, c'est ce que Lippmann appelle la « fabrique du consentement ».

Cette idée de stéréotype n'était pas complètement nouvelle sous la plume de Lippmann qui, dès 1913, s'interrogeait sur les systèmes de croyances (*creeds*) en tant qu'ils répondent à des intérêts et des désirs historiques, qu'ils servent des besoins et des pouvoirs, qu'ils suscitent des passions et canalisent des énergies. Lippmann se réfère alors à Georges Sorel. Les mythes sociaux, comme les credo de la Cité de Dieu, du contrat social ou de la main invisible, n'ont pas à être évalués pour leur degré de vérité ou de fausseté. Que la Grève générale soit irréalisable n'est pas le point pertinent pour Sorel. Les mythes doivent être jugés comme des « moyens d'agir dans le présent » (Sorel, 1908 : 167 – Lippmann en parle comme d'instruments). « Plus personne ne peut écarter l'imaginaire (*fantasy*) parce qu'il est incohérent logiquement, absurde en apparence et objectivement faux. » « La démonstration scientifique n'est plus le seul test [de validité] des idées. »

(Lippmann, 1913 : 233). Et Lippmann de citer James, « pour sa défense de ces croyances qui sont au-delà du domaine de la preuve¹⁴ » (*ibid.*); et de mentionner *Au-delà du bien et du mal* de Nietzsche. Pas sûr, cependant, que Lippmann aurait contresigné dans les années 1930 ce qu'il écrivait en 1913 ! La raison publique – avec ses contraintes d'administration de la preuve, de logique des arguments, de respect du droit et de souci de justice – va voir son attrait accru par l'arrivée du Parti national-socialiste au gouvernement en Allemagne, ou par les famines de la collectivisation forcée, les purges staliniennes et les procès de Moscou. Le mythe de la société planifiée, avec ses fantasmes d'unité organique, ses illusions de contrôle total, d'abolition du conflit et de fin de l'histoire, son aspiration à aligner tous les individus derrière les commandements d'un Parti ou d'un Chef, sera fermement condamné dans *The Good Society* (1938). Les mythes, comme les credo et comme les stéréotypes, ont des conséquences pratiques et c'est à cela qu'ils doivent être évalués et jugés : c'est une chose de constater la place de l'imaginaire en politique, la force des passions et des croyances comme moteurs de l'action, c'en est une autre de s'interroger sur ce qui en découle, eu égard à des valeurs et à des fins qui se donnent à l'expérience des acteurs, au cœur des épreuves qu'ils traversent.

Stéréotypes ou mythes : nous y sommes condamnés. Mais ce qui intéresse Latour, au début des années 2000, ce sont les déficiences de notre « appareil cognitif » qui imposent de tempérer les croyances dans les capacités du public. Latour recourt à une métaphore du handicap (2008a. : 10), également présente dans son texte sur la *Dingpolitik* (2005/2023 : 539-541 et 545) – et qui confirme l'appel de Callon dans MTP : « *Disabled Persons of All Countries, Unite!* » Il le fait comme une extension des défaillances et distorsions cognitives qui se font jour dans la définition de situations problématiques. Il reprend ce qui est depuis devenu un mot d'ordre des mouvements de personnes en situation de handicap et qui résulte d'une longue histoire, engagée dans les années 1960, de dé-déviantisation, de dépathologisation et de démedicalisation du handicap. La normalité n'existe pas en soi, nous sommes tous en situation de disability

relative, dans les transactions entre nos corps et entre nos corps et nos milieux de vie. Se dessine un autre profil que celui du citoyen rationnel et vertueux que l'on retrouve dans beaucoup de pensées républicaines. Le postulat de départ est ici à l'opposé: la politique devrait faire place à toutes les incapacités, qu'elles soient qualifiées de physiques, mentales, sociales ou civiques. Ces incapacités débordent de beaucoup les privations, dénégations ou empêchements d'ordinaire recensés de la puissance d'agir, en raison d'«injustices épistémiques». Nous sommes tous des «handicapés», ou, en tout cas, nous vivons tous dans des milieux qui nous mal-ajustent, d'une façon ou d'une autre. Pour cette raison, il nous faut des «prothèses» pour faire des choses ensemble, pour coopérer et communiquer les uns avec les autres et pour projeter à nos entours un monde commun: ce n'est pas seulement une affaire de matérialité des choses, mais aussi de besoin, pour co-agir, de médiateurs qui assurent l'interface entre les corps, d'interprètes qui traduisent d'un registre à un autre, de décodeurs et de connecteurs qui fassent le lien des corps avec les prothèses. D'où les instruments du public et les métiers du public, les uns comme les autres voués, sinon à réparer nos handicaps, en tout cas à restaurer la possibilité d'un monde commun. Par ailleurs, l'argument de Callon (et de Barthe) est qu'en mutualisant leurs disabilities, et, au-delà, en concevant leurs groupes en proie à des problèmes comme s'ils affrontaient un handicap, leurs membres en sortiraient renforcés.

La question des disabilities concerne également le processus effectif de rendre les choses publiques, quand des *matters of concern* émergent et avec eux, des groupes concernés. Ces groupes, quand ils commencent à exprimer leurs inquiétudes, sont semblables à des personnes en situation de handicap. Ils sentent que quelque chose va de travers, mais ils manquent des compétences qui les rendraient capables à la fois de nommer les problèmes qui les préoccupent et de leur concevoir des solutions viables. Ils ont besoin de prothèses socio-cognitives. Mais comme personne n'est à même de leur fournir un tel équipement,

leur situation de faiblesse peut se renverser en position de force s'ils deviennent les meilleurs experts des problèmes avec lesquels ils se débattent. (Callon & Barthe, 2005 : 308)

Le public est comparable aux collectifs de patients affectés par les dystrophies musculaires, accompagnés par les personnes « valides » qui se sentent concernées. Désarmés, privés de moyens de compréhension et d'action, ils gagnent une force collective en se battant sur de multiples fronts : sauver leurs emplois ou obtenir des compensations, explorer la voie des thérapies cellulaires par cellules souches, ménager une place aux maladies rares oubliées par la recherche, instituer de nouveaux régimes de savoirs entre patients, médecins et biologistes, participer à l'évaluation et au contrôle des conséquences des molécules et des prothèses qui équipent leurs corps (Rabeharisoa & Callon, 1999 ; Callon & Barthe, 2005 : 313). Ces personnes n'ont peut-être pas la compétence de spécialistes en médecine, en droit et en politique, mais elles peuvent contribuer à façonner les problèmes dont le public doit se saisir, et elles apprennent en cours de route, en se transformant en cette figure hybride de profanes-experts. Le désarroi du débordement par toutes sortes de conséquences inattendues et indésirables se résout dans de nouveaux efforts de cadrage : les difficultés de l'expérience ordinaire sont mises à contribution et le public, d'une part, trouve des compromis – sur le mode du débat constructif, et pas seulement de l'ajustement d'intérêts (Follett, 1924) – entre protagonistes et, d'autre part, prévient la transformation du processus de résolution des problèmes en source de pouvoir et de profit pour une petite élite. L'union fait la force.

Que nous ayons du mal à marcher d'un même pas, à voir clair et à nous entendre, n'empêche pas que, plus radicalement, nos corps partagent certaines façons d'être au monde : si divers soient nos handicaps, pour que nous puissions composer un monde commun et nous sentir concernés par les mêmes choses, le partage de cette expérience primordiale est crucial. On passe alors du constat de nos handicaps cognitifs à celui d'une *dimension expérientielle du*

politique, qui commence à être explorée par Callon et Rabeharisoa, et qui, dans MTP, l'est par une spécialiste de *disability studies*, de « *crip-epistemology* » et de « *criptechnoscience* ». Mara Mills (2005 : 292) repart de la belle histoire de William James rendant visite à Helen Keller, le 7 mai 1892, à l'Institut Perkins pour les sourds, à Boston, et lui offrant une plume d'autruche : « J'ai pensé que vous aimeriez la plume, elle est douce et légère et caressante. » (*Ibid.*). Et James de lui écrire, des années plus tard, pour la remercier de l'envoi de son livre, *The World I Live In* (1908) et réaffirmer la ressemblance des mondes d'un sourd-muet et d'un valide¹⁵. Loin de James l'idée d'une incommunicabilité entre les mondes : le perspectivisme affirme que nous n'accédons aux situations que depuis notre point de vue, incarné et fini (James, 1899), façonné par des épreuves qui nous sont imposées par notre milieu et la logique des situations qui s'y joue. Nous sommes donc condamnés à des formes d'asymétrie dans la façon dont nous définissons les situations auxquelles nous avons affaire, en fonction de notre point d'entrée. Pour Latour, refusant de rapporter nos perspectives à des « natures », « sociétés » et « cultures », notre part d'engagement dans des réseaux sociotechniques ne conduit pas à une séparation irrémédiable entre les champs d'expérience. Cela est vrai pour les limitations de notre bâti corporel, confortées par celles de notre milieu de vie, tout comme cela est vrai pour les distinctions liées au genre, à la classe et à la « race », explorées par les *standpoint epistemologies*. Il y a des différences de point de vue, qu'il s'agit d'explorer en situation, mais il n'y a aucune différence *de nature*, a priori, entre nos champs d'expérience. Nous vivons potentiellement dans un horizon de sens commun. Encore faut-il le faire advenir ! Mara Mills réintroduit des corps dans le processus d'être aux prises avec des objets et des publics. Elle ressaisit une texture phénoménologique des choses dans des transactions pratico-sensibles, chacun de ces événements de rencontre étant porteur de potentialités d'action de sens commun. À propos des couleurs, Dewey nous dit qu'elles sont « impliquées dans les affaires quotidiennes », « non pas vécues ou étudiées comme des choses isolées, ni comme des qualités d'objets vus isolément, mais expérimentées, pesées et jugées en fonction de leur place dans les arts

ou les métiers [...]. Les couleurs sont des signes de ce qui peut être fait et de comment cela devrait être fait dans une situation inclusive.» (Dewey, 1938 : LW.12.76-7). Ou encore sur l'eau, dans *Experience and Nature* (1925 : LW.16.245), « qui étanche la soif, nettoie le corps et les objets souillés, dans laquelle on nage, qui peut nous noyer, qui soutient les bateaux, qui, sous forme de pluie, favorise la pousse des récoltes, qui dans la vie des communautés contemporaines, fait tourner des machines, comme les locomotives, etc. ». Les éléments et leurs qualités, auxquels nous avons affaire dans la vie quotidienne, ne sont pas un assemblage de qualités sensorielles et motrices ; ils ne se donnent à nous qu'enchevêtrés dans les usages, les jouissances et les plaisirs que l'on peut en avoir – ceux-ci relevant de « cadres de référence de sens commun » (*ibid.*).

C'est une tout autre matérialité qui resurgit ici, distincte de celle des objets techniques de l'ANT et des *issues* de l'*object-oriented democracy*. La matérialité de l'expérience des situations problématiques était court-circuitée par une conception abstraite des dispositifs d'intéressement (Akrich, Callon & Latour, 1988a). Pour le dire dans les termes de Charles S. Peirce, il y manquait de la priméité (épreuves immédiates : sentiments, sensations), et parfois même de la secondéité (contact, rencontre, résistance et réaction des choses). C'est cette matérialité de l'investissement affectif, sensible et moral dans des thèmes d'intérêt et de préoccupation, lié à notre capacité de sentir et de ressentir, et à notre capacité d'agir pour autant que nous pâtissons, souffrons et subissons, que nous invoquions dans des textes comme « Qu'est-ce qu'une arène publique ? » (2002) ou *Les Sens du public* (2003). En passant, nous refusons de réifier cette « sorte d'hyperorganisme aux milliers de têtes, d'yeux et de mains » en un « sujet collectif », « Public, Peuple ou Opinion » ; ou encore de faire exister dans l'ordre des représentations un « sujet collectif », « "support" de l'expérience publique, de l'esprit public, de l'opinion publique ou du jugement public » (Cefaï & Pasquier, 2003 : 14). Ce n'est que par abus de langage que l'on crédite le Public d'un corps et d'une conscience. En parallèle, Francis Chateauraynaud, qui lisait les phénoménologues et

les mettait à l'œuvre dans ses recherches sur l'alerte ou la vigilance, se démarquait des versions de l'intérêt de Callon et de Bourdieu et refusait de réduire les preuves produites dans des dynamiques de problématisation et de publicisation à des « procédés de persuasion ». L'éloquence ne fait pas tout ! Chateauraynaud, dans son texte, écrit en 1996 et retravaillé, dans un sens pragmatiste, en 2004, « L'épreuve du tangible », suivait les conseils de Fernando Gil (à propos de l'évidence dans le contact avec le monde : Gil, 1993) et scrutait de près les moments de « basculement du registre de l'évidence dans celui de la preuve, de l'activité perceptuelle dans l'activité d'évaluation et de jugement, et vice versa » (1996/2004).

La notion de tangibilité suppose un moment phénoménologique. En désignant les modalités de passage du doute vers l'évidence partagée, elle ouvre un continuum entre les capacités perceptuelles en jeu dans le monde sensible et les modes de preuve les plus outillés. Car nos acteurs ont des corps et, s'ils ne croient pas toujours ce qu'ils voient ou ce qu'ils touchent, ils s'efforcent d'ajuster leurs perceptions et leurs représentations via des expériences marquantes fonctionnant comme des gages d'authenticité. Dès lors, on peut aborder la preuve sans la réduire à une négociation d'intérêts ou à un effet d'autorité, à la cohérence d'une représentation du juste ou à une simple attestation en présence : c'est dans le jeu entre représentations collectives et perceptions dans le monde sensible, espaces de calcul et instances de jugement, que les acteurs élaborent les prises communes qui sous-tendent l'accord sur la factualité. (1996/2004 : 169-170)

Les épreuves de vérité, de droit et de justice, tout en prenant place dans des espaces d'équivalences, où des cas sont cas-ifiés (*cases are cased*), mis en série, comparés et analysés, gardent également une racine dans le monde pratico-sensible où des personnes en chair et en os éprouvent, évaluent et élaborent l'*Umwelt* dans laquelle elles sont plongées. L'engagement dans les publics a une dimension d'expérience incarnée, qui doit être décrite dans des épreuves de

civisme ou de citoyenneté et qui donne corps à la *res publica*, dans des transactions concrètes entre organismes, et entre organismes et milieux. Si l'on revient à Mara Mills, elle fait justement le lien avec l'approche transactionnelle de Bentley et Dewey dans *Knowing and the Known* (1949). Les choses – y compris ces complexes matériels que sont les situations problématiques – se donnent à nous dans des transactions de nos corps avec d'autres corps, humains ou non, vivants ou non. La voie est alors ouverte à ce que nous appelons une « écologie de l'expérience », plus riche qu'une épistémologie de nos déficiences cognitives. Cette expérience noue ensemble affectivités, sensibilités, mémoires et projets. « [Elle] a une profondeur, elle a aussi de l'ampleur, et une élasticité infinie. Elle s'étire [par inférences]. » (Dewey, 1925: LW.1.12). Elle crée un champ de potentialités d'enquêtes et d'expérimentations qui transforment et augmentent notre monde.

L'« environnement » n'est pas quelque chose qui entourerait les activités humaines de l'extérieur : c'est leur médium, ou leur milieu, au sens d'un intermédiaire dans l'exécution ou la réalisation des activités humaines, tout en étant le canal par où elles se déplacent et le véhicule par lequel elles se poursuivent. Le rétrécissement du milieu est la source directe de tout appauvrissement inutile de la vie humaine. Le seul sens dans lequel le terme « social » a une valeur honorifique est celui dans lequel le milieu où se déroule la vie humaine est un milieu qui enrichit la vie humaine. (« Common Sense and Science », in Bentley & Dewey, 1949: LW.16.244)

Cet environnement est stratifié. Il inclut les conditions de vie – revenus, éducation, santé – qui commandent à ce qu'Amyarta Sen appelle les « fonctionnements » des individus et à leurs « capacités » – ces possibilités d'expérience et d'action qui leur permettent d'élaborer librement leur projet de vie. Cet environnement renvoie aussi bien aux « arrangements écologiques » au sens d'Erving Goffman, soit l'organisation interactionnelle et institutionnelle des espaces de vie, de travail, d'étude, de transport, de loisir qui crée des inégalités

d'accès, en particulier aux personnes en situation de handicap ; il est de même le lieu de tous les manquements à l'hospitalité auxquels sont confrontés les migrants, et comprend toutes ces situations de maltraitance organisée qui les enferment dans une incompétence stigmatisée – « ils ne veulent pas s'intégrer ! » – et qui en font des problèmes au lieu de valoriser comme une source de richesse le travail à accomplir en commun pour leur faire une place, inventer des coopérations et surmonter les malentendus. La notion de « capacité » que Dewey avait élaborée dès 1891, et qu'il avait déjà conçue depuis sa distribution sur un « organisme » et son « environnement », peut ainsi être recyclée dans une réflexion sur le public : le handicap rend plus forts ! La disability devient source d'*empowerment* ! Le public, armé de ses prothèses, augmente son efficacité, engendre des capacités, fait naître des potentialités de pluralisme et d'inclusion.

LA LECTURE PAR LATOUR DE LIPPMANN : LE FANTÔME DU PUBLIC

Nous n'en sommes pas moins des handicapés civiques et politiques ! Nous pouvons être compétents dans notre propre partie, et totalement inaptes pour traiter des affaires publiques. À moins qu'elles n'aient à voir avec un domaine de spécialisation que nous maîtrisons, elles nous apparaissent comme floues, lointaines, obscures, décourageantes. La seule solution raisonnable serait de ne pas nous en mêler et de nous fier à d'autres spécialistes – tout comme nous nous adressons à un ingénieur pour construire un pont ou à un chirurgien pour une opération du cœur, nous nous fions à des économistes pour faire tourner le Trésor public, à des hauts fonctionnaires pour administrer des agences de l'emploi ou des migrations et à des politiciens pour voter des lois ou gouverner sans trop de tension. Mais tous veulent s'occuper de choses qui ne les regardent pas et pour lesquelles ils n'ont pas de compétence. Le problème, selon le Lippmann de Latour, c'est de s'obstiner à croire qu'il existe un Public et que ce Public est capable de prendre en main les affaires publiques. « Ce qui doit céder, ce qu'il faut abandonner, c'est l'idée même de *Public* [...] Le Public

c'est la maladie infantile de la démocratie. » (Latour, 2008a : 12-13). C'est une croyance propre à la démocratie, qui vient se greffer sur le souci des biens publics de la république, et qui, si on le prend trop au sérieux, peut donner lieu à une politique illibérale qui, de surcroît, interfère « avec la liberté et la productivité des individus » (Lippmann, 1925/2008 : 143). Et Lippmann de réendosser les métaphores usuelles aux États-Unis, en ce début de siècle, de la psychologie des foules. « Il faut remettre le public à sa place [...] pour libérer chacun de nous de ses mugissements et de ses piétinements de troupeau affolé. » (*Ibid.*). Avec son sens de la formule, Latour conclut que « c'est le Public qui est un problème » (2008a : 13).

On peut ici préciser le point de vue de Lippmann, en puisant dans *Public Opinion* (1922 : 197 et 228-229). Il y critique l'opinion publique comme « Super-Âme (*Oversoul*) ». Le « mystère » de l'opinion publique, de la « transmission de la force de l'opinion individuelle à l'action publique » et, avant cela, de la « validation de nos versions privées de la scène politique » reste entier (1922 : 253-254). Selon Lippmann, les auteurs du XVIII^e siècle auraient trouvé la solution au problème d'un *deus ex machina* qui se substitue au monarque, une fois les grands corps du royaume déchus, une fois évanouis « les anges, les démons et les rois » (*ibid.* : 255). Quand les rois de droit divin ont commencé à perdre leurs têtes, c'est la « souveraineté populaire », s'exprimant à travers l'Opinion publique, qui est venue se substituer à la souveraineté du monarque. Mais où trouver cette Opinion publique ? Le problème, pointé par Hobbes, est que des « personnes autocentrées », « jouissant d'une autorité souveraine », entrent dans un perpétuel « état de guerre les unes contre les autres », « continuellement en proie à des jalousies et dans l'état et la posture de gladiateurs, leurs armes pointées et leurs yeux fixés les uns sur les autres » (Lippmann, 1922 : 263 ; et *Leviathan*, chap. XIII). Lippmann trouvait beaucoup de vérité dans cette proposition. Pour la contrer, il a fallu imaginer « un modèle idéalement juste de relations humaines dans lequel chaque personne a des fonctions et des droits bien définis. Si elle remplit consciencieusement le rôle qui lui est attribué, peu importe que ses opinions soient

justes ou fausses. Elle s'acquitte de son devoir, son voisin de même, et tous ces gens dévoués (*dutiful*) forment ensemble un monde harmonieux» (*ibid.* : 264). C'est une heureuse symphonie qui se joue. Pour les plus pessimistes, il faut un chef d'orchestre qui batte la mesure, s'assure que chacun des musiciens suive bien la partition et leur impose un rythme commun – avec plus ou moins de pédagogie ou de coercition ; pour les plus libertaires, une musique divine devrait se faire entendre, spontanément, dans la fusion des improvisations de tous les participants – ceux-ci, comme dans le *free-jazz*, pouvant plus ou moins s'affranchir d'un répertoire de standards, d'une ligne mélodique et d'une grille harmonique communes. Le Public serait de cet acabit, l'Opinion publique le fruit de cette alchimie. Mais Lippmann n'y croit pas. Il rejoint plutôt le camp des « philosophes lassés de ces schémas de droits et de devoirs, [qui] considéraient le conflit comme allant de soi et [qui] essayaient de voir comment leur camp pouvait l'emporter (*how their side might come out on top*) » (*ibid.* : 264).

Lippmann, dans cette ligne, avance alors son modèle du *Public fantôme*. Selon lui, « les publics sont rameutés à la va-vite dans toute leur incompétence foncière, en cas de catastrophe, parce que les institutions ne répondent plus » (Latour, 2008a : 13), et que les experts et gouvernants se sont avérés incapables de résoudre les problèmes dont ils étaient en charge. Les publics, quoique fragiles, sont le dernier recours quand la démocratie est en faillite. Ils n'existent que dans cette fonction de « juge en dernière instance », écrit Latour (*ibid.*), une fois mis de côté tous les bons sentiments. « Il n'y a de politique que le moment décisif où une autorité reprend les choses en main pour franchir l'abîme de l'indécision. C'est la fortune chez Machiavel, c'est la décision chez Schmitt. » (*Ibid.* : 14). Latour combine ainsi les thèses de Lippmann avec une position décisionniste : il tient à mettre en ligne Machiavel, Schmitt et Lippmann – faisant de ce dernier un « Schmitt démocrate ». Examinons plus en détail cette position, très éloignée de celle de Dewey. Ce qui fait l'intérêt public, ce n'est pas tant l'oubli des intérêts privés que leur composition, pas tant leur dénégaration ou leur sublimation que leur compromis. Latour, quand

il parle d'«entremêlement de nos affaires dont les conséquences nous échappent» (*ibid.* : 16), renoue avec Dewey et Lippmann, mais aussi avec une thèse partagée par la plupart des progressistes du début du xx^e siècle. Albion Small écrivait déjà, en 1905, que la sociologie est la *science des associations*. Par celles-ci, nous entrons en relation et exerçons une action réciproque – la *Wechselwirkung* de Simmel – les uns sur les autres. Le fait social, découvert par cette génération, se présente sous la figure de processus d'interdépendance et d'interaction qui ne cessent de s'étendre, de se densifier et de se complexifier, à travers commerce, migration ou information. Dans ce *web of life*, nos affaires sont de plus en plus, et de plus en plus intensément, imbriquées les unes dans les autres : ce processus finit par susciter des tensions pénibles ou engendrer des conséquences indésirables. Avant d'être cognitif ou normatif, le problème est écologique – nous nous retrouvons empêtrés dans des « écosystèmes contradictoires » (Latour, 2008a : 16). Les imbroglios dont parle Latour, ces affaires embrouillées dans lesquelles se débattent les membres du public, ne sont pas seulement des intrigues difficiles à suivre parce que trop touffues, trop inextricables et trop indéchiffrables. Ce sont des contradictions et des paradoxes auxquels nous devons répondre et qui s'imposent à nous parce qu'ils se jouent dans notre milieu de vie. Latour entrevoit ici la voie écologique.

Il y a un élément, par contre, sur lequel Latour s'attarde peu dans ce texte : c'est celui de l'*expérience*. Si les conséquences sont indésirables, c'est parce qu'elles affectent les personnes concernées, qui ont perdu prise sur la situation, qui subissent des dommages dus soit à l'action d'autrui, soit à une décision prise par des gouvernants, soit à l'effet cumulé de processus – mais qui, surtout, en prennent conscience. Les membres du public n'ont pas tous le même degré d'information et de réflexion, mais par l'évaluation et la perception, nous dit Dewey, ils peuvent espérer regagner une emprise sur la situation et passer à l'action. Il y a problème parce qu'il y a *expérience* du problème, et c'est cette expérience qui peut nous donner l'espérance de nous en sortir. Latour dit peu de choses sur cette

dynamique d'expérience qui se met en branle, sinon à travers le jeu des intérêts. Il invoque pluralisme et relativisme, mais réfléchit à partir d'intérêts qui ont l'air fixés à l'avance et « irréconciliables » – toujours la vision d'une compétition ou d'une concurrence sans autre recours que les ajustements d'un *modus vivendi*. Le règlement d'une guerre ne peut se faire que par la capitulation et la domination d'une partie sur l'autre, à moins que la cessation des hostilités ne passe par des pourparlers diplomatiques et la signature d'un armistice. Dans d'autres textes, Latour a pourtant une vision plus dynamique de l'intérêt comme *intéressement*, mais ce n'est pas le cas ici. On peut comparer avec Dewey, ou Follett, pour qui les intérêts ne cessent de se recomposer, se réajuster et se reformuler en cours de confrontation, dans un mouvement de reconnaissance et de transformation réciproques des différents acteurs et de leur milieu par la discussion, la co-enquête et la co-expérimentation. Même si le processus reste imparfait, individus et groupes parviennent à un dépassement mutuel de leurs intérêts initiaux en direction de l'intégration d'un intérêt commun. Inversement, quand Robert E. Park (Park & Burgess, 1921 : chap. X) parlait d'« accommodation », cette figure de l'arrangement était pour lui, justement, celle où les tensions ou les frictions se résolvaient sans problématisation, ni publicisation : là où il y a accommodement, à l'insu, souvent, des parties prenantes, il n'y a pas de public.

On est dans une autre perspective avec *Le Public fantôme*. Latour insiste justement sur le caractère pluriel des passions et des intérêts qui, dit-il, en suivant Lippmann, sont irréconciliables.

Tout dépend des intérêts qui dominent la société, chacun faisant de son mieux pour imposer le système de droits et de devoirs le plus conforme au modèle d'harmonie sociale qui l'arrange. Le système sera le reflet de la répartition effective du pouvoir entre les différents intérêts. Ceux qui trouvent leur compte à [suivre] la règle la défendront ; les autres l'attaqueront. Leurs arguments seront des armes défensives et offensives ; le plus objectif des

appels à la raison ne restera au bout du compte qu'une exhortation à désertier un camp pour en rallier un autre. (Lippmann, 1925/2008: 107)

L'argument est brutal. Les règles et les arguments n'engagent que ceux qui veulent bien y croire, la vérité du jeu est dans le choc des intérêts, et le meilleur argument sera celui du plus fort – ici la force du nombre, pour ou contre. Pas de place pour la raison publique dans cette configuration. On peut comprendre que Latour brandisse la « démocratie agonistique » pour prendre le contrepied des recherches de consensus des délibérativistes – d'autant que l'unanimité, qui était un leitmotiv des tenants de la démocratie participative dans les années 1960, est encore présent dans beaucoup de petits groupes radicaux. S'il s'agit d'indiquer que la démocratie est un régime qui assume division et conflit, sans les espoirs de totalisation ou de réconciliation qu'entretenaient les activistes nourris de Hegel, rien de très nouveau. Mais le recours au choc des intérêts de Lippmann, qui consonne avec celui des rapports de forces, évoqué plus haut, n'est pas sans risque. D'un point de vue descriptif, il écrase la gamme des modes d'engagement dans les situations et des types de confrontation entre acteurs, et il est bien pauvre en regard du jeu des motivations, argumentations et justifications que ceux-ci produisent pour donner du sens à ce qu'ils font, lesquelles se transforment souvent dans l'échange. Il ignore la multiplicité des modes d'engagement des publics et des formes d'expérience publique (Cefaï & Pasquier, 2003 : 48-50). D'un point de vue normatif, la question n'est pas de nier que la force, entre les mains de la puissance publique, soit nécessaire pour faire valoir le droit, ni que le droit exerce une force qui lui est propre, la force du droit, mais il est faux de croire que la force fait le droit. Les *issues* autour de droits, d'obligations et d'interdictions qui garantissent un minimum de justice sociale et de paix civile, quels que soient les antagonismes, les rivalités et les hostilités qu'elles suscitent, ne sont pas dérivables exclusivement de rapports de forces. Il faut mobiliser des forces alternatives et solidifier des intérêts adverses contre les conséquences néfastes de l'agrobusiness, du pouvoir médical et pharmaceutique,

des monopoles des GAFAM ou de la BigTech – tous les pragmatistes classiques auraient été d'accord sur ce point ; mais les dimensions éthiques, civiques et politiques de ces enjeux sociotechniques ne se dissoudront pas dans le conflit d'intérêts, ni dans le rapport de forces.

Reste un dernier point, crucial pour le pragmatisme : le perspectivisme n'est pas un simple relativisme – Latour le dit et le répète à plusieurs reprises. Mais n'y a-t-il pas un risque de reconduire ce relativisme quand on se contente de prendre acte de différences entre les Chinois, les Papous, les Jivaros et nous, au nom d'un nouvel « art d'assembler les dissemblances » (Latour, 2005/2023 : 550) ? Latour met le doigt sur l'absurdité de vouloir exporter à tout prix nos institutions électorales et représentatives – l'aspiration à l'égalité et à la liberté, qui se fait jour de façon quasi-universelle (ce que ne dit pas Latour) doit s'accommoder de façons de composer des biens communs, de faire de la politique et de régler des conflits, différentes de celles qui ont émergé dans les pays « occidentaux ». Ce sur quoi on le suit. De même qu'on le suit quand il nous invite à imaginer de nouveaux formats d'assemblée, ou en tout cas à déborder le parlementarisme au sens strict, ce qui conflue avec la revendication montante de plus de démocratie participative et délibérative, élargie à de nouveaux dispositifs de figuration, d'enquête et d'expérimentation, en vue de pallier les problèmes croissants de traduction politique des *issues* vitales pour les gens. On a envie de rajouter que, tout en tenant compte de la pluralité des points de vue, le perspectivisme n'exclut pas des formes de consensus par recoupement, d'accord des passions et de partage des intérêts auxquelles la vision agonistique des choses ne rend pas forcément justice. Mais qu'est-ce que Latour (*ibid.* : 549) entend, dans MTP, quand il nous demande d'écouter « les djihadistes qui réclament l'extension de l'Umma », et qu'il fait du fondamentalisme la conséquence d'une politique trop étroite, appelant à rediscuter la « politique héritée des conflits entre l'Église et l'État » ? Est-ce qu'il faut entendre que les extrémismes religieux seraient le produit de la séparation du politique et du religieux, et donc de la laïcité ? Latour reste très évasif sur ce point, récurrent dans

plusieurs de ses textes. Le problème en France est-il, par exemple, le préjugé contre l'islam qui empêche les musulmans, dans un certain nombre de municipalités, de pouvoir exercer leur culte, à l'encontre de la loi sur la laïcité? Ou est-il dans la définition même de la laïcité et du partage de l'Église et de l'État? Faudrait-il adopter d'autres dispositifs qui existent dans d'autres pays et qui ne fonctionnent pas trop mal? Ou en finir avec la dédifférenciation du religieux et du politique, ce que Latour a l'air de souhaiter, en tout cas, avant la réintroduction de leur disjonction, actée dans les *Modes d'existence* (2012)? Quelle forme doit prendre la réintroduction de plein droit des religions dans l'espace public? Est-ce qu'un tel vœu n'est pas périlleux quand des versions agressives, anti-pluralistes, de l'évangélisme, de l'islamisme ou de l'hindouisme se développent dans le monde? Qu'en est-il de cette « tyrannie » de la séparation de la religion et de la politique, qui redouble celle de la science et de la politique, et comment Latour compte-t-il nous en débarrasser? Mais si l'on va dans ce sens, comment contrer les créationnistes et autres champions de l'*Intelligent Design* comme Steve Fuller (Stavo-Debauge, 2012; Fages & Saint-Martin, 2014)? Faut-il en finir avec la « Constitution moderne », restaurer tous les droits de la religion dans l'espace public et franchir le pas des post-sécularismes¹⁶? Ces questions se posent, en tout cas, et Latour n'y répond pas clairement. Les pragmatistes de la première heure – Dewey en premier lieu (Stavo-Debauge, Frega & Gonzalez, 2015), mais aussi Addams, Mead ou Follett – étaient au clair : le sentiment religieux et la pratique du culte doivent rester en retrait. Le mythe de la Création, qui a été supplantée par les théories de l'évolution, ne saurait être enseigné dans les écoles et les universités, où seul vaut l'esprit scientifique (sur Dewey : Stavo-Debauge, 2019). Si les porte-parole des groupes religieux sont habilités à prendre la parole sur des problèmes publics, la frontière est insurmontable entre les tenants d'un Social Gospel raisonnable et les fanatiques d'un protestantisme que l'on disait alors « fondamentaliste ». Le public, si impliqués soient en lui des leaders ou des mouvements religieux, ne prospère que sur les ruines du théologico-politique.

Pour Lippmann, les règles qu'une communauté politique se donne finissent toujours par être inappropriées, de même que les institutions échouent à résoudre les problèmes pour lesquels elles ont été créées. Les gouvernants se trouvent pris en défaut, échouent dans leur tâche de conciliation des intérêts et de maintien de l'ordre public ; un tiers-parti émerge qui, se réclamant de l'esprit public, conteste les lois établies et en propose de nouvelles, ou tout au moins met en scène et en argument un mécontentement collectif, avance avec fracas des définitions de situations problématiques.

Ainsi, au lieu de présenter le gouvernement comme une expression de la volonté populaire, il serait plus juste de dire qu'il est constitué d'un ensemble de hauts responsables, les uns élus, les autres désignés, qui gèrent professionnellement et en première instance des problèmes auxquels l'opinion publique n'a accès qu'épisodiquement et en seconde instance. Quand les parties directement concernées n'arrivent pas à trouver un accord, c'est aux officiels d'intervenir. Quand les officiels échouent à leur tour, c'est à l'opinion publique d'intervenir dans les affaires. (Lippmann, 1925/2008 : 88-89)

Le public n'a donc pas pour Lippmann, ni pour Latour, le caractère flamboyant d'un sujet politique, capable de s'emparer du pouvoir pour l'exercer à la place des élites en place, et de substituer une politique de l'enquête et de l'expérimentation à une politique régie par la tradition, par le clientélisme ou par le patronage. Il se limite à des interventions « ponctuelles », « intermittentes » ou « sporadiques » (*ibid.* : 83, 84 et 85) sur certains dossiers, apportant son soutien et donnant son approbation à une faction d'élus, informés par des experts. L'incompétence des publics n'est du reste pas une incapacité absolue : c'est une incapacité de position, sur certains sujets, mais pas sur d'autres. À la différence, cependant, de Latour, Lippmann a une foi qui paraît incommensurable dans la connaissance des experts, alors qu'il a perdu la confiance dans le journalisme qu'il avait encore dans *Liberty and the News* (1919). Ces experts ne conseillent pas les publics,

mais directement les preneurs de décision – hauts fonctionnaires et membres de l'exécutif : une fois sélectionnés leurs gouvernants, lors des échéances électorales, les publics se retirent. Du reste, dans le montage de Lippmann, les experts ne prescrivent même pas vraiment les politiques à suivre : ils « rapportent » des « environnements invisibles » aux gouvernants « d'une façon qui soit neutre par rapport à leurs préjugés et capable de surmonter leur subjectivisme » (1922 : 395-396). Expertise et politique publique doivent être strictement séparées, selon Lippmann, pour développer une politique de l'intelligence, et non du préjugé.

Loin d'être le vecteur de la raison publique, le public est traité comme une force d'appoint, épisodique, informée tant bien que mal, guère à même d'apprécier les circonstances ou de juger des causes et des effets, se fiant à des impressions lacunaires ou se laissant porter par ses émotions, ses mythes et ses illusions. Le public n'est pas là pour lancer des croisades morales ou énoncer le vrai, le bon et le juste. Il est plutôt un suiveur, il navigue à vue, s'alignant derrière l'une ou l'autre partie, sans être capable d'y voir clair par lui-même, mais contribuant néanmoins à apaiser la crise. L'opinion publique n'a donc rien de rationnel en elle-même : il n'y a pas chez Lippmann de tribunal de l'opinion publique où celle-ci serait érigée en juge, d'assemblée où elle se transformerait en législateur, pas plus que de « gouvernement populaire » dont elle prendrait les commandes. Le « public », si l'on réussissait à le présentifier, ne serait le plus apte ni à exercer la justice, ni à gouverner, ni à légiférer. Pire, le « pouvoir du peuple », laissé à lui-même, risquerait de se renverser en tyrannie. Il faut se départir, commente Latour, du fantasme de l'Un Public (Latour, 2008a : 20) ou du « fantôme de l'identité » (*ibid.* : 36 et 39), et renoncer au désir de totalisation des publics dans une forme unitaire, organique et totalisatrice, celle qu'en « pleine Grande Société », « les réactionnaires, les socialistes et les fascistes » (*ibid.* : 36) essayaient de réactualiser. On peut le suivre sur ce point. Il faut le truchement d'un parlement honnête et d'un gouvernement éclairé, le jeu des élections à intervalles réguliers et le renouvellement des élites dirigeantes, le fonctionnement d'une

administration compétente et rationnelle, la vigueur d'une police et d'une justice qui fassent respecter les lois, pour que l'apparition des publics ne vienne pas à l'oppression d'un Peuple. « Une fois encadrée par des institutions favorables, dans un contexte gouvernemental sain et convenablement éduquée, cette force peut se mettre au service de ceux qui incarnent la loi, et se mobiliser contre toute revendication arbitraire. » (*Ibid.* : 86-87). Mais la volonté générale ne doit rester qu'une fiction, quelles que soient les techniques de sa représentation.

Dans les faits, le public se conjugue au pluriel. Le problème reste de savoir de quelles capacités d'action le créditer, quel statut lui accorder dans la machinerie institutionnelle, et quel pouvoir effectif lui donner, en contrepoint des autres pouvoirs. Pour Latour, dans sa préface à Lippmann, chacun de ces publics, quoiqu'attaché à la résolution d'un problème, s'efface, le moment voulu, derrière l'intervention des experts, qui eux-mêmes conseillent et orientent les gouvernants. Lippmann et Dewey peuvent s'entendre sur le fait que le public est composé de « ces personnes qui sont intéressées par une affaire et qui peuvent avoir un effet sur elle, soit en soutenant les acteurs qui l'ont en charge, soit en s'opposant à eux » (Lippmann, 1925/2008 : 93 ; trad. modifiée), mais leur accord se limite à cette dimension minimale de l'« être-affecté » des publics par des problèmes, qui se prolonge en « souffrir de » et en « réagir à ». Lippmann ne croit pas que des controverses entre ces spectateurs, d'un tout autre ordre que les délibérations entre acteurs qui savent ce qu'ils font, puisse naître quelque chose comme un intérêt public. L'opinion publique « n'est ni la voix de Dieu ni celle de la société, mais celle des spectateurs intéressés par l'action » (*ibid.* : 168-169). Elle n'a pas de « pouvoirs panthéistes », pas plus que de « desseins universels » (*ibid.* : 169). Selon Lippmann, aucun citoyen ne considère jamais le « processus gouvernemental » dans son ensemble, pas plus qu'il n'a d'avis pertinent sur la plupart des objets de dispute. Le mieux que l'on puisse espérer, c'est que le public parvienne à détecter et à identifier des signaux, dans un environnement complexe, qui lui indiquent derrière quels acteurs se regrouper et s'aligner. Les membres du public peuvent s'échauffer, défendre

de nobles idées, croire en la sainte justice : ce n'est pas à eux d'imposer un « code moral » ou une « théorie politique ». Ils doivent passer la main aux spécialistes. C'est à ceux-ci qu'incombe la charge de trouver un « consentement mutuel entre les parties intéressées » ou un « accord direct entre les parties, une fois celles-ci débarrassées des partisans » (*ibid.* : 89). Le conflit d'intérêts peut atteindre un compromis à condition de se libérer des interférences du public. Le public a commencé sa courte carrière comme spectateur et il retourne à sa place de spectateur ou d'*outsider*, laissant aux *insiders* le soin de définir les problèmes, d'en déterminer les causes (experts), de concevoir des solutions, de choisir entre elles et de les mettre à exécution (élus et fonctionnaires).

MATÉRIALITÉS À CHICAGO : PETIT DÉTOUR PAR UNE ÉCOLOGIE DES MONDES SOCIAUX

La théorie de l'acteur-réseau a été capitale pour remettre les « objets sociotechniques » au cœur de la description. Callon (2003) constatait, dans un commentaire d'Andrew Barry (2003), que « des laboratoires de recherche sortent en effet des êtres nouveaux, nombreux et inattendus (lasers, gènes, protéines, macromolécules, téléphones mobiles, véhicules hybrides, médicaments, ordinateurs), qui viennent se mêler à nous, pour le meilleur et pour le pire », sans aucun débat préalable, et souvent sans aucune évaluation postérieure. C'est cela qui a rendu problématique la disjonction de principe entre la science qui s'occupe des faits, et la société qui s'occupe des valeurs. La « prolifération des hybrides » a entravé le grand partage par les « instances de purification » entre science et politique, pour parler comme Latour (1994/2018 : 52). Le tournant politique des STS a effectivement conduit à ouvrir un continent de questions et à prendre en compte tous les problèmes, enjeux de protestation et sources de conflit, liés à des « objets » technoscientifiques. Il a permis également de relire l'histoire des connexions entre science, développement du capitalisme et formation de la démocratie pour montrer à quel point les dossiers étaient intriqués et souvent indémêlables (Pestre *et al.*,

2015), loin d'une version idyllique où démocratie rimerait facilement avec science et marché ! Et les enquêtes des STS ont été en première ligne pour rendre compte de la montée en puissance des risques techniques, sanitaires et environnementaux.

En contrepoint de cet apport, on voudrait ici faire un petit détour par Chicago, mais aussi Boston et New York à l'ère progressiste, pour raconter comment une autre incursion dans l'histoire du pragmatisme permet de rencontrer des questions similaires, articulées différemment. La *Dingpolitik* n'est peut-être pas si nouvelle que cela – en tout cas, elle a un précédent avec une écologie humaine, qui se déplace vers des environnements matériels, en tant qu'ils coopèrent avec des agents vivants et humains, et qui se centre sur des problèmes identifiés, déterminés et traités collectivement par des publics. Latour ou Marres ont esquissé un pas dans cette direction, en réveillant la confrontation entre Lippmann et Dewey dans les années 1920, ou en se réclamant d'une politique des *issues*. Ils ont aperçu le lien avec le pragmatisme, mais faute d'enquêter sur les expériences de référence de ces auteurs, et d'en élargir le cercle à Du Bois, Addams, Mead, Follett, Park ou Merriam, ils n'ont pas bien compris ce qui se jouait à l'ère progressiste. Cette plongée dans l'Amérique du début du XX^e siècle permet d'apercevoir une autre généalogie du pragmatisme et donne un peu plus de chair à cette notion d'*issue*. Une première histoire pertinente, par exemple, est celle d'Alice Hamilton. Elle vivait à Hull House, où elle côtoyait Jane Addams, Julia Lathrop ou Florence Kelley. C'est là qu'elle a mené des enquêtes écologiques sur les causes de la typhoïde, du choléra ou de la tuberculose à Chicago, montrant le lien fort et nécessaire entre épidémiologie et études sur la distribution de la pauvreté, l'insalubrité ou la promiscuité dans les logements collectifs (*tenements*). La transmission de la typhoïde est ainsi liée au mauvais état des plomberies dans les résidences et au traitement déficient des eaux usées, ainsi qu'à des vecteurs comme la contamination des aliments, le manque d'hygiène ou l'infection par les mouches. L'une des finalités de l'enquête sur les logements menée par les réformateurs sociaux était ainsi de produire

de nouveaux standards techniques de construction (aération, lumière, ignifugation, etc.), et de mettre en évidence que, couplé à une certaine organisation sociale, ce milieu de vie se transforme en foyer de maladie et de délinquance. Médecine, sociologie, technologie de construction et politique de la ville se voyaient ainsi mis à contribution. Hamilton allait être par ailleurs l'une des premières à démontrer le lien entre certains « métiers dangereux », en particulier en milieu industriel, l'exposition à toutes sortes d'agents toxiques, comme le plomb ou le phosphore, et le développement de maladies professionnelles. Déjà, elle sortait des cabinets médicaux et des départements d'hôpital pour aller enquêter en plein air, découvrir la présence et la combinaison de différents facteurs en site naturel, relier ces facteurs potentiels avec des façons de faire ou de vivre qui les actualisent, et appeler à des alternatives économiques et sociales, bien au-delà de la sphère médicale. Hamilton était une pionnière du déconfinement et partie prenante de cette politique de l'enquête et de l'expérimentation que les membres des *settlements*, des fondations et des mouvements sociaux des années 1890-1920 pratiquaient déjà (Cefai, 2020 et 2021).

Mead était étudiant à Ann Arbor, Michigan, à la même époque que Charles H. Cooley. La thèse de ce dernier, *Theory of Transportation* (1894), peut être tenue pour fondatrice des recherches en sciences sociales sur les réseaux de transport et de communication, en tant que vecteur d'organisation et de coordination des forces sociales, canal de circulation des personnes et des marchandises, des informations et des innovations, et organe de différenciation et d'interdépendance fonctionnelle entre les différentes parties du monde social. Cooley inaugurerait un registre d'enquête écologique – il ne l'appelait pas encore comme ça – que les travaux de Robert E. Park à Chicago, de son collègue Ernest W. Burgess et de son étudiant Roderick D. McKenzie (1925), allaient déployer, dans les études sur la ville, sur les relations raciales ou sur la presse et l'opinion. La configuration de l'expérience urbaine ou de l'opinion publique est indissociable de leurs médiations techniques, et indissociablement économiques, géographiques, politiques, etc. L'invention de l'automobile et la fabrique fordiste de

véhicules maniables, à un prix accessible, couplées à la mise en place de réseaux d’approvisionnement de stations-service et à l’extension par la municipalité de nouveaux boulevards, ont complètement remanié la ville et créé de nouveaux pôles urbains en périphérie. Ces différents processus ont engendré les nouveaux profils d’*homo suburbanus*. Ils ont fait naître le problème nouveau, alors, de la mobilité urbaine en raison de l’accroissement et de l’intensification du flux quotidien de navetteurs, de même qu’ils ont favorisé le développement des chaînes de supermarchés et des boîtes de nuit accessibles en automobile ou en tramway. Et ainsi de suite. On pourrait montrer, en parallèle, la transformation des environnements informationnels dans les années 1920 à l’épreuve du développement des techniques de production et de diffusion médiatique, et, corrélativement, de la composition sociale ou ethnique de leurs publics – un thème de prédilection de Park.

Cette écologie humaine, urbaine, informationnelle et politique, n’est-elle pas déjà une *Dingpolitik*? L’histoire de l’écologie humaine, imprégnée de philosophie pragmatiste, en sciences sociales anticipe ainsi sur la place des « infrastructures » de communication et de transport dans la fabrique de la ville ou dans la formation des publics. Déjà, elles étaient encadrées dans le monde social, et leur analyse ne pouvait se faire seulement en termes techniques ou scientifiques; en même temps, elles avaient un pouvoir de configuration qui leur était propre et qui interdisait d’en faire le simple produit d’un déterminisme social. Ce thème central de l’écologie humaine est du reste oublié aujourd’hui par les *infrastructure studies*. La question du « décalage culturel (*cultural lag*) » entre innovations techniques et usages communs était par ailleurs au cœur des préoccupations de William F. Ogburn (1922: 200): le rythme des apprentissages collectifs et de la transformation des usages et des mœurs, des habitudes et des croyances, ainsi que des institutions sociales, comme la famille, l’école ou l’église, est plus lent que celui de l’invention d’une « culture matérielle », qui est « constituée de maisons, d’usines, de machines, de matières premières, de produits manufacturés, de

denrées alimentaires et autres objets» (*ibid.* : 202). Quand Marres découvre que Dewey et Lippmann liaient politique et technologie et qu'ils reprenaient l'idée de Grande Société à Graham Wallas (1914), elle touche du doigt les débats alors intenses, en Angleterre et aux États-Unis, sur les processus de mécanisation du monde et sur la mondialisation des processus économiques ou migratoires. Dewey, en particulier, ne dissociait jamais le projet de « reconstruction » de la vie communautaire d'une interrogation sur les changements dans la « culture matérielle » (1927/2010 : LW.2.263/127). La nature et l'extension des conséquences sur les formes de coopération et de communication sont directement liées aux technologies politiques de l'information et de l'éducation, de l'urbanisation et de l'industrialisation. Dewey va jusqu'à écrire que « les outils et les instruments déterminent les professions, et celles-ci déterminent les conséquences des activités associées. Ce faisant, elles instituent des publics avec des intérêts différents, qui requièrent différents types de comportement politique pour les prendre en charge. » (*Ibid.*).

De même, l'idée d'intelligence « collective » et « organisée », devenue un poncif à l'heure des enquêtes collaboratives, de Wikipedia au Nutriscore, a une longue histoire pragmatiste. Dewey l'aborde dans *Le Public et ses problèmes* (1927/2010), quand il parle de l'« intelligence incorporée (*embodied*) » (*ibid.* : LW.2.366), impliquant des équipements (*instrumentalities*) d'enquête et d'expérimentation, comme autant d'outils à rendre disponibles (*tools at hand*) pour que les citoyens agissent avec jugement (de façon rationnelle et raisonnable). Le public, loin de se réduire à un jeu d'interactions de personne à personne, et pour pouvoir poser les bases d'un environnement institutionnel, dispose d'un squelette technoscientifique. Ce n'est pas pour rien que le pragmatisme s'est longtemps pensé comme un instrumentalisme – bien longtemps avant que l'on ne parle de technologies de la participation démocratique ou d'instruments de l'action publique. La notion d'intelligence collective est centrale dès 1897 dans les « Ethical Principles Underlying Education ». L'idée d'intelligence sociale (Henry George), grégaire (Charles S. Peirce) ou collective

(William Wallace) circulait déjà dès les années 1880. Et Dewey reconnaissait volontiers qu'il devait beaucoup à l'écologie de l'expérience sociale de Mead (Cefaï, 2015). En 1917, sortait le livre collectif intitulé *Creative Intelligence* (Dewey et al.), qui serait une référence importante pour les étudiants de New York et de Chicago des années 1920, tandis qu'à Boston, dans l'écotopie intellectuelle de Harvard, disjoint de ceux de Chicago et de New York, Mary P. Follett (1924) développait une conception alternative de l'« expérience créatrice ». Dewey (1897/1975 : EW.5.75) liait l'exercice d'une « intelligence sociale », la formation d'« intérêts sociaux » et le déploiement d'un « pouvoir social ». On pourrait lui trouver des précédents chez les anarchistes quand Proudhon critiquait l'appropriation et l'exploitation indues de la force coopérative des ouvriers (qui comprend l'intelligence collective à l'œuvre dans toute activité collective) et, partant, réclamait que ses bénéfices reviennent à tous ceux qui y concourent. Bien avant de devenir le credo du capitalisme cognitif, c'est un argument qui traversera l'histoire de l'anarchisme : on le trouve chez Bakounine, Reclus ou Kropotkine, mais également chez Marx. L'associationnisme et le coopérativisme sont des traits cruciaux du mouvement progressiste et ils ont été défendus en philosophie par Dewey ou Addams, Mead ou Follett. Ce sont des perspectives très concrètes, qui réclament beaucoup de sens pratique pour qu'émerge une démocratie urbaine ou industrielle. Elles sont connectées avec une conception expérimentale de la connaissance et de l'action (Cefaï, 2020) laquelle implique des hypothèses, mais aussi des contextes matériels, des instruments d'enquête et les compétences qui vont avec. Il suffit de lire les textes qui ont accompagné la création et le développement de la Laboratory School, à partir de 1896, pour comprendre à quel point le pragmatisme à l'école était centré sur l'organisation des environnements de travail et de jeu et le maniement d'outils pédagogiques.

Si l'on saute quelques décennies, le problème des objets n'était du reste pas l'exclusivité du CSI et l'esprit de Chicago s'est perpétué. Latour était aux premières loges du croisement entre ethnométhodologie et STS à la fin des années 1970, avec les recherches menées

avec Steve Woolgar sur le laboratoire (1979). On pourrait, en parallèle, évoquer l'enquête ethnométhodologique sur le pulsar de Garfinkel, Lynch et Livingston (1981). Mais en ligne droite de l'héritage de Chicago, l'équipe d'Anselm Strauss allait dans le même sens. Strauss était l'auteur d'un recueil de textes de Mead dans les années 1950 et un grand admirateur de Dewey, sur qui il organisait des séminaires avec ses étudiants à UCSF. Très tôt, son équipe croise des enquêtes sur les trajectoires d'équipements techniques, sur les carrières de malades chroniques, sur les arcs de travail des différentes catégories professionnelles, sur les modes de négociation entre différents départements de l'hôpital, sur les contextes d'interaction entre patients, médecins et infirmières et familles (Strauss *et al.*, 1985). Strauss est crucial dans cette histoire parce qu'avec ses étudiants Elihu Gerson, Shizuko Fagerhaugh, Barbara Sucek, Carolyn Wiener, Adele Clarke, Joan Hideko Fujimura, Susan Leigh Star, ils ont développé une sociologie du travail, des sciences et des organisations qui recourt au pragmatisme de Dewey et de Mead, de Park et de Thomas. Ils posent la question des mondes sociaux aux environs du travail technique, montrent comment la science est impliquée dans le traitement des problèmes de l'alcoolisme ou du sida, s'intéressent très tôt aux controverses en biologie moléculaire dans la recherche sur le cancer (Fujimura, 1988) ou sur la reproduction (Clarke, 1998). Ces multiples controverses donnent naissance à des *policy arenas* dans lesquelles les interventions des scientifiques, de leurs laboratoires, budgets, médias, sont prépondérantes, en transactions avec de nombreux autres acteurs, engendrant de nouveaux segments professionnels et institutionnels (Strauss, 1993). Certains éléments de cette écologie (Star & Griesemer, 1989) sont repris par les STS, dont Star et Fujimura sont des chercheuses éminentes, sans que leur lien à l'héritage de Chicago ne soit toujours identifié. Il y a là un échange (assez unilatéral, à vrai dire – voir Fujimura, Star & Gerson, 1987) qui s'est fait entre une sociologie interactionniste et pragmatiste et les questionnements sur les inscriptions de la science des STS. La catégorie d'arène publique (Cefaï, 2016) en hérite en partie, sinon qu'elle a réincorporé toute l'histoire de la sociologie des professions et des organisations, élaborée

par E. C. Hughes, qu'elle a renoué avec la conception deweyenne du public, qui s'était perdue en cours de route, qu'elle a exploré toute l'histoire des problèmes publics, dégradés en « problèmes sociaux », aux États-Unis depuis le début du XX^e siècle, et surtout qu'elle réinjecte dans l'analyse des hypothèses héritées de l'écologie humaine, de la politique progressiste et de la philosophie pragmatiste. Une espèce cousine de *Dingpolitik*.

CHOSSES EN TOUT GENRE : MATTERS OF FACT, MATTERS OF CONCERN

Latour, dans la foulée de Dewey et de Lippmann, aurait pu explorer cette tradition écologique et pragmatiste, mais il est parti dans une autre direction : des « objets », au sens des STS, il a dérivé vers les « choses », empruntant à la généalogie heideggerienne de la chose dans la conférence de 1949 intitulée *Das Ding*¹⁷. Le détour est important, parce que Latour y est souvent revenu, à l'oral. La chose qui « tient en soi » (*Selbststand* par opposition au *Gegenstand* de l'objet) « ne s'appartient à elle-même ». Elle « chosifie le monde (*das Ding Dingt Welt*) » ; elle « rassemble », et, rassemblante, « elle retient la terre et le ciel, les divins et les mortels ». « Pour désigner le rassemblement, notre langue possède un vieux mot : *thing*. » (Heidegger, 1949/1958 : 206). Mais la science et la technique – et en premier lieu, les médias – ont ruiné le rassemblement et la manifestation de la chose en tant que chose : la choséité (*Dingheit*) demeure en retrait. Latour n'est pourtant pas technophobe. Ce qui l'intéresse ici, c'est aussi une autre conception de la « chose » de la pensée, que l'on a également traduit par « L'affaire de la pensée » (*zur Sache des Denkens*, ce qui collerait bien en anglais, « *stuff/matter of thinking* »)¹⁸. La chose, c'est aussi *die Sache*, un mot central chez Husserl et chez Heidegger, qui voulaient revenir aux choses-mêmes (*zur Sachen selbst*), avant leur factualisation en *matters of fact*, posés-là, devant nous, allant de soi, dans leur objectivité. Finalement, Latour reconnaît dans le texte de Heidegger une proximité, qui est celle qu'il a, sur ce point-là, avec la phénoménologie – ne pas s'arrêter à l'objet donné dans l'attitude naturelle, mais en

ressaisir le mouvement de constitution. Cet intérêt sonne bizarre dans un texte de récupération du pragmatisme de Dewey : la référence à Heidegger, quoique certains aient mis en parallèle Dewey, Wittgenstein et Heidegger (Rorty, 1976 ; Hickman, 1990 : 198-200) – on pense en particulier aux passages de *Sein und Zeit* où Heidegger parle de l’ustensilité (*Zuhandenheit*) et de l’outil cassé ou manquant –, est incongrue, quand on sait qu’Heidegger professait le plus grand mépris pour cette philosophie américaine (la phrase jamesienne de la vérité comme *cash value* avait du mal à passer) et sa totale insensibilité, pour ne pas dire plus, à une philosophie du public. Mais Latour a été séduit par ce texte.

La chose comme *Sache* est aussi une traduction de la *causa* que Heidegger avait déjà mise en regard de la *res* romaine – « l’affaire, le litige, le cas ».

Le *thing* ou *dinc* du vieil-allemand, avec sa signification d’assemblée – à savoir pour la délibération d’une affaire – est donc mieux approprié qu’aucun autre terme pour traduire fidèlement le mot romain *res*, « ce qui concerne ». D’autre part, de cet autre mot de la langue romaine qui en elle correspond au mot *res*, du mot *causa* au sens de « cas » et d’« affaire », sont venus le roman *la cosa* et le français *la chose*. Nous disons *das Ding*. En anglais, *thing* a conservé toute la puissance d’expression du mot romain *res* : *he knows his things*, il s’entend à mener ses affaires, ce qui le concerne ; *he knows how to handle things*, il sait s’y prendre avec les choses, c’est-à-dire ce dont il s’agit suivant le cas ; *that’s a great thing*, c’est une grande chose (belle, puissante, magnifique), c’est-à-dire quelque chose qui arrive de soi-même et qui concerne l’homme. (Heidegger, 1949/1958 : 208-209)

Die Sache, c’est la chose, mais aussi l’affaire ou la cause que l’on accepte ou que l’on trahit, dont on se charge et que l’on défend, c’est le grief dont on fait un chef d’accusation pour lequel on exige réparation et c’est le procès où l’affaire est débattue et que l’on peut gagner

ou perdre (Gaffiot, *causā*). «Le sens primitif de *res* oscille entre le litige et l'objet fournissant l'occasion du litige. Une *res*, le procès, en saisit une autre, la *res de qua agitur*: la "chose de laquelle il s'agit dans l'action". » (Thomas, 2002: 1454). La complémentarité de la *res* et de la *causa* dans le droit archaïque joue également avec le *lis* (qui a donné litige). Le *lis*, c'est le différend, la querelle, la dispute (Gaffiot: *lis*), un mot qui renvoie également à la chose réclamée ou contestée sur laquelle porte l'action en revendication (*vindicia*) et au procès lui-même devant le juge à qui les griefs (*causae*) sont exposés, en vue d'obtenir réparation. «On dit qu'a perdu son procès (*lis*) celui qui n'a pas eu gain de cause (*causa*) dans l'affaire (*res*) qui était l'objet d'une action en justice (*agere*) – *eius rei, de qua agebat*. » (*Ibid.*).

On pourrait continuer ainsi en passant – ce que Latour ne fait pas – à la lecture de Hans-Georg Gadamer. La chose peut donc être prise comme chose, le phénomène qui apparaît dans sa donation originaire. «Parlant depuis ma perspective de phénoménologue, mon objectif, était par-dessus tout d'accéder à la *Sache selbst*», écrit Gadamer (1960/1996: 124-125). Et lui aussi l'entend comme cause ou affaire, au sens judiciaire ou comme cas problématique sur lequel il faut statuer. Il insiste du reste sur la dimension dialogique de la *Sache*, en jeu dans la confrontation des plaidoyers dans l'enceinte du tribunal. En allemand, *Sache* désigne en premier lieu la *causa*, c'est-à-dire l'objet du litige en question. «Il s'agit à l'origine de la chose qui divise les parties en litige, parce qu'il y a à statuer sur elle et que cela n'a pas encore été fait. La chose doit être mise en sécurité, à l'abri de l'arbitraire et de la mainmise de l'une ou l'autre des parties.» (*Ibid.*). La *Sache* divise, mais aussi, elle rassemble. Elle est «quelque chose qui a été déposé au milieu (de nous), quelque chose auquel les interlocuteurs ont part, et dont ils s'entretiennent» (*ibid.*: 386). Cette chose, c'est ce qui concerne. Heidegger rajoute un dernier élément à son exercice d'histoire sémantique: «la réalité de la *res*, dans l'expérience qu'en ont eue les Romains, est le concernement (*Angang*).» (1949/1958: 209). Elle est réelle pour autant qu'elle affecte, touche, intéresse. On a là une dimension semblable à celle que décrira William James dans son

chapitre des *Principes* (1890, II : ch. XXI) sur le sentiment de réalité. Et pour reprendre la généalogie latine (Thomas, 1980), la *res publica* désigne aussi bien les affaires publiques, ou la vie politique de la cité (*in media republica versari* : se mêler des affaires publiques) que la puissance romaine (*res Romana*), que le gouvernement ou l'administration gardent (*custodire*) ou dirigent (*tenere*) (Gaffiot, *res*). Ces choses qui comptent, que l'on compte, dont on rend compte et sur quoi on rend des comptes, si l'on voulait, après Garfinkel, déplier l'ensemble des significations de l'*accountability*. Les « choses du public » en viennent à désigner le « gouvernement », comme dans l'expression *quam rem publicam habemus* (quel gouvernement avons-nous là!). Quand Cicéron parle de la *res publica*, dans son *Traité de la république*, il nous dit qu'elle est aussi la *res populi* – la chose du peuple, où *res* et *populus* sont des singuliers collectifs¹⁹, ce que l'on entend encore dans les mots « *the people* » et « *the public* », en anglais.

Cette dimension dynamique de la chose va s'effacer ensuite, quand la *res* devient *ens* au Moyen-Âge, écrit Heidegger. Pour Kant, la « chose en soi (*Ding an sich*) », en vérité un « objet-en-soi », se donne indépendamment de toute expérience possible. On a alors perdu le sens initial de la *res* et de la *causa*, tout comme, du reste, le sens des *pragma/ta* des Grecs. Latour ne s'y réfère qu'en passant, une fois dans « Dingpolitik », deux fois dans la « Préface » à Lippmann. *Pragma* : ce sont les affaires, ce qui est à faire, la tâche que l'on doit entreprendre ou que l'on se propose de réaliser. *Ta meteora pragmata*, ce sont les choses de la nature, mais le mot *pragmata* renvoie également à la cause judiciaire ou à la chose publique. *Pragmata*, c'est l'affaire qui est en question, le point qui importe, la chose qui compte. Un certain nombre de termes en dérivent : les affaires peuvent relever du commerce ou du négoce, *pragmatateutikos*, et celui qui y est habile est appelé *pragmatikos* ; le soin et l'application que l'on met dans ces affaires se disent *pragmateia*, l'effort, la peine et le tracasseries qu'elles nous donnent, *pragmateuomai*. Ce qui est intéressant, c'est que l'on n'a pas affaire à des choses inertes, ni à Athènes, ni à Rome, pas plus qu'à des consciences subjectives ou à des sujets connaissants, au sens

moderne, mais à des configurations de choses qui posent problème, qui mettent en action, qui suscitent du conflit, qui se donnent en train de se faire ou qui doivent être faites. Proche de Latour, Antoine Hennion, dans « D'une sociologie de la médiation à une pragmatique des attachements » (2013, retravaillé en 2016), a un plaidoyer éloquent pour ces *pragmata*, qu'il relit cette fois avec des lunettes jamesiennes. Il les définit comme « ces “choses en tant qu'elles ne sont pas données”, mais en train de se faire, “dans leur pluralité” : choses-relations, choses en extension » (Hennion, 2015, § 15), « un tissu en expansion de réalités sans extérieur, distinctes, hétérogènes, “lâchement interconnectées” (*connected loosely*) » (James, 1909 : 76). « *What really exists is not things made but things in the making.* » (*Ibid.* : 263). James, qui est présenté comme « le précurseur de l'*agency* des objets, défendue par l'*Actor-Network Theory*, demande de se placer “du point de vue de l'agir intérieur de la chose” » : « *But place yourself at the point of view of the thing's interior doing.* » (*Ibid.* : 262). L'ontologie de *L'Univers pluraliste* de James (1909b) ressurgit chez David Lapoujade (1997) sous la figure du *patchwork* ; Isaac Joseph, en la croisant avec la part du hasard ménagée par le *tychisme* de Peirce, l'explore dans *Le Passant considérable* (1984) et dans « Pluralisme et contigüités » (2002/2007). La réalité n'est plus ce paysage immobile qui se déploie comme un panorama sous mes yeux de spectateur. C'est cette « grande confusion florissante et bourdonnante (*blooming, buzzing*) » (1890 : I.488), c'est aussi ce bourgeonnement (*buds* : James, 1909b : 264) ou ce champignonnage (*mushrooming*) de nouvelles entités, formes et processus qu'Anselm Strauss (1993) évoquait à propos du problème de l'émergence dans les mondes sociaux et les *policy arenas*.

Telle est la greffe, étrange, de Heidegger et de James sur les STS – un nouvel exemple de piraterie de Latour qui ne pouvait, pourtant, avoir beaucoup de goût pour les « élucubrations romantico-philosophiques » de Heidegger sur la technique (Callon, 2023) ! Nous n'avons plus affaire à des objets distincts qui se montrent frontalement, mais à des choses qui se découvrent latéralement, de proche en proche, et qui loin de tenir « en soi », offerts à des « pour soi », forment une

espèce de *patchwork* au cœur duquel nous circulons – nous-même chose sentante et actante parmi les choses, capable de les explorer, de les décrire, de les manipuler, de les penser, nœud de transaction des choses avec les choses par lequel les choses se figurent. Quant aux idées, leur signification ne se donne plus dans une correspondance supposée à une réalité objective, elle se fait à travers des tests et leurs « conséquences particulières d'ordre pratique ». Ce qui compte, ce sont les « différences pratiques » qu'elles entraînent dans le monde (James, 1909a : 206-211). Sentiments, perceptions, cognitions, tout comme jugements moraux, sont délogés de la vie mentale, « dans la tête des gens », et projetés au cœur des transactions entre corps et entre corps et choses. La position de spectateur est délaissée pour celle d'êtres affectés et impliqués, déambulant et parfois s'engageant en enquêteurs et en expérimentateurs, en prise sur des contextes en activité et en interaction. Le monde ne se donne pas d'un bloc, il « tient ensemble de proche en proche (*from next to next*) », il est « rempli de visées partielles, d'histoires partielles » « qui courent en parallèle l'une de l'autre » (1911 : 131) et qui ne se laissent pas rassembler en Un Tout. Il s'agit bien sûr de nos biographies d'humains, de nos histoires de vie par lesquelles nous traversons toutes sortes de milieux, lesquels se connectent à travers nous, mais aussi de trajectoires de vivants, de technologies, de problèmes, de mots et de choses.

On retombe alors sur les *matters of concern* : ce à quoi nous avons affaire, et que nous avons à faire. Nous vivons au milieu de choses avec lesquelles nous cohabitons paisiblement, mais il arrive que certains « assemblages » matériels nous posent problème. Dans ce qui suit, nous allons voir comment Latour ne renonce ni à Lippmann, ni à Dewey, mais balance plutôt entre les deux²⁰.

ISSUES ET POLITISATION : DEWEY PLUTÔT QUE LIPPMANN ?

Claudia Moatti (2018) a parlé du « vide sémantique » du mot *res*, mot-clef parce que « signifiant flottant ». C'est une cohue de « choses »

qui se bouscule sous la plume de Latour. On passe des objets de la théorie de l'acteur-réseau à la chose heideggérienne, puis de là on rejoint le rassemblement du *Ding* avant de revenir à la matérialité des biens publics, tandis que la république se met à vibrer des *things in the making* de James! Il en va de même pour le concept d'*issue* dans MTP. Il y a, à première lecture, une espèce de collusion dans le texte de Latour entre sujet ou topique (de discussion), problème (public), question et enjeu (de controverse ou de dispute). Il glisse de l'un à l'autre, se réfère tantôt aux objets des STS, et donc plus largement aux réseaux et dispositifs technoscientifiques, tantôt aux *issues* prises comme points de contentieux et troubles en voie de problématisation. Cette série autour de *issues* en recoupe une autre où l'on retrouve *matter*, matière, mais aussi affaire, *stuff* ou *business*. Puis Latour repart sur la distinction entre les catégories d'« objet » et de « chose », non sans les employer, par moments, de façon interchangeable. Et il tire enfin les choses du côté des causes politiques ou judiciaires – naviguant dans le paysage étymologique, tantôt gréco-romain, tantôt germanique, dessiné par Heidegger. Il y a là un coup de force poétique qui permet à Latour, en mettant en ligne cette série de notions, de prôner une *Dingpolitik*, et de situer celle-ci dans le prolongement des recherches menées en « sociologie de l'acteur-réseau », ou de celles, plus récentes, sur le « parlement des objets ». Le parcours n'est pas très cohérent logiquement, on ne sait pas trop à quelle matière se vouer! Mais peut-être est-ce pour cela qu'il réussit à rassembler dans l'exposition de *Making Things Public* des personnes aux expériences aussi différentes – un éclectisme dont Latour se réjouit.

En tout cas, la catégorie d'*issue* est désormais centrale. C'est par les *issues* que nous sommes ébranlés et pour sortir de l'égaré momentané du trouble dans lequel ils nous plongent, nous cherchons à re-figurer et à ré-ordonner les choses auxquelles nous avons affaire. Nous cessons d'avoir affaire à un monde de faits, tout lisses, tout chauves, brandis par un scientisme certain de son bon droit, habile à faire taire les profanes, pour avoir affaire à des choses à faire, des choses qui nous causent bien du souci et que nous ne parvenons

plus à maintenir en place. Latour les appelait ailleurs des objets « chevelus » (1995 et 1998 : 38), « récalcitrants » (1991/1997 : 122), on pourrait les dire hirsutes, turbulents, redoutables – ils nous tourmentent et nous « hantent » (*ibid.* : 257) au lieu de nous laisser en paix. Et si nous recomposons un monde commun, à tâtons, en « aveugles », c'est parce que, nous dit Latour dans MTP – dans le sillage de *Nous n'avons jamais été modernes* et de *Politiques de la nature* –, il y a « collecte » et « rassemblement » (des mots qu'il préfère dans ce texte à « enquête » et « expérimentation »). Un collectif s'agrège, par coalescence d'une multitude d'éléments – personnes, outils, choses, signes... – autour de ces pôles d'attraction que sont les *issues*, un peu comme la limaille de fer s'oriente autour des lignes du champ magnétique d'un aimant. Au lieu du « chemin de la droite raison ou de la science », la voie à suivre est celle « courbe » du politique, nous dira plus tard Latour (2012 : 333) à propos de son mode d'existence politique [POL].

Si la politique doit se courber, c'est d'abord parce qu'elle rencontre des enjeux qui l'obligent à se détourner, à se plier, à se déplacer. Elle est courbe parce qu'elle tourne à chaque fois autour de questions, d'affaires, d'enjeux, de choses – au sens de la chose publique – et dont les conséquences surprenantes emberlificotent ceux qui auraient préféré ne pas en entendre parler. Autant d'affaires, autant de politiques. (*Ibid.* : 337)

Et cette politique des choses est aussi une « politique du cercle » (*ibid.* : chap. 12; et 372) : le rassemblement autour des *issues* se redouble du cercle de la représentation. Latour en pointe le paradoxe : les représentants font de la multitude de leurs représentés une communauté politique, tandis que les représentés, privés de l'arme du mandat impératif, gardent malgré tout la main sur leurs représentants, à qui ils ont transféré une partie de leurs droits, qui parlent et qui décident en leur nom (2002b : 153).

Cela conduit à nouveau à une façon de faire de la politique, selon Latour. Celui-ci y remercie Joëlle Zask et Noortje Marres de lui avoir

fait découvrir Dewey et Lippmann. De fait, il reprend la ligne – et le langage – des *issues* que l'on retrouve dans la thèse de Marres, *No Issue, No Public* (2005), en gestation pendant la préparation de l'exposition de *Making Things Public*. Celle-ci énonce clairement les connexions que l'on peut faire entre une « perspective orientée sur les *issues* », une réflexion sur les publics et une interrogation sur la participation politique. Dans sa thèse, elle mobilise Dewey et Lippmann (Peirce, James ou Mead sont absents du paysage) pour répondre au paradoxe suivant :

Comment Lippmann et Dewey soutenaient-ils cet étrange argument selon lequel la politique démocratique s'épanouit quand il n'y a pas assez de bonnes informations disponibles, et quand les problèmes sont trop complexes et déroutants pour que quiconque puisse les comprendre pleinement ? (Marres, 2005 : 47)

Comment faut-il entendre cette phrase ? Quelle lecture en avoir : plutôt machiavélienne, hobbesienne et lippmannienne (pour ne pas dire schmittienne) ? Ou plutôt jeffersonnienne, (stuart-)millienne et deweyenne – moyennant une combinaison des principes de compétence et de participation, des gouvernements représentatif et démocratique ?

La lecture de Marres est très sélective, éludant les liens historiques de Dewey et Lippmann avec la philosophie, les sciences sociales et les sciences politiques de l'époque. Elle dessine un pragmatisme taillé sur mesure, qui anticipe sur les réseaux et les controverses des STS, au prix de la perte d'une bonne partie de la richesse d'expérience de l'époque. Parfois, cela fait sa force, parfois la chose est regrettable. Marres note, par exemple, le lien entre technologies de transport et de communication, circulation des nouvelles et formation des publics (*ibid.* : 41). Elle rejoint à son insu des hypothèses d'écologie humaine sur la contraction de la « distance spatiale » en raison du perfectionnement des paquebots longue distance, du téléphone ou de la radio, ou sur l'association entre l'installation de câbles transatlantiques

ou transpacifiques, la formation d'une économie mondiale et la médiation d'un public de nouvelles internationales. Park, Burgess ou McKenzie auraient pu être vus comme de lointains ancêtres de l'histoire des réseaux électriques (Hughes, 1983) ou téléphoniques (Fischer, 1992), des équipements sanitaires en milieu urbain (Melosi, 2000) ou des technologies de contrôle de la circulation automobile (Seo, 2019), ou encore de l'histoire de l'installation d'une politique énergétique centrée sur le nucléaire (Hecht, 1998), de la manufacture des matières plastiques ou de l'application massive d'insecticides, qui organisent notre milieu de vie et les problèmes susceptibles de s'y poser. L'histoire de la technologie, pour reprendre le titre de cette sous-discipline – de plus en plus, l'histoire des infrastructures informationnelles et numériques – est indissociable de l'histoire des problèmes publics et de l'action publique, et la référence à une écologie humaine aurait pu être ici pertinente.

En faisant le choix d'une réception présentiste, Marres se focalise sur la société post-industrielle, où les *issues* socio-techno-scientifiques sont de plus en plus nombreuses. Elle reconnecte ces *issues* avec l'élaboration d'une action publique; et elle accomplit une opération de traduction pour rejoindre des enjeux contemporains. Elle ne s'attarde donc pas sur les échanges qui pouvaient exister dès les années 1920, autour de cette notion d'*issue*, entre la philosophie pragmatiste, la réserve d'expériences accumulées pendant l'ère progressiste, l'envol de la sociologie de Chicago parmi les proches de William I. Thomas et Robert E. Park et celui de la science politique autour de Charles Merriam. Ce qui l'intéresse, c'est la mise en évidence des circonstances particulières qui conduisent à l'émergence, ou non, d'*issues* et de la façon dont ces *issues* vont être traitées. Pour parler de la complexité de certains dossiers, elle reprend l'expression de *foreign entanglements* (Marres, 2005 : 34 ; 2005b : 211 ; 2007), tirée de la recension par Dewey (1922) de *Public Opinion*, que l'on pourrait traduire par « imbroglia »²¹.

Or c'est justement dans les controverses de ce genre, plus difficiles à démêler, que le public est appelé à juger. Là où les faits sont le plus obscurs, où les précédents font défaut, où la nouveauté et la confusion envahissent tout, le public, avec toutes ses inaptitudes, est appelé à prendre les décisions les plus importantes. Les problèmes le plus difficiles sont ceux que les institutions ne peuvent pas traiter. Ce sont les problèmes du public. (Lippmann, 1925/2008 : 121/128)

Au lieu de décrire le gouvernement comme une expression de la volonté populaire, il serait plus juste de dire qu'il est constitué d'un corps d'officiels, les uns élus, les autres nommés, qui administrent professionnellement, en première instance, des problèmes auxquels l'opinion publique n'a accès que spasmodiquement, en appel. Quand les parties directement responsables ne parviennent pas à un accord, c'est aux officiels publics d'intervenir. Quand les officiels échouent à leur tour, l'opinion publique est mise à contribution dans les affaires. (*Ibid* : 62-63/88)

Ce propos de Lippmann peut être étoffé en puisant dans *Public Opinion*. Comme nous l'avons vu plus haut, le public n'intervient bien qu'en dernière instance, et ce n'est pas à lui de promulguer de nouvelles lois, ni de façonner de nouvelles institutions. Il reste composé de personnes, dont l'intérêt peut s'éveiller sur un petit nombre de sujets, mais qui d'ordinaire s'en remettent à l'avis des professionnels. « Le but n'est donc pas d'imposer à chaque citoyen des avis d'experts sur toutes les questions, mais de le décharger de ce fardeau sur l'administrateur responsable. » (Lippmann, 1922 : 399). La démocratie est sans doute un système qui valorise l'intelligence plutôt que la coutume, la richesse ou le statut, mais la véritable utilité du « système de renseignements », avec ses armadas d'enquêteurs, de scientifiques et de statisticiens, de bureaux, de terrains et de laboratoires, est de documenter et d'instrumenter les affaires publiques (*ibid.*). Le public peut tout au plus choisir entre groupes d'intérêt : « Soutenir les *Ins* quand les choses vont bien, soutenir les *Outs* quand elles

semblent aller mal, voilà, en dépit de tout ce qui a été dit sur *tweedledum* et *tweedledee*, l'essence du gouvernement populaire.» (1922: 116-117 et 126). L'autogouvernement n'a du reste, contrairement à la croyance républicaine et démocratique, que peu d'attrait pour les citoyens. Lippmann nous dit qu'il est un « bien mineur » (Westbrook, 1991: 300), au milieu de beaucoup d'autres (la prospérité, la santé, le logement, la richesse, le divertissement...) (Lippmann, 1922: 313): il n'est intéressant pour les citoyens que dans la mesure où il leur permet d'acquérir d'autres biens et de multiplier les occasions d'une vie agréable, heureuse, libre, intense.

Cette conception du public et de la citoyenneté est très différente de celle de Dewey. La sociologie des problèmes publics a souvent décrit comment les opérations d'enquête et d'expérimentation permettent de déterminer une situation problématique, de l'inscrire dans une multiplicité de configurations de causes et de conséquences, selon les méthodologies en usage dans différents milieux professionnels ou institutionnels. Des experts en économie ou en droit, en sciences sociales ou politiques, en ingénierie, biologie ou écologie, une fois qu'ils ont trouvé des coupables, désigné des agents responsables, évalué les risques et dangers, répertorié l'ensemble des dommages et des victimes, une fois qu'ils ont une idée des dispositifs à mettre en place pour prendre en charge la réparation ou la résolution des problèmes, doivent traduire leurs résultats pour des publics différents – et non pas simplement pour le gouvernement, comme Lippmann le défend. Au-delà de l'établissement de faits (et de normes pour les experts-philosophes ou juristes), comment ces experts font-ils pour intéresser, conseiller et persuader des publics? Comment cela se passe-t-il effectivement – et la réponse serait nécessairement différente en 1906, lorsque quelques francs-tireurs dans des disciplines encore mal-assurées (urbanisme ou sociologie), ou déjà établies (droit ou chimie), se joignaient aux réformateurs des métropoles américaines, et en 2006, quand des experts plus ou moins reconnus, relevant exclusivement d'institutions universitaires ou scientifiques, ou travaillant pour d'autres organisations privées ou

officielles (parlements, gouvernements, syndicats et partis, compagnies d'assurances, tribunaux compétents, médias, agences administratives, entreprises privées, bureaux d'expertise, cabinets d'études, ONG et fédérations associatives), énoncent des faits ou formulent des avis contradictoires en direction de publics virtuels? Comment l'émergence d'une *issue* va-t-elle enclencher une dynamique collective, traverser une multiplicité de mondes culturels et sociaux, d'univers professionnels et institutionnels, bousculer des systèmes de croyances et d'habitudes et ouvrir de nouveaux champs d'expérience? Comment va-t-elle se diffracter en plusieurs *issues*, plus ou moins connectées les unes avec les autres, qui se déploient temporellement sur différentes scènes – pas seulement scientifique et parlementaire, mais aussi médiatique, judiciaire, administrative, technologique, associative, religieuse – reconfigurant à chaque fois les modes d'association entre « ceux qui sont indirectement et sérieusement affectés, pour le bien ou pour le mal » (Dewey, 1927/2010 : 117)? Dewey nous dit qu'ils « forment un groupe suffisamment distinctif pour nécessiter une reconnaissance et un nom. Le nom choisi est Le Public. » (Dewey, 1927 : LW.2.257). Dans ce public, aux nombreuses ramifications, profanes et experts de toutes sortes de domaines interagissent les uns avec les autres, soit sur un mode coopératif, soit sur un mode conflictuel. Mais s'ils veulent que l'on s'occupe durablement des conséquences indésirables de ces « transactions qui impliquent d'autres personnes que celles qui étaient directement engagées en elles » (*ibid.* : LW.2.252), ils doivent faire émerger une « organisation formelle » qui *institutionnalise le Public*. Dans une perspective deweyenne, ce public est la source d'arrangements technologiques, juridiques et institutionnels, faits d'opérateurs, d'instrumentations et de réglementations qui permettent de définir et de maîtriser les problèmes publics en question. Contrairement à la position de Lippmann, le Public, s'il ne veut pas que s'évaporent ses revendications, doit s'organiser – ce dont il est présumé capable. Il doit organiser l'intelligence collective en orientant le travail des enquêtes et des expérimentations, en collaboration avec des experts; il doit aussi organiser la discussion publique, en mettant en contact

profanes et experts avec des élus et des fonctionnaires – ce que Callon et Barthe (2005), par exemple, invitent à faire, sur le modèle des conférences de consensus. En insistant sur le fait que les forums hybrides débordent de beaucoup ces lieux de discussion organisée, et sur le fait que celle-ci ne peut se limiter à composer des intérêts préfixés (négociation), ou à confronter des arguments pré-arrêtés (délibération), mais doit aussi explorer des mondes et des futurs possibles (par exemple, sur les semences paysannes, Demeulenaere, 2013). L'étape suivante, selon Dewey, étant de faire émerger de nouvelles politiques publiques, en formant et en nommant des agents de l'État et en créant des agences spécifiques. « L'État, écrit Dewey, est l'organisation du public. » (1927/2010 : 111, 114). « La marque extérieure évidente de l'organisation d'un public ou d'un État est donc l'existence de fonctionnaires [...] le public est organisé dans et par ces officiers qui agissent au nom de ses intérêts. » (*Ibid.* : 108).

Il y a un autre point, crucial, sur lequel Dewey diffère de Lippmann : celui de l'éthique. Latour, comme la majorité des chercheurs en STS, au moins jusque dans les années 2000, était focalisé sur la constitution de « réseaux de pouvoir » et court-circuitait la question de l'expérience morale (Gomart & Hajer, 2003). L'écologie politique fait une entrée massive dans les STS avec les *Politiques de la nature*, mais ce n'est que postérieurement que la sensibilité morale va être thématisée, sous la forme de la préoccupation, du soin et de l'attention, des soucis ou des inquiétudes qui nous rassemblent autour d'un problème partagé et qui nous attachent (Gomart & Hennion, 1999 ; Hache, 2011 ; Hennion, 2013), à la fois, les uns aux autres, à ce que nous risquons de perdre et à ce à quoi nous aspirons. Pour Marres (2005 : 47), « le public intervient en tant que gardien/soignant (*caretaker*) de ces affaires ». On pourrait dire qu'il prend en charge les *issues* orphelines et qu'il en prend soin : il les repère, il les adopte, les élève et les amène à maturité. Marres aperçoit la question « de la moralité, de la politique et de l'éthique ». Mais l'*Éthique* (Dewey & Tufts, 1908/1932) et les écrits des pragmatistes sur la question éthique sont absents de son élaboration d'une conception originale des « publics matériels » (Marres, 2012) et des « expérimentations

dans la vie (*in living*)» (2012b). Callon (Rabeharisoa & Callon, 1999, § 6) évoque, de son côté, la « faculté constante qu'ont les acteurs de se déprendre des liens qu'ils tissent dans leurs actions, pour ouvrir de nouveaux espaces. Se détacher pour s'attacher autrement ». Ils défont les connexions établies dans des réseaux, ils se désempêtrant de complexes de relations qui les amenaient à définir un problème d'une certaine façon pour se réempêtrer dans de nouvelles configurations et se donner la possibilité de voir et de faire les choses autrement. Callon qui, à l'époque, enquête avec Rabeharisoa sur l'Association française contre les myopathies, adopte une position délicate, dans la « filiation des Lumières », sur la posture d'engagement du chercheur, lequel s'attache aux acteurs « pour faciliter leur détachement, et s'en détache quand ils sont pris dans leurs nouveaux attachements ». Le processus de détachement-attachement – celui des acteurs et celui des chercheurs – va de pair avec de fortes perturbations affectives, et avec des transformations du soi et de ses engagements d'ordre moral. « Tous les acteurs réflexifs et émergents se valent-ils ? Je dois dire que je bute sur cette question qui est à la frontière de la morale et de la politique », écrit Callon (1999, § 6), avec embarras et honnêteté²².

Les questions morales vont se multiplier dans la littérature des STS, à propos de questions de mobilisation et de participation, mais sans que les enjeux d'une éthique publique, articulée à une politique des publics, soit étudiés pour eux-mêmes. Cette question était cruciale pour Jane Addams (1902), forgeant sa catégorie d'éthique sociale, tout comme elle l'était pour Dewey, au point d'écrire et de réécrire avec James H. Tufts une *Éthique* (1908-32/2021) de plus de 600 pages et plusieurs traités sur la question. Elle l'est pour quiconque part de la question de l'expérience, et en particulier de l'affection, de la perception et de l'évaluation, pour comprendre la formation des *issues*. Dewey parle de « choses en commun (*things in common*) », dans *Democracy and Education* (1916). Ces « choses en commun » ne sont pas toutes données d'avance. Elles résultent de processus de coopération et de communication – de mise en commun – qui font que des personnes vivent dans la même communauté. « Ce qu'elles doivent avoir en commun

afin de former une communauté ou une société, ce sont des objectifs, des croyances, des aspirations, des connaissances – une compréhension commune. » (Dewey, 1916 : 5). Un certain nombre de ces « choses en commun » sont valorisées comme bonnes ou mauvaises, ce qui signifie que leur réalisation est désirable ou non, en raison des conséquences bénéfiques ou maléfiques que l'on en espère. « La conduite morale peut donc être définie comme une activité appelée et orientée par des idées de valeur (*value or worth*), où les valeurs concernées sont si incompatibles les unes avec les autres qu'elles requièrent réflexion et sélection avant d'engager une action manifeste. » (Dewey & Tufts, 1908 : 209). Il n'y a pas de public sans formation d'une expérience collective qui se donne des standards du bien ou du mal, du droit ou du tort, pour évaluer ces « choses en commun » (*ibid.* : 203 *sq.*) ; et la mise en place de « technologies de la démocratie » (Laurent, 2011) est indissociable d'une interrogation éthique, à portée politique.

Ce que Latour qualifie de « composition du commun » devrait être le test qui permet de confronter et de sélectionner entre « biens » et « valeurs », de les composer ou de les hiérarchiser. On doit aussi garder en vue que les communautés politiques à géométrie variable sont faites d'une multiplicité de formats d'engagement et de modes de composition (Stavo-Debaugé, 2020) – voir les tensions entre égalité en droit et hiérarchie de rétributions, ou entre propriété privée et solidarité sociale, entre liberté d'entreprendre pour le profit et sens de l'intérêt général, entre amour de la république et repli sur la sphère privée.

Il y a donc autant d'associations que de biens qui gagnent à devenir objets de communication et de participation. Leur nombre est infini. En effet la capacité à devenir chose publique, à donner matière à communication, est l'épreuve par laquelle se décide si un prétendu bien est authentique ou non. [...] Universaliser, c'est socialiser ceux qui se reconnaissent dans un bien, et repousser les frontières de leur monde. De plus en plus, on s'accorde à penser que les biens n'existent et ne perdurent que s'ils font l'objet d'une communication, que l'association est une solidarité :

ces idées sous-tendent la conception moderne de la démocratie et de l'humanité. (Dewey, *Reconstruction en philosophie*, 1920/2003 : 168)

Ces biens ne sont pas des valeurs suspendues en l'air ou logées dans les têtes ou les cœurs : ici encore il faut penser en termes d'une écologie de l'expérience. Ces biens « existent, expérimentalement et concrètement », écrit Dewey dans *Une foi commune* (1934/2011 : 141). Ils s'incarnent dans des situations où ils peuvent être cultivés ou mutilés, réalisés ou défigurés. Il ne dépend que des publics d'y croire, au sens d'agir en leur faveur, de créer les milieux où les faire prospérer, de les inscrire dans les transactions mêmes de leurs membres, de leur donner une sanction juridique et institutionnelle pour les préserver et les généraliser. Les *issues* des STS ont longtemps été déconnectées de cette question des biens que l'on chérit et des maux que l'on écarte – alors même que cet élément est central dans la définition que Dewey donne des publics. De même, ces *issues*, une fois qu'elles ont trouvé une articulation dans des arènes publiques, s'offrent à l'action des individus et des groupes comme des fins-en-vue autour desquelles ils courbent et ils tendent leurs contextes d'expérience et d'action – fins-en-vue qui ne cessent de se réajuster dans le cours de leur visée et qui deviennent des objets de discussion, d'enquête et d'expérimentation autant que des objectifs d'action. De surcroît, la formation des publics autour de ces *issues* et leurs tentatives de les définir et de les résoudre dans des actions situées sont une source d'apprentissage collectif : la politique des *issues* est pour Dewey un médium d'éducation civique. Cette prise en compte des tenants et aboutissants moraux, éthiques, juridiques et pédagogiques de la politique des *issues* est à nos yeux l'un des principaux enseignements du pragmatisme classique. Ce point est quasiment absent de chez Latour, sinon dans sa dernière phase. Il mène une critique du « moralisme », dans un texte co-écrit avec Émilie Hache (2009), et invite à un exercice du jugement qui ne bascule pas « hors de l'expérience, ou mieux hors de l'expérimentation morale » (Latour, 2012 : 459). Il parle de « l'expérience du scrupule » dans les *Modes d'existence* (*ibid.* : chap. 16) et surtout,

il milite, jusqu'à son dernier souffle, pour la cause de Gaïa. Son propos dramatique, tout en nous invitant à « réatterrir », s'envole dans des sphères métaphysiques, sinon théologiques. Mais que l'on n'adhère ou non à ses appels à de nouvelles ontologie, esthétique, éthique et politique, Latour met le doigt sur une limite du réformisme progressiste : le problème des conséquences destructrices des choix de vie des humains est urgent à régler, il est englobant et il ne peut plus se satisfaire de réformettes. Nos modes de vie ne sont pas seulement une menace pour quelques-uns, ils ne font pas que créer des conflits d'intérêts localisés entre groupes sociaux (Marres, 2023). Le danger est à présent radical, c'est celui de la survie de l'humanité et celui de la mise en péril de tous les milieux et de toutes les espèces sur terre. De plus en plus de voix dénoncent un crime d'écocide dont nous serions tous complices. En parallèle à cette affirmation de biens suprêmes par le dernier Latour, les chercheurs en STS ont multiplié les enquêtes sur des mouvements de protestation, portant sur des *issues* liées au pouvoir médical, aux droits des animaux ou à la bétonisation du monde, qui engagent autant de questions éthiques et politiques.

Dans ce corpus de recherches en développement, la balance penche clairement du côté d'une version deweyenne, plutôt que lippmannienne, de la démocratie. À la place de profanes, traités comme des « spectateurs sourds assis au dernier rang » (Lippmann, 1925/2008 : 51), et qui, lorsqu'ils sortent de leur somnolence, s'agrègent dans des publics qui se mêlent de tout, à tort et à travers, d'autant plus qu'ils sont « non-informé[s], à côté de la plaque (*non-relevant*) » (*ibid.* : 138), Dewey mise sur la capacité qu'ont des citoyens, affectés, sensibles et raisonnables, d'apporter leur contribution aux affaires publiques. Si Lippmann les condamnait à n'être que des *outsiders*, incapables de « réduire le labyrinthe des affaires publiques à quelque chose d'intelligible »²³ (*ibid.*), qui assistent du dehors aux décisions des *insiders* que sont leurs leaders, Dewey est convaincu que des formes d'intelligence et d'éthique collective peuvent surgir de la coopération et de la communication des citoyens. Sans doute, la *vox populi*, pour se faire entendre, doit disposer de porte-parole, qui médiatisent et traduisent

ce qu'elle a à dire – porte-parole en qui des acteurs et des auditeurs puissent se reconnaître. Mais à la différence du public de Lippmann, qui oppose les citoyens ordinaires, d'un côté, et les activistes, les élus ou les experts, de l'autre, Dewey va s'efforcer de les faire dialoguer. Il redonne aux profanes des capacités de réflexion, d'enquête et d'expérimentation dont Lippmann les avait privés. On notera que Latour, quoiqu'il semble parfois séduit par la thèse lippmannienne, peut aussi suivre une voie deweyenne, comme Callon ou Marres, avec la double stratégie, d'une part, de déconfiner la science et de la transporter sur le terrain où elle va découvrir de nouveaux enjeux et où la barrière entre experts et profanes, entre scientifiques, technocrates et politiciens va sauter, et d'autre part de créer de nouveaux parlements où le clivage entre « enceintes de discussion » soit levé et où s'opère une espèce de « fusion des laboratoires, des cabinets et des forums » (Latour, 1994/2018 : 57). L'invitation est alors d'imaginer une autre fonction de la politique et de la science, avec, d'un côté, des spécialistes qui se mettent à l'écoute et font bouger leurs positions à l'épreuve de celles des publics, lesquels bouleversent le système de coordonnées de l'enquête scientifique et de la délibération politique ; et, de l'autre côté, des membres de ces publics, qui se forment et s'informent et essaient de dessiner des alternatives, en se portant au point de vue des spécialistes de la science et de la politique. Latour semble rejoindre Dewey, à présent, en esquisant une autre politique. Les officiers du bien public, les législations et les institutions émergentes y sont liés à l'expérience et à l'activité collectives des publics et à leur capacité à s'auto-réformer tout en transformant leurs milieux de vie. Les publics organisés deviennent la source de régénération des pratiques de la vie quotidienne (s'alimenter, consommer, habiter, travailler, éduquer, et plus largement vivre ensemble et s'arranger avec les *choses de la vie*), de nos choix écologiques, technologiques et économiques, et au bout du compte, de l'institution de nouvelles formes de pouvoir politique.

Alors, au terme de ces hésitations entre la perspective de Dewey et celle de Lippmann, laquelle doit prévaloir ?

BIBLIOGRAPHIE

- ADDAMS Jane (1902), *Democracy and Social Ethics*, New York, Macmillan.
- ADDAMS Jane, BALCH Emily G. & Alice HAMILTON (1915), *Women at The Hague: The International Congress of Women and its Results*, New York, The Macmillan Company.
- AKRICH Madeleine (1993), « Les objets techniques et leurs utilisateurs. De la conception à l'action », in Bernard Conein, Nicolas Dodier & Laurent Thévenot (dir.), *Les Objets dans l'action. De la maison au laboratoire*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons Pratiques », 4), p. 35-57. En ligne : <https://books.openedition.org/editionsehess/9879>.
- AKRICH Madeleine, CALLON Michel & Bruno LATOUR (1988a), « À quoi tient le succès des innovations? 1. : L'art de l'intéressement, Gérer et comprendre », *Annales des Mines*, 11, p. 4-17.
- AKRICH Madeleine, CALLON Michel & Bruno LATOUR (1988b), « À quoi tient le succès des innovations? 2. : Le choix des porte-parole », *Gérer et comprendre, Annales des Mines*, 12, p. 14-29.
- AKRICH Madeleine, CALLON Michel & Bruno LATOUR (dir.) (2006), *Sociologie de la traduction: Textes fondateurs*, Paris, Presses de l'École des Mines. En ligne : <https://books.openedition.org/pressesmines/1181?lang=fr>.
- AKRICH Madeleine, BARTHE Yannick, MUNIESA Fabian & Philippe MUSTAR (dir.) (2010), *Débordements: Mélanges offerts à Michel Callon*, Paris, Presses de l'École des Mines.
- ANDREW Michael D. (1970), « Issue-Centered Science », *The Science Teacher*, 37(2), p. 29-30.
- ANSELL Christopher (2011), *Pragmatist Democracy: Evolutionary Learning as Public Philosophy*, Oxford University Press.
- BACON Francis (1620/1986), *Novum Organum*, Paris, Presses universitaires de France.
- BARRY Andrew (2001), *Political Machine: Governing a Technological Society*, Londres & New York, The Athlone Press.
- BECK Ulrich (1986/2001), *La Société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, Paris, Aubier.
- BENTLEY Arthur F. & John DEWEY (1949), *Knowing and the Known*, Boston, Beacon Press.
- BOUCHERON Patrick (2013), *Conjurer la peur. Sienne, 1338. Essai sur la force politique des images*, Paris, Seuil.
- BOURNE Randolph S. (1917), « Twilight of Idols », *The Seven Arts*, 11, p. 688-702.
- BOVA John & Bruno LATOUR (2006), « John Bova in Conversation with Bruno Latour: On Relativism, Pragmatism and Critical Theory », *Naked Punch*, Issue 06, p. 107-121.
- CALLON Michel (1986), « Éléments pour une sociologie de la traduction. La domestication des coquilles Saint-Jacques dans la Baie de Saint-Brieuc », *L'Année sociologique*, 36, p. 169-208.

- CALLON Michel (1999), « Ni intellectuel engagé, ni intellectuel dégaïé : la double stratégie de l'attachement et du détachement », *Sociologie du travail*, 41 (1), p. 65-78.
- CALLON Michel (2003), « Quel espace public pour la démocratie technique? », in Daniel Cefaï & Dominique Pasquier (dir.), *Les Sens du public. Publics médiatiques, publics politiques*, Paris, Presses universitaires de France, p. 197-221.
- CALLON Michel (2023), « Travailler au quotidien avec Bruno Latour », *AOC*, 13-14 février. En ligne : <https://aoc.media/opinion/2023/02/13/travailler-au-quotidien-avec-bruno-latour-1-2/> et <https://aoc.media/opinion/2023/02/13/travailler-au-quotidien-avec-bruno-latour-2-2/>.
- CALLON Michel & Bruno LATOUR (1981), « Unscrewing the Big Leviathan . Or How Actors Macrostructure Reality, and How Sociologists Help Them To Do So? », in Karin Knorr Cetina & Aaron Cicourel (dir.), *Advances in Social Theory and Methodology. Toward an Integration of Micro and Macro Sociologies*, Londres, Routledge & Kegan Paul, p. 277-303.
- CALLON Michel, LASCOUMES Pierre & Yannick BARTHE (2001), *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*, Paris, Seuil.
- CALLON Michel & Yannick BARTHE (2005), « Décider sans trancher. Négociations et délibérations à l'heure de la démocratie dialogique », *Négociations*, 4 (2), p. 115-129.
- CARDON Dominique, HEURTIN Jean-Philippe & Cyril LEMIEUX (1995), « Parler en public », *Politix*, 31, p. 5-19.
- CEFAÏ Daniel (2002), « Qu'est-ce qu'une arène publique? Quelques pistes pour une approche pragmatiste », in Daniel Cefaï & Isaac Joseph (dir.), *L'Héritage du pragmatisme*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, p. 51-82.
- CEFAÏ Daniel (2015), « Mondes sociaux. Enquête sur un héritage de l'écologie humaine à Chicago », *SociologieS* (« Pragmatisme et sciences sociales »). En ligne : <https://sociologies.revues.org/4921>.
- CEFAÏ Daniel (2016), « Publics, problèmes publics, arènes publiques... Que nous apprend le pragmatisme? », *Questions de communication*, 30 (« Arènes du débat public »), p. 25-64.
- CEFAÏ Daniel (2020), « La naissance de l'expérimentation démocratique. Quelques hypothèses de travail du pragmatisme », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 3, p. 270-355. En ligne : <https://revuepragmata.files.wordpress.com/2021/04/pragmata-2020-3-7-cefai.pdf>.
- CEFAÏ Daniel (2021), « Politique pragmatiste et *social settlements*. De nouveaux publics aux États-Unis à l'ère progressiste », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 4, p. 342-517. En ligne : <https://revuepragmata.files.wordpress.com/2021/10/7-pragmata-4-cefai.pdf>.
- CEFAÏ Daniel & Dominique PASQUIER (2003), *Les Sens du public. Publics médiatiques, publics politiques*, Paris, Presses universitaires de France.
- CHATEAURAYNAUD Francis (1991), « Forces et faiblesses de la nouvelle anthropologie des sciences », *Critique*, 47 (529-530), p. 459-478.

- CHATEAURAYNAUD Francis (1996/2004), « L'épreuve du tangible. Expériences de l'enquête et surgissements de la preuve », in Bruno Karsenti & Louis Quéré (dir.), *La Croyance et l'enquête. Aux sources du pragmatisme*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons Pratiques », 15), p. 167-194. En ligne : <https://books.openedition.org/editionsehess/11215>.
- CHATEAURAYNAUD Francis (2011), *Argumenter dans un champ de forces. Essai de balistique sociologique*, Paris, Éditions Petra.
- CHATEAURAYNAUD Francis (2022), « Des expériences ordinaires aux processus critiques non-linéaires. Le pragmatisme sociologique face aux ruptures contemporaines », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 5, p.18-92. En ligne : <https://revuepragmata.files.wordpress.com/2022/07/2-francis-chateauraynaud-pragmata-2022-5.pdf>.
- CHATEAURAYNAUD Francis & Didier TORNY (1999/2014), *Les Sombres Précurseurs. Une sociologie pragmatique de l'alerte et du risque*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- CLARKE Adele E. (1998), *Disciplining Reproduction: Modernity, American Life Sciences, and "the Problems of Sex"*, Berkeley, University of California Press.
- COLAS Dominique & Oleg KHARKHORDIN (dir.) (2009), *The Materiality of Res Publica: How to Do Things with Publics*, Cambridge, Cambridge Scholars Pub.
- COOLEY Charles H. (1894), « The Theory of Transportation », *Publications of the American Economic Association*, 9 (3), p. 13-148.
- CORRÊA Diogo S. & André Ricardo MAGNELLI (2020), « L'Apocalypse de Gaïa. La cosmopolitique pour l'anthropocène de Bruno Latour », *Nature Sciences Sociétés*, 28 (3), p. 314-322.
- DEBAISE Didier (2006), *Un empirisme spéculatif. Lecture de « Procès et réalité » de Whitehead*, Paris, Vrin.
- DEBAISE Didier (dir.) (2007), *Vie et expérimentation : Peirce, James, Dewey*, Paris, Vrin.
- DEMEULENAERE Élise (2013), « Les semences entre critique et expérience : les ressorts pratiques d'une contestation paysanne », *Revue d'études en agriculture et environnement*, 94 (4), p. 421-441.
- DENIS Jérôme & David PONTILLE (2022), *Le Soins des choses. Politiques de la maintenance*, Paris, La Découverte.
- DE VRIES Gerard de (2007), « What is Political in Sub-Politics? How Aristotle Might Help STS », *Social Studies of Science*, 37 (5), p. 781-809.
- DEWEY John (1897/1972), « Ethical Principles Underlying Education », *The Third Yearbook*, repris dans *Early Works, 1882-1898*, vol. 5, éd. Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press (EW.5.54-83).
- DEWEY John (1916), *Democracy and Education*, New York, Macmillan.
- DEWEY John (1920/2003), *Reconstruction en philosophie*, Tours, Farrago, Paris, L. Scheer, et Pau, Presses de l'Université de Pau.
- DEWEY John (1922), « Public Opinion », *The New Republic*, 30, 3 mai, p. 286-288.

- DEWEY John (1925), « Practical Democracy », *The New Republic*, 45, 2 décembre, p. 52-54.
- DEWEY John (1925/2008), « Pratique de la démocratie. Critique du *Public fantôme* par John Dewey », *The New Republic*, 2 décembre (trad. fr. in Lippmann, 2008, p. 173-182).
- DEWEY John (1925/2013), *Experience and Nature*, Chicago et Londres, Open Court Publishing Company (trad. Joëlle Zask, Paris, Gallimard).
- DEWEY John (1927/2010), *Le Public et ses problèmes*, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (1930/2018), *Individualism, Old and New*, New York, Minton, Balch and Co (in *Écrits politiques*, Paris, Gallimard, p. 269-358).
- DEWEY John (1934/2011), *Une foi commune*, Paris, La Découverte.
- DEWEY John (1935/2014), *Après le libéralisme*, Paris, Flammarion.
- DEWEY John (1938/1993), *Logique. La théorie de l'enquête*, trad. Gérard Deledalle, Paris, Presses universitaires de France.
- DEWEY John (1939), *Freedom and Culture*, Londres, George Allen and Unwin.
- DEWEY John (1939/1988), « Experience, Knowledge and Value: A Rejoinder », in *The Collected Works of John Dewey, The Later Works 1939-1941*, vol. 14 (LW.14), éd. Jo Ann Boydston & Anne Sharpe, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 3-90.
- DEWEY John (1939/2011), *La Formation des valeurs*, trad. de l'américain et prés. par Alexandra Bidet, Louis Quéré et G r me Truc, Paris, La Découverte.
- DEWEY John (1940/1977), « Presenting Thomas Jefferson », in *The Later Works, 1925-1953*, vol. 14,  d. Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 201-223.
- DEWEY John (1941-1942/2012), *Unmodern Philosophy and Modern Philosophy*,  d. Phillip Deen, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press.
- DEWEY John (2018), * crits politiques*, éd. et trad. Jean-Pierre Cometti et Joëlle Zask, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (2019), * crits sur les religions et le naturalisme*, éd. et trad. Joan Stavo-Debaugue, Genève, IES/HETS.
- DEWEY John & James H. TUFTS (1908 et seconde édition, 1932), *Ethics*, New York, Henry Holt & Co (trad. Patrick Di Mascio, * thique*, Paris, Gallimard, 2021).
- DEWEY John, MOORE Addison Webster, BROWN Harold Chapman, MEAD George Herbert, BODE Boyd H., STUART Henri Waldgrave, TUFTS James Hayden & Horace Meyer KALLEN (1917), *Creative Intelligence: Essays in the Pragmatic Attitude*, New York, Henry Holt and Company.
- DURING Elie & Laurent JEANPIERRE (2012), « Entretien avec Bruno Latour: "L'universel, il faut le faire" », *Critique*, 786 (11), p. 949-963.
- FAGES Volny & Arnaud SAINT-MARTIN (2014), « Jouer l'expert à la barre: l'épistémologie sociale de Steve Fuller au service de l'*Intelligent Design* », *Socio*, 3, p. 137-163.
- FAVRE Pierre (2008), « Ce que les "Science Studies" font à la science politique: Réponse   Bruno Latour », *Revue française de science politique*, 58 (5), p. 817-829.

- FISCHER Claude S. (1992), *America Calling: A Social History of the Telephone to 1940*, Berkeley, University of California Press.
- FOLLETT Mary P. (1924), *Creative Experience*, New York, Longmans, Green and Co.
- FUJIMURA Joan (1988), « The Molecular Biological Bandwagon in Cancer Research Where Social Worlds Meet », *Social Problems*, 35, p. 261-283.
- FUJIMURA Joan, STAR Susan L. & Elihu GERSON (1987), « Méthodes de recherche en sociologie des sciences. Travail, pragmatisme et interactionnisme symbolique », *Cahiers de recherche sociologique*, 5 (2), p. 65-85.
- GADAMER Hans-Georg (1960/1991), « La nature de la “res” et le langage des choses », in *L'Art de comprendre. Écrits II*, textes réunis par Pierre Fruchon et traduits par Isabelle Julien-Deygout, Philippe Forget, Pierre Fruchon, Jean Grondin et Jacques Schouwe, Paris, Flammarion, p. 123-136 (GW2: 66-76).
- GADAMER Hans-Georg (1960/1996), *Vérité et méthode*, Paris, Seuil.
- GAMBONI Dario (2005), « Composing the Body Politic: Composite Images and Political Representation, 1651-2004 », in Bruno Latour & Peter Weibel (dir.), *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, Karlsruhe, Zentrum für Kunst und Medientechnologie (ZKM)/Cambridge, Mass., The MIT Press, p. 162-202.
- GARDEY Delphine (2010), « Scriptes de la démocratie : les sténographes et rédacteurs des débats (1848-2005) », *Sociologie du travail*, 52 (2), p. 195-211.
- GARDEY Delphine (2015), *Le Linge du Palais-Bourbon. Corps, matérialité et genre du politique à l'ère démocratique*, Lormont, Le Bord de l'eau.
- GARFINKEL Harold, LYNCH Michael & Eric LIVINGSTON (1981), « The Work of a Discovering Science Construed with Materials from the Optically Discovered Pulsar », *Philosophy of the Social Sciences*, 11, p. 131-158.
- GEERTZ Clifford (1995), *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*, Cambridge, Harvard University Press.
- GEERTZ Clifford (2000), *Available Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton, Princeton University Press.
- GIL Fernando (1993), *Traité de l'évidence*, Grenoble, Jérôme Millon.
- GILBERT Claude (1998), « Des objets à géométrie très variable. Entretien avec Frédéric Caille et Cyril Lemieux », *Politix*, 44, p. 29-38.
- GIREL Mathias (2017), *Sciences et territoires de l'ignorance*, Versailles, Éditions Quae.
- GIREL Mathias (2020), « Five Pragmatist Insights on Scientific Expertise », *Philosophical Inquiries*, 8 (2), p. 151-176.
- GOMART Émilie (1999), *Surprised by Methadone: Experiments in Substitution*, Thèse de doctorat, Paris, École des Mines de Paris.
- GOMART Émilie & Antoine HENNION (1999), « A Sociology of Attachment: Music Amateurs, Drug Users », in John Law & John Hassard (dir.), *Actor Network Theory and After*, Oxford, Sociological Review and Blackwell, p. 220-247.

- GOMART Émilie & Maarten HAJER (2003), « Is That Politics? For an Inquiry into Forms in Contemporary Politics », in Bernward Joerges & Helga Nowotny (dir.), *Looking Back, Ahead. The 2002 Yearbook for the Sociology of Sciences*, Dordrecht, Kluwer.
- GONZALEZ Philippe & Laurence KAUFMANN (2016), « La caricature sans blasphème? Sémantique et pragmatiques du Prophète en Une de *Charlie Hebdo* », *Communication & langages*, 187 (1), p. 47-68.
- GRAMSCI Antonio (extrait des *Quaderni del carcere*, 15/2011), *Guerre de mouvement, guerre de position*, R. Keucheyan (ed.), Paris, La Fabrique.
- HABERMAS Jürgen (1962/1978), *L'Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, trad. Marc Buhot de Launay, Paris, Payot.
- HABERMAS Jürgen (1992/1997), *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, trad. Rainer Rochlitz & Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard.
- HACHE Émilie (2011), *Ce à quoi nous tenons. Propositions pour une écologie pragmatique*, Paris, La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond.
- HACHE Émilie (dir.) (2016), *Reclaim, recueil de textes écoféministes*, Paris, Cambaroukis.
- HACHE Émilie & Bruno LATOUR (2009), « Morale ou moralisme? Un exercice de sensibilisation », *Raisons politiques*, 34 (2), p. 143-165.
- HARMAN Graham (2002), *Tool Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*, Chicago, Open Court.
- HARMAN Graham (2009), *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics*, Melbourne, Repress.
- HARRINGTON James (1656/1995), *Commonwealth of Oceana* (précédé de John G. A. Pocock, *L'Œuvre politique de Harrington*), Paris, Belin.
- HECHT Gabrielle (1998), *The Radiance of France: Nuclear Power and National Identity after World War II*, Cambridge, Mass., The MIT Press.
- HEIDEGGER Martin (1949/1958), « La chose », *Essais et conférences*, trad. André Préau, Paris, Gallimard.
- HENNION Antoine (2013), « D'une sociologie de la médiation à une pragmatique des attachements », *SociologieS*. En ligne : <https://journals.openedition.org/sociologies/4353>.
- HENNION Antoine (2015), « Enquêter sur nos attachements. Comment hériter de William James? », *SociologieS*. En ligne : <https://journals.openedition.org/sociologies/4953>.
- HENNION Antoine (2022), « Un drôle de paroissien – sur Bruno Latour et la religion », *AOC*, 21 novembre 2022. En ligne : <https://aoc.media/opinion/2022/11/20/un-drole-de-paroissien-sur-bruno-latour-et-la-religion/>.
- HENNION Antoine & Pierre A. VIDAL-NAQUET (2015), « “Enfermer Maman!” Épreuves et arrangement : le *care* comme éthique de situation », *Sciences sociales et santé*, 33 (3), p. 65-90.

- HERMANT Émilie & Bruno LATOUR (2015), « Note sur certains objets chevelus », *Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie*, 27, p. 21-36.
- HEURTIN Jean-Philippe (1999), *L'Espace public parlementaire. Essai sur les raisons du législateur*, Paris, Presses universitaires de France.
- HEURTIN Jean-Philippe (2005), « The Circle of Discussion and the Semicircle of Criticism », in Bruno Latour & Peter Weibel (dir.), *Making Things Public : Atmospheres of Democracy*, Karlsruhe, Zentrum für Kunst und Medientechnologie (ZKM)/Cambridge, Mass., The MIT Press, chap. 13, p. 754-770.
- HICKMAN Larry A. (1990), *John Dewey's Pragmatic Technology*, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press.
- HOBBS Thomas (1642/1981), *De Cive*, ou *Les fondements de la politique*, trad. Samuel Sorbière, Paris, Sirey.
- HOBBS Thomas (1651/1971), *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, trad. François Tricaud, Paris, Sirey.
- HUGHES Thomas P. (1983), *Networks of Power : Electrification in Western Society, 1880-1930*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- INGOLD Tom (2012), « Towards an Ecology of Materials », *Annual Review of Anthropology*, 41, p. 427-442.
- JAMES William (1890), *The Principles of Psychology*, 2 vol., Londres, Macmillan and Co.
- JAMES William (1899), « On a Certain Blindness in Human Beings », in *Talks to Teachers on Psychology : and to Students on Some of Life's Ideals*, New York, Henry Holt, p. 229-264.
- JAMES William (1909), *The Meaning of Truth : A Sequel to Pragmatism*, New-York, Londres, Bombay and Calcutta, Longmans, Green and Co.
- JAMES William (1909b), *A Pluralistic Universe : Hibbert Lectures at Manchester College on the Present Situation in Philosophy*, New York, Longmans, Green & Co.
- JAMES William (1910/2005), *La Volonté de croire*, trad. Loÿs Moulin, présentation Stephan Galetic, Paris, La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond.
- JAMES William (1911), *Some Problems of Philosophy*, Horace M. Kallen (éd.), New York, Longmans, Green, and Co.
- JAMES William (2003), *Précis de psychologie*, trad. Nathalie Ferron, présentation David Lapoujade, Paris, La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond.
- JAMES William (2006), *Introduction à la philosophie*, trad. Stephan Galetic, Paris, La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond.
- JAMES William (2007), *Philosophie de l'expérience*, trad. Stephan Galetic, présentation David Lapoujade, Paris, La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond.
- JOSEPH Isaac (1984), *Le Passant considérable. Essai sur la dispersion de l'espace public*, Paris, Librairie des Méridiens.

- JOSEPH Isaac (2002/2007), « Pluralisme et contiguïtés », in *L'Athlète moral et l'enquêteur modeste*, Paris, Economica.
- JOSEPH Isaac (2004), *Météor. Les métamorphoses du métro*, Paris, Economica.
- KANTOROWICZ Ernst (1957), *The King's Two Bodies : A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- KELLER Helen (1908), *The World I Live In*, New York, The Century Co.
- KHARKHORDIN Oleg (2009), « *Res Publica* and *Res Publicae*: History and Politics of the Terms », in Dominique Colas & Oleg Kharkhordin (dir.), *The Materiality of Res Publica*, Cambridge, Cambridge Scholars Pub., p. 217-270.
- KNAPPETT Carl (2011), « Networks of Objects, Meshworks of Things », in Tim Ingold (dir.), *Redrawing Anthropology: Materials, Movements, Lines*, Farnham, UK, Ashgate, p. 45-63.
- KNORR Karin & Aaron CICOUREL (dir.) (1981), *Advances in Social Theory and Methodology: Toward an Integration of Micro and Macro Sociologies*, Londres, Routledge.
- KOYRÉ Alexandre (1962), *Du Monde clos à l'univers infini*, Paris, Presses universitaires de France.
- LAKE Danielle (2014), « Jane Addams and Wicked Problems: Putting the Pragmatic Method to Use », *The Pluralist*, 9 (3), p. 77-94.
- LAPOUJADE David (1997), *William James. Empirisme et pragmatisme*, Paris, Presses universitaires de France.
- LATOUR Bruno (1984/1987), *Les Microbes : guerre et paix, suivi de Irréductions*, Paris, A. M. Métailié.
- LATOUR Bruno (1987/1990), *La Science en action*, Paris, La Découverte.
- LATOUR Bruno (1987/2006), « Redéfinir le lien social: des babouins aux humains », in Madeleine Akrich, Michel Callon & Bruno Latour, *Sociologie de la traduction. Textes fondateurs*, Paris, Presses de l'École des Mines, p. 71-86.
- LATOUR Bruno (1990), « Essay Review [Shapin & Schaffer]: Postmodern? No, Simply Amodern! Steps Towards an Anthropology of Science », *Studies in History and Philosophy of Science*, 21 (1), p. 145-171.
- LATOUR Bruno (1990/2006), « Le Prince: machines et machinations », *Futur Antérieur*, 3, p. 35-62 (repris dans *Sociologie de la traduction*, 2006, p. 87-107).
- LATOUR Bruno (1991), « The Impact of Science Studies on Political Philosophy », *Science, Technology, & Human Values*, 16 (1), p. 3-19.
- LATOUR Bruno (1991/1997), *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte.
- LATOUR Bruno (1992), *Aramis ou l'amour des techniques*, Paris, La Découverte.
- LATOUR Bruno (1993), « Le topofil de Boa Vista. La référence scientifique: montage photo-philosophique », in Bernard Conein, Nicolas Dodier & Laurent Thévenot (dir.), *Les Objets dans l'action. De la maison au laboratoire* (repris dans *La Clef de Berlin*), Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons Pratiques », 4), p. 187-216. En ligne: <https://books.openedition.org/editionsehess/9918>.
- LATOUR Bruno (1993), *La Clef de Berlin*, Paris, La Découverte.

- LATOUR Bruno (1994), « Une sociologie sans objet? Note théorique sur l'interobjectivité », *Sociologie du travail*, 36 (4), p. 587-607.
- LATOUR Bruno (1994/2018), « Esquisse d'un parlement des choses », *Écologie & Politique*, 56 (1), p. 47-64.
- LATOUR Bruno (1996/2009), *Sur le culte des dieux faitiches*, suivi de « *Iconoclash* » *Au-delà de la guerre des images*, Paris, La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond.
- LATOUR Bruno (1997), « Socrates' and Callicles' Settlement. The Invention of the Impossible Body Politic », *Configurations*, 2, p. 189-240 (repris in *L'Espoir de Pandore*, Paris, La Découverte, 1999).
- LATOUR Bruno (1999a), *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte.
- LATOUR Bruno (1999b), « "Thou Shall not Take the Lord's Name in Vain". Being a Sort of Sermon on the Hesitations of Religious Speech », *Res*, 39, p. 215-234.
- LATOUR Bruno (1999c), *L'Espoir de Pandore*, Paris, La Découverte.
- LATOUR Bruno (2000), « When Things Strike Back: A Possible Contribution of Science Studies to the Social Sciences », *The British Journal of Sociology*, 51 (1) (special millenium issue edited by John Urry), p. 107-123.
- LATOUR Bruno (2002a), *La Fabrique du droit*, Paris, La Découverte.
- LATOUR Bruno (2002b), « Si l'on parlait un peu politique? », *Politix*, 2 (58), p. 143-165.
- LATOUR Bruno (2002c), « What is Iconoclash? Or Is There a World Beyond the Image Wars? » in Bruno Latour & Peter Weibel, *Iconoclash: Beyond the Image-Wars in Science, Religion and Art*, Cambridge, MIT Press & Karlsruhe, ZKM, p. 14-37.
- LATOUR Bruno (2004), « Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern », *Critical Inquiry*, 30, p. 225-248.
- LATOUR Bruno (2005), « What Is Given in Experience? », *boundary 2*, 32 (1), p. 223-237.
- LATOUR Bruno (2005/2023), « De la *Realpolitik* à la *Dingpolitik* ou Comment rendre les choses publiques », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 6, p. 510-574.
- LATOUR Bruno (2006), *Changer de société, refaire de la sociologie*, Paris, La Découverte.
- LATOUR Bruno (2007), « Turning Around Politics. A Note on Gerard de Vries' Paper », *Social Studies of Science*, 37 (5), p. 811-820.
- LATOUR Bruno (2008a), « Le fantôme de l'esprit public. Des illusions de la démocratie aux réalités de ses apparitions », in Walter Lippmann, *Le Public fantôme*, Paris, Demopolis, p. 3-44.
- LATOUR Bruno (2008b), « Pour un dialogue entre science politique et science studies », *Revue française de science politique*, 58 (4), p. 657-678.
- LATOUR Bruno (2010), « An Attempt at a "Compositionist Manifesto" », *New Literary History*, 41 (3), p. 471-490.
- LATOUR Bruno (2012), *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*, Paris, La Découverte.

- LATOUR Bruno (2015), «La grande clameur relayée par le Pape François», in *Encyclique Laudato Sí*, Paris, Collège des Bernardins/ Parole et silence, p. 221-229.
- LATOUR Bruno (2015), «7^e Conférence. Les États (de nature) entre guerre et paix», in *Face à Gaïa*, Paris, La Découverte.
- LATOUR Bruno, avec la participation d'Amina Shabou (1974), *Les Idéologies de la compétence en milieu industriel à Abidjan*, Abidjan, ORSTOM-Centre de Petit Bassam.
- LATOUR Bruno & Paolo FABBRI (1977), «La rhétorique de la science. Pouvoir et devoir dans un article de science exacte», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 3, p. 81-95.
- LATOUR Bruno & Steve WOOLGAR (1979), *La Vie de laboratoire*, Paris, La Découverte.
- LATOUR Bruno & Émilie HERMANT (1999), *Paris ville invisible*, Paris, La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond.
- LATOUR Bruno & Nikolaj SCHULTZ (2022), *Mémo sur la nouvelle classe écologique. Objet : comment faire émerger une classe écologique consciente et fière d'elle-même*, Paris, La Découverte.
- LAURENT Brice (2011), «Technologies of Democracy: Experiments and Demonstrations», *Science and Engineering Ethics*, 17 (4), p. 649-666.
- LAURENT Brice (2023), «Latour et la question politique: vers une lecture constitutionnelle», *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 6, p. 444-479.
- LAW John (1987), «Technology and Heterogeneous Engineering: The Case of Portuguese Expansion», in Wiebe E. Bijker, Thomas Parke Hughes & Trevor J. Pinch (dir.), *The Social Construction of Technological Systems: New Directions in the Sociology and History of Technology*, Cambridge, Mass., MIT Press, p. 105-127.
- LEFORT Claude (1975), *Le Travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, Gallimard.
- LEFORT Claude (1981), *L'Invention démocratique*, Paris, Fayard.
- LEFORT Claude (1981/1986), «Permanence du théologico-politique?», in *Essais sur le politique XIXe-XXe siècles*, Paris, Seuil, p. 275-329.
- LEFORT Claude & Marcel GAUCHET (1971), «Sur la démocratie: la politique et l'institution du social», *Textures*, 2-3, p. 7-78.
- LICOPPE Christian (1996), *La Formation de la pratique scientifique. Le discours de l'expérience en France et en Angleterre (1630-1820)*, Paris, La Découverte.
- LIPPMANN Walter (1913), *A Preface to Politics*, New York & Londres, Mitchell Kennerley.
- LIPPMANN Walter (1919), *Liberty and the News*, Boston, The Atlantic Monthly Co.
- LIPPMANN Walter (1922), *Public Opinion*, New York, Harcourt, Brace and Co.
- LIPPMANN Walter (1925/2008), *Le Public fantôme*, préf. de Bruno Latour, trad. Laurence Décréau, Paris, Demopolis.
- LIPPMANN Walter (1937), *The Good Society*, Boston, Little, Brown & Co.
- LORAUX Nicole (1987), «Le lien de la division», *Le Cahier (Collège international de philosophie)*, 4, p. 101-124.

- LUBAC Henri de (1944), *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge. Étude historique*, Paris, Aubier.
- MACHIAVEL Niccolò (1532/1952), *Le Prince, et Discours sur la première décade de Tite-Live*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard-La Pléiade.
- MARRES Noortje (2005), *No Issue, No Public: Democratic Deficits After the Displacement of Politics*, Ph. D. Dissertation, Université d'Amsterdam.
- MARRES Noortje (2005b), «Issues Spark a Public Into Being: A Key but Often Forgotten Point of the Lippmann-Dewey Debate», in MTP, p. 208-217.
- MARRES Noortje (2007), «The Issues Deserve More Credit: Pragmatist Contributions to the Study of Public Involvement in Controversy», *Social Studies of Science*, 37 (5), p. 759-780.
- MARRES Noortje (2012), *Material Participation: Technology, the Environment and Everyday Publics*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- MARRES Noortje (2012b), «Experiment: The Experiment in Living», in Celia Lury & Nina Wakeford (dir.), *Inventive Methods: The Happening of the Social*, Londres, Routledge.
- MARRES Noortje (2023), «Comment renverser la politique: sur les choses, la terre, l'écologie», *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 6, p. 480-508.
- MEAD George Herbert (1932), *The Philosophy of the Present*, Chicago, The University of Chicago Press.
- MEAD George Herbert (1934/2006), *L'Esprit, le soi et la société*, présenté par Daniel Cefaï et Louis Quéré, Paris, Presses universitaires de France.
- MEAD George Herbert (1938), *The Philosophy of the Act*, Chicago, The University of Chicago Press.
- MELOSI Martin V. (2000), *The Sanitary City: Urban Infrastructure in America from Colonial Times to the Present*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- MILLS Mara (2005), «Dewey's Transactions: From Sense to Common Sense», in Bruno Latour & Peter Weibel (dir.), *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, Karlsruhe, Zentrum für Kunst und Medientechnologie (ZKM)/Cambridge, Mass., The MIT Press, chap. 4, p. 292-295.
- MOATTI Claudia (2018), *Res publica. Histoire romaine de la chose publique*, Paris, Fayard.
- MONDZAIN Marie-José (1996), *Image, icône, économie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, Paris, Seuil.
- MONTCLOS Jean de (1971), *Lanfranc et Bérenger: la controverse eucharistique du XI^e siècle*, Louvain, Spicilegium Sacrum Lovaniense.
- MOUFFE Chantal (2005), «Some Reflections on an Agonistic Approach to the Public», in Bruno Latour & Peter Weibel (dir.), *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, Karlsruhe, Zentrum für Kunst und Medientechnologie (ZKM)/Cambridge, Mass., The MIT Press, p. 804-807.
- OSBURN William (1922), *Social Change with Respect to Nature and Original Cult*, New York, B. W. Huebsch.

- PAPE FRANÇOIS (2015), *Encyclique Laudato Sí. Édition commentée*, Paris, Collège des Bernardins/Parole et silence.
- PARK Robert E. & Ernest W. BURGESS (1921), *Introduction to the Science of Sociology*, Chicago, The University of Chicago Press.
- PARK Robert E., BURGESS Ernest W. & Roderick D. MCKENZIE (dir.) (1925), *The City*, Chicago, The University of Chicago Press.
- PESTRE Dominique (2003), *Science, argent et politique*, Versailles, Éditions Quae.
- PESTRE Dominique (2006), *Introduction aux Sciences Studies*, Paris, La Découverte.
- PESTRE Dominique (2011), « Des sciences, des techniques et de l'ordre démocratique et participatif », *Participations*, 1, p. 210-238.
- PITKIN Hanna F. (1972), *The Concept of Representation*, Berkeley, University of California Press.
- POPPER John G. A. (1975/1998), *Le Moment machiavélien. La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*, Paris, Presses universitaires de France.
- POPPER Karl (1976/1979), « La logique des sciences sociales », in Theodor W. Adorno & Karl R. Popper (dir.), *De Vienne à Francfort. La querelle allemande des sciences sociales*, Bruxelles, Éditions Complexe, p. 75-90.
- PUTNAM Hilary (1987), *The Many Faces of Realism*, LaSalle, Ill., Open Court.
- QUÉRÉ Louis (1989), « Les boîtes noires de Bruno Latour ou le lien social dans la machine », *Réseaux*, 7 (36), p. 95-117.
- QUÉRÉ Louis (2015), « Retour sur l'agentivité des objets », Exposé à la Journée d'étude du groupe Sciences et Technologies de l'IMM (9 mars).
- QUÉRÉ Louis (2019), « From Inter-Action to Trans-Action : Ecologizing the Social Sciences », in Christian Morgner (dir.), *John Dewey and the Notion of Trans-action : A Sociological Reply on Rethinking Relations and Social Processes*, Londres, Palgrave Macmillan, p. 223-252.
- QUÉRÉ Louis (2023), « La matrice herméneutique de l'anthropologie de Bruno Latour », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 6, p. 342-382.
- RABEHARISOA Volovona & Michel CALLON (1999), *Le Pouvoir des malades. L'association française contre les myopathies et la recherche*, Paris, Les Presses de l'École des Mines.
- RANCIÈRE Jacques (2005), *La Haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique.
- RORTY Richard (1976), « Overcoming the Tradition : Heidegger and Dewey », *The Review of Metaphysics*, 30 (2), p. 280-305.
- ROSANVALLON Pierre (1979), *Le Capitalisme utopique. Histoire de l'idée de marché*, Paris, Seuil.
- SAINT AUGUSTIN (2000), *La Cité de Dieu*, in *Œuvres, II*, trad. Jean-Louis Dumas, Lucien Jerphagnon et Catherine Salles, Paris, Gallimard.
- SALINAS Francisco J. (2014), « Bruno Latour's Pragmatic Realism : An Ontological Inquiry », *Global Discourse*, 6 (<https://doi.org/10.1080/23269995.2014.992597>).

- SCHUDSON Michael (2008), « The “Lippmann-Dewey Debate” and the Invention of Walter Lippmann as an Anti-Democrat 1986-1996 », *International Journal of Communication*, 2, p. 1-20.
- SEO Sarah A. (2019), *Policing the Open Road: How Cars Transformed American Freedom*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- SHAPIN Steven & Simon SCHAFFER (1985/1993), *Léviathan et la pompe à air. Hobbes et Boyle entre science et politique*, Paris, La Découverte.
- SIMONDON Gilbert (1989), *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier.
- SKINNER Quentin (2009), « The Material Presentation of Thomas Hobbes's Theory of the Commonwealth », in Dominique Colas & Oleg Kharkhordin (dir.), *The Materiality of Res Publica*, Cambridge, Cambridge Scholars Pub., p. 115-158.
- SMALL Albion W. & George E. VINCENT (1894), *An Introduction to the Science of Society*, Chicago, The University of Chicago Press.
- SOKAL Alan (1996), « Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity », *Social Text*, 46/47, p. 217-252.
- SOREL Georges (1908), *Réflexions sur la violence*, Paris, Marcel Rivière et Cie.
- STAR Susan Leigh & James R. GRIESEMER (1989), « Institutional Ecology, “Translations” and Boundary Objects: Amateurs and Professionals in Berkeley's Museum of Vertebrate Zoology, 1907-39 », *Social Studies of Science*, 19 (3), p. 387-420.
- STARK Rudolf (1937), *Res Publica*, Göttingen, Dietrichsche Universitaets-Buchdruckerei, réédité avec compléments in Hans Oppermann (dir.) (1967), *Römische Wertbegriffe*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- STAROBINSKI Jean (1971), *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard.
- STAVO-DEBAUGE Joan (2012), *Le Loup dans la bergerie. Le fondamentalisme chrétien à l'assaut de l'espace public*, Paris, Les Éditions Labor et Fides.
- STAVO-DEBAUGE Joan (2019), « L'Homage (oublié) de John Dewey à Mgr Brown, l'évêque des athées et des bolchéviques, pendant la croisade anti-évolutionniste des années 1920 », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 2, p. 296-368. En ligne : <https://revuepragmata.files.wordpress.com/2020/01/pragmata-2019-2-stavo-debauge.pdf>.
- STAVO-DEBAUGE Joan (2020), « De “sociologie pragmatique” en philosophie pragmatiste: un aller-retour au prisme des épreuves de l'hospitalité et de l'appartenance », HDR Sociologie.
- STAVO-DEBAUGE Joan, GONZALEZ Philippe & Roberto FREGA (dir.) (2015), *Quel âge post-séculier ? Démocraties, religions, sciences*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons Pratiques », 24). En ligne : <https://books.openedition.org/editionsehess/12100>.
- STENGERS Isabelle (1996), *Cosmopolitiques*, tome premier, *La guerre des sciences*, Paris, La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond.
- STENGERS Isabelle (1997), *Sciences et pouvoirs. La démocratie face à la technoscience*, Paris, La Découverte.

- STENGERS Isabelle (2002), *Penser avec Whitehead. Une libre et sauvage création de concepts*, Paris, Seuil.
- STENGERS Isabelle (2009), *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*, Paris, La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond.
- STENGERS Isabelle (2020), *Réactiver le sens commun. Lecture de Whitehead en temps de débâcle*, Paris, La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond.
- STENGERS Isabelle & Philippe PIGNARRE (2005), *La Sorcellerie capitaliste*, Paris, La Découverte.
- STRAUSS Anselm (1993), *Continual Permutations of Action*, New York, Aldine de Gruyter.
- STRAUSS Anselm, FAGERHAUGH Shizuko, SUCZEK Barbara & Carolyn WIENER (1985), *The Social Organization of Work*, Chicago, The University of Chicago Press.
- THOMAS Yan (1980), « Rêș, chose et patrimoine. Note sur le rapport sujet-objet en droit romain », *Archives de philosophie du droit*, 25, p. 413-426.
- THOMAS Yan (2002), « La valeur des choses. Le droit romain hors la religion », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 57 (6), p. 1431-1462.
- WALLAS Graham (1914), *The Great Society*, New York, The Macmillan Company.
- WALZER Michael (1984), « Liberalism and the Art of Separation », *Political Theory*, 12 (3), p. 315-330.
- WESTBROOK Robert B. (1991), *John Dewey and American Democracy*, Ithaca, Cornell University Press.
- WHITEHEAD Alfred North (1929/1995), *Procès et réalité*, Paris, Gallimard.
- ZASK Joëlle (1999), *L'Opinion publique et son double. 1. L'Opinion sondée et 2. John Dewey, philosophe du public*, Paris, L'Harmattan.

NOTES

1 Merci à Antoine Hennion, pour l'invitation à cet hommage à Bruno Latour, et à Mathias Girel, Philippe Gonzalez, Louis Quéré, et Joan Stavo-Debauge pour leurs relectures.

2 Notons avec une pointe d'ironie que Latour est allé chercher à Marseille, Bruxelles ou Amsterdam des références au pragmatisme qu'il aurait pu trouver en marchant un petit kilomètre depuis l'École des Mines, de l'autre côté du Jardin du Luxembourg, à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, ou en descendant le boulevard Saint-Michel jusqu'à la Sorbonne. Il se laisse un peu emporter quand, dans un entretien en 2006, il déclare : « Je suis le seul pragmatiste français, et donc il se trouve que je n'ai absolument aucun contact avec les Français. » (Bova & Latour, 2006 : 113). À l'époque il y avait déjà une douzaine d'années que nous faisons des séminaires, à l'EHESS, autour du pragmatisme. La connexion entre sociologie des problèmes publics, politique pragmatiste selon Dewey, et logique de l'enquête (étudiée dans la traduction de Gérard Deledalle) était fermement établie dans les séminaires qui prenaient place au Centre d'étude des mouvements sociaux dès le milieu des années 1990. Certains l'exploraient depuis l'héritage de Garfinkel et Sacks (Quéré, Ogien, Widmer), d'autres insistaient sur la tension avec des approches plus grammaticales à la C. W. Mills et y réintroduisaient de l'histoire (Trom,

Zimmermann), d'autres, comme Isaac Joseph ou moi-même, allions rechercher les racines de cette démarche du côté de la naissance des sciences sociales, puis du mouvement progressiste et de l'histoire de la sociologie à Chicago. Rabeharisoa & Callon (1999) étaient cependant venus parler de leur recherche sur l'Association contre les myopathies dans le séminaire « Sociologie des problèmes publics » que nous avions monté, Quéré et moi-même, de 1999 à 2003. Du côté des philosophes, la lecture de Peirce par Tiercelin et Chauviré nous le rendait disponible, tandis qu'à ExeCO (Expérience et connaissance), laboratoire de Paris I-Sorbonne, Guillaume Garreta et Mathias Girel œuvraient très activement, dès le début des années 2000, à faire exister le pragmatisme dans la communauté philosophique, déjà, eux aussi, dans une perspective interdisciplinaire. Bref, Latour, tard venu sur ces questions – pas vraiment avant 2003 –, exagérait un peu en se présentant comme le seul pragmatiste de France et de Navarre. Mais soyons symétriques, les pragmatistes du CEMS ou d'ExeCo ne faisaient guère le chemin inverse jusqu'aux Mines – sinon à travers « Raisons Pratiques », qui accueillait par exemple des articles de Latour et Akrich (1993). Il faudra attendre la création de l'association Pragmata et le séminaire « Pragmatisme et sciences sociales » (EHESS, 2014-2016) pour que des chercheurs de perspectives différentes, dont Antoine

Hennion pour le CSI, se rencontrent et discutent régulièrement de leurs expériences du pragmatisme.

3 On entrevoit le lien entre cette découverte des *issues* et l'effort de description et de cartographie de controverses au CSI, puis dans les programmes Médialab et Arts et politique (SPEAP) de Sciences Po.

4 Dans *Making Things Public*, la fiole d'anthrax que Colin Powell, secrétaire d'État des États-Unis, brandit le 5 février 2003 devant le Conseil de sécurité, comme élément de preuve, appuyé par l'enregistrement d'une conversation interceptée entre officiers irakiens et quelques photos de sites supposés de production et de stockage d'« armes de destruction massive », joue un rôle central : « Chers collègues, chaque déclaration que je fais aujourd'hui est étayée par des sources, des sources solides. Il ne s'agit pas d'affirmations gratuites. Ce que nous vous donnons, ce sont des faits et des conclusions fondés sur des renseignements solides. » Le micro-événement de brandir ce « fait » incontestable devant le Conseil de sécurité avait eu pour conséquence la déclaration d'une guerre dévastatrice au Moyen-Orient. La fiole d'anthrax est alors enrôlée dans une critique de l'exhibition de « faits » comme justification d'une politique et refus de la controverse. Elle devient la métaphore du scientisme et du technocratisme, ou de la fabrication de faits au profit des intérêts d'une élite. De fait, les exemples sont nombreux, en analyse

de l'action publique, d'arguments semblables, qui mettent en scène des certitudes sur le traitement des déchets nucléaires, sur le contrôle de certaines épidémies ou sur le choix d'une politique des retraites. Les « faits indiscutables » servent alors à désamorcer la critique, tournent parfois au mensonge d'État délibéré, mais sont, la plupart du temps, au service des convictions des experts, des routines des fonctionnaires ou des pressions des lobbyistes. On peut tout de même se demander si, dans MTP, ce cas extrême du mensonge de Colin Powell ne risque pas de laisser à penser que tous les faits sont affaire d'« éloquence » – la référence à la sophistique, quelle que soit sa réhabilitation par Barbara Cassin, sème un peu plus le trouble. Pour la fiole d'anthrax, on a rapidement su qu'il s'agissait d'une « fabrication de cadre » (au sens de Goffman), pure et simple, ourdie dans le cabinet du vice-président Dick Cheney, avec l'accord probable de George W. Bush. La machination aurait tiré profit de la réputation de fiabilité de Powell en lui faisant croire que le discours avait été écrit par le Conseil de sécurité nationale, sous la direction de Condoleezza Rice, et en lui transmettant des informations erronées de la part des agences de renseignement, en premier lieu la CIA. Sa qualité de « fait » n'a pas duré longtemps. Cette arnaque planétaire a été démontée, mais sans que soient contrées ses conséquences, graves et durables – en termes de destruction de milieux, de biens et de personnes et de déstabilisation du Moyen-Orient

et en termes de perte de crédibilité de la politique internationale des États-Unis.

Ce cas extraordinaire de délinquance à grande échelle, de la part de la plus grande puissance mondiale, est-il le mieux choisi si l'on s'inquiète des « faits » en démocratie ? Ne sème-t-il pas le trouble si l'on reste attaché à la distinction entre régimes totalitaires et autoritaires, et régimes démocratiques/républicains (on se contentera de renvoyer à *Freedom and Culture*, 1939, de Dewey) ? Dans ces derniers, les dossiers passent entre les mains de nombreux acteurs : commissions parlementaires, conseil des ministres, Conseil constitutionnel, tribunaux généralistes et spécialisés, juridictions européennes, enquêtes publiques, auditions d'experts ou d'ONG, Hautes autorités, bureaux d'études, le Conseil économique, social et environnemental, les fédérations associatives, les partis et les syndicats, toutes sortes d'observateurs, de médias indépendants et de laboratoires de recherche, sans oublier le Conseil d'État, dont Latour (2002a) a fait l'ethnographie (montrant la prudence des conseillers, leur respect des textes, le suivi des procédures, la technicité des exposés, la rigueur de l'examen des dossiers, le sérieux des débats, la lenteur des décisions). *Ce n'est pas seulement une affaire d'éloquence, c'est avant tout une affaire d'enquête et d'éthique de l'enquête, et au bout du compte d'accès au réel.* Dans un État de droit, qui prend la science au sérieux comme

une activité autonome, les filtres et les contrôles, les *checks and balances*, les médiations de vérification, de critique et de traduction sont nombreux et souvent efficaces (ce qui n'empêche pas les manipulations et les mensonges délibérés des gouvernants et des possédants, ou de leurs opposants). Sinon comment faire la part des choses ? Le problème n'est pas seulement une affaire de distinction entre *matters of fact* et *matters of concern*, entre « faits disputés » et « faits indiscutables », le problème est celui du régime politique, avec ses institutions publiques, ses laboratoires autonomes, ses écoles libres, ses réseaux techniques, ses droits juridiques, ses cultures politiques, ses valeurs civiques d'égalité, de liberté et de vérité, etc.

5 À propos de l'épistémologie et l'ontologie de Latour, nous ne trancherons pas entre la lecture par Louis Quéré (2022) d'une herméneutique des inscriptions, la vision plus « ambulatoire » que « saltatoire » (au sens de James, dans *The Meaning of Truth*, 1909) de *L'Espoir de Pandore* (1999c : chap. 2), que revendiquent également Isaac Joseph (2004) ou Antoine Hennion (2015), ou encore les interprétations en termes d'« occasionalisme séculier » par Graham Harman (2009) et de « réalisme pragmatique » par Francisco J. Salinas (2014) (une étiquette qu'il emprunte à Hilary Putnam, 1987).

6 Ce numéro de *Social Text* était dédié aux « guerres scientifiques », calquées sur les « guerres culturelles ». Cf. les échanges dans les colonnes du *Monde* entre Denis Duclos (3 janvier 1997), Jean Bricmont (14 janvier), Bruno Latour (« Y a-t-il une science après la guerre froide », 18 janvier) et Alan Sokal (31 janvier).

7 Il faudrait rentrer davantage dans le travail de traduction pour saisir toutes les nuances du texte de Hobbes. Il remarque que le mot « personne » désignait à l'origine le masque endossé sur scène par les acteurs de tragédies ou de comédies pour incarner leur rôle. Cet usage, selon Hobbes, a été transféré « à tout représentant (*Representer*) de la parole et de l'action, aussi bien dans les tribunaux que dans les théâtres. « *A Person, is the same that an Actor is* » (Leviathan, 112). « *To beare his Person* », que Tricot traduit par « assumer la personnalité », peut aussi renvoyer au port du masque qui fait exister une personne (nous laissons de côté les discussions sur le caractère « artificiel » de cette personnification). Le souverain est celui qui « porte » la personne de la République, ou « d'eux tous » – de tous les citoyens qui la composent –, et une fois qu'il est autorisé d'agir au nom de, il est investi du « *dominion* » (le *dominium* latin). La citation de Hobbes se poursuit ainsi : « *So that a Person, is the same that an Actor is, both on the Stage and in common Conversation; and to Personate, is to Act, or Represent himselfe, or an other; and he that acteth another, is*

said to beare his Person, or act in his name; (in which sence Cicero useth it where he saies, "Unus Sustineo Tres Personas; Mei, Adversarii, & Judicis, I beare three Persons; my own, my Adversaries, and the Judges") and is called in diverse occasions, diversly; as a Representer, or Representative, a Lieutenant, a Vicar, an Attorney, a Deputy, a Procurator, an Actor, and the like. »

Personate signifie aussi « prendre l'identité d'une autre personne dans l'intention de tromper » – par exemple pour voter au nom de quelqu'un d'autre, ou, plus grave, pour se faire passer pour un médecin ou un policier.

8 Outre le travail classique de Rudolph Stark (1937/1967), voir la lecture de Hobbes que propose Quentin Skinner (2009) ou la petite synthèse par Oleg Kharkhordin (2009) sur la *res publica* dans le livre collectif, édité par Colas & Kharkhordin (2009), dont le sous-titre, *How to Do Things with Publics*, est un clin d'œil au *Making Things Public* de Latour et Weibel.

9 Latour, toujours soucieux de déplacer l'attention des discours et des discussions vers les objets, décrit lui-même, dans MTP, les Allégories du bon et du mauvais gouvernement d'Ambrogio Lorenzotti au Palazzo Pubblico de Sienne. On a souvent commenté la mise en scène de l'opposition des vices et des vertus, sur les murs nord et ouest : Guerre et Paix, Trahison et Division vs Concorde, Cruauté vs Magnanimité, Orgueil vs Sagesse, Avarice vs Charité, Terreur vs Espoir et Confiance,

Vaine Gloire vs Prudence, Fureur vs Tempérance ou Force d'âme, Fraude vs Justice (commutative et distributive). Les multiples scènes et inscriptions ont été déchiffrées pour montrer comment les citoyens de la ville conjurent la peur de la tyrannie, à savoir la menace du passage du gouvernement républicain entre les mains de la seigneurie et les effets maléfiques que cela pourrait engendrer (Boucheron, 2013). Mais ce qui intéresse Latour, c'est avant tout la matérialité des choses qui peuplent le paysage et la ville.

10 L'interactivité sans interobjectivité serait plutôt le fait de nos cousins primates, chimpanzés, babouins ou bonobos, qui réalisent « le paradis de l'interactionnisme et de l'ethnométhodologie » (Latour, 1994).

11 La catégorie proposée par Siéyès, du latin *adunire* et du vieux français *aduner* ou *auener*, qui signifiait réunir, assembler ou entasser. *Auener* pouvait encore signifier marier, un *aunel* désignait une assemblée et une *aunance* une réunion, une troupe ou une bataille (A. J. Greimas, 1968, *Dictionnaire de l'ancien français jusqu'au milieu du XIV^e siècle*, Paris, Librairie Larousse).

12 Pas de place ici pour le faire, mais il serait intéressant de comparer l'étude de cas de « scientfiction » de Latour (1992) sur *Aramis*, le projet de métro automatisé porté par Matra et la RATP, abandonné en 1987, et l'étude de cas menée par Isaac Joseph (2004) sur *Météor*, la ligne 14 du métro, qui

a bénéficié d'une partie des avancées technologiques du projet précédent et où Joseph recourt à un certain nombre d'hypothèses tirées de Peirce, James et Dewey.

13 Sans que l'on puisse, rappelons-le, appliquer ce schéma de façon trop déterministe. « Car lorsqu'on essaie d'expliquer une certaine opinion publique, il est rarement évident de savoir laquelle des nombreuses relations sociales d'un homme a un effet sur une opinion particulière. L'opinion de Smith découle-t-elle de ses problèmes de propriétaire, d'importateur, d'actionnaire des chemins de fer ou d'employeur ? L'opinion de Jones, tisserand dans une usine de confection textile, lui vient-elle de l'attitude de son patron, de la concurrence des nouveaux immigrants, des factures d'épicerie de sa femme, ou du contrat toujours en cours avec la société qui lui vend à tempérament une voiture Ford, une maison et un terrain ? Sans enquête spécifique, vous ne pouvez pas le savoir. Le déterministe économique ne peut pas le dire. » (Lippmann, 1922 : 183).

14 Lippmann précise à propos de James : « Son essai "La volonté de croire" est une déclaration d'indépendance, qui affirme en effet que la démonstration scientifique n'est pas le seul test des idées. Il plaide en faveur de ces croyances qui influencent si profondément la vie, quoiqu'elles échouent à la décrire. James lui-même était très déconcertant pour de nombreux

scientifiques parce qu'il exprimait avec insistance ses aspirations à propos de l'univers, dans ce que son collègue Santayana appelait une "cosmologie romantique". » (Lippmann, 1913: 233).

15 Beaucoup plus tard, le 17 décembre 1908, James écrira à Helen Keller (sourde, muette et aveugle), en réponse à l'envoi de son livre *The World I Live In* (1908) (*Correspondence*, vol. 12, avril 1908-août 1910, p. 135): « Ce n'est pas un paradoxe que vous viviez dans un monde si peu distinct du nôtre. Le grand monde, *l'arrière-plan*, en chacun de nous, est le monde de nos *croyances*. C'est le monde des permanences et des immensités, et nos relations avec lui sont avant tout verbales. Nous pensons à son histoire et à sa structure en termes verbaux, exclusivement. Les sensations que nous avons du lointain et du caché sont les plus infimes balbutiements et indications que, vous le montrez si bien, nous étendons par l'imagination ou complétons par l'analogie. Mais la forme que peut prendre le contenu de notre matériau verbal ne fait aucune différence. Pour certains, il est davantage optique, chez d'autres, plus acoustique, chez d'autres, encore, plus moteur. Chez vous, il est moteur et tactile, mais ses fonctions sont les mêmes que les nôtres: les relations signifiées par les mots symbolisent les relations existantes entre les choses. »

16 Dans « "Thou Shall not Take the Lord's Name in Vain" » (Latour, 1999b; voir aussi 2002c), Latour est clair sur la nécessité d'en finir avec l'arrangement entre politique et religion, mis au point pour sortir des guerres de religion, tout en restant indéterminé sur ce que cela peut signifier, laissant à la « composition progressive du monde commun » (Latour, 1999b) le soin de tracer de nouvelles voies, que l'on peut qualifier de post-sécularistes. Curieusement, les auteurs qui se réclament de ce « pluralisme » latourien passent sous le tapis le problème de l'islamisme ou de l'évangélisme, qui ont depuis longtemps entrepris de bousculer la séparation entre science, politique et religion ! Latour voit dans le « fondamentalisme religieux, scientifique ou politique » un « phénomène nouveau » (During & Jeanpierre, 2012: 953), mais ce dernier existe tout de même aux États-Unis depuis 1910, et plus encore si l'on considère les mouvements contre l'immigration ou pour la prohibition, qui poussent leurs racines dans la première moitié du XIX^e siècle ou le tollé contre la théorie de l'évolution de Darwin, dès sa parution en 1859. Citons Latour, pour le moins imprudent: il serait donc « désirable de réinterroger la sécularisation et de libérer la religion du rétrécissement auquel elle a été contrainte pour acheter la paix: un état interne, purement individuel, qui n'a aucune pertinence ontologique, culturelle, métaphysique, ou publique » (Latour, 1999b). « L'espace public de la politique était certes

autorisé d'accepter de nombreux idéaux religieux, mais à condition qu'ils renoncent à toute prétention de représenter une autre réalité que celle de croyances privées et d'états de culte intimes. Ce qui remplissait l'espace public était, soit le plus petit dénominateur commun de l'intérêt et du consensus politiques, soit une sorte de définition édulcorée, moyenne, des faits tels qu'ils sont censés être proposés par la science. Le problème est que la religion, la politique et la science souffrent également de ce processus de sécularisation, qui les déchire et les déforme au-delà de toute reconnaissance. Si risquée que soit la tâche, nous devons rouvrir cet arrangement (*settlement*) occidental traditionnel qui a engagé non seulement la religion, mais aussi la politique et par-dessus tout, la science, dans un destin implacable qualifié de modernisation. La sécularisation et la modernisation ne peuvent passer pour une solution définitive au problème de ce que j'appelle la « composition progressive du monde commun. » (*Ibid.*). Mais que propose alors Latour contre les débordements d'une religion à visée théocratique (avec lesquels il dit, par ailleurs, son désaccord)? Ne faut-il pas différencier entre protestants progressistes et musulmans réformistes et les autres? Pour une autre vision des choses, celle de Dewey, cf. *Écrits sur les religions et le naturalisme* (2019).

17 Ce texte prélude à un autre texte fameux, « Bâtir, habiter, penser » où est développée la question du *Quadripartit* (*Geviert*) et celle de la proximité aux choses, qui se donnent à leur place et dans leur essence comme « choses ». Pour ce qui suit, une traduction par André Préau se trouve dans les *Essais et conférences* de Martin Heidegger (1980), en particulier, pour l'étymologie de *thing* et *dinc* et leur relation à la *res* romaine, p. 206-211.

Le lien de la conception des objets de l'ANT à celle de la chose dans la phénoménologie de Heidegger est travaillé par Graham Harman dans un premier livre (*Tool Being*, 2002), avant d'être déplié dans *Prince of Networks* (2009).

18 Il s'agit de la conférence en hommage à Ludwig Binswanger, « Das Ende des Denkens in der Gestalt der Philosophie » (1965) parue à Saint-Gall, ErkerVerlag, 1984, et traduite par Alexandre Schild, comme « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée », Paris, TER, 1990. L'adversaire n'est plus la télévision, qui nous a éloignés des choses, qui obscurcit la clairière (*Lichtung*), qui en « octroie la présence », mais la cybernétique, « une théorie qui a pour objet la prise en main de la planification possible et de l'organisation du travail ».

19 Cicéron, « *Populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus* », que l'on peut traduire par : « Le peuple,

cependant, n'est pas tout groupe d'hommes assemblés de quelque manière, mais un groupe uni par le consentement à la loi et par l'utilité commune.»

20 En poussant plus loin, on aurait pu imaginer que Latour, au lieu de céder à sa fascination pour le Lippmann du *Public fantôme*, dérive de la méditation de James sur l'Un et le Multiple (*the One and the Many*), dans *Some Problems of Philosophy* (1911), une lecture pluraliste et fédéraliste du politique, comme l'avait fait Follett... D'autres options étaient possibles : il pouvait relier sa hantise d'une incorporation du public aux critiques plus tardives du totalitarisme et aux éloges de la « méthode de la liberté » que l'on retrouve chez Dewey comme chez Lippmann ; ou plus éloigné, s'intéresser à la mise en récit historique des problèmes publics – ce que fait, par exemple, Du Bois, de son premier article sur la question noire en 1898 à *Black Reconstruction* en 1935.

21 *Foreign entanglements* renvoie, dans la langue commune, aux complications dues à l'ingérence d'une puissance étrangère ou à l'embrouillamini d'un plat de spaghettis.

22 La notion d'attachement, développée une première fois dans « A Sociology of Attachment » par Gomart et Hennion (1999), est reprise par Hennion pour traiter d'une pragmatique du goût musical et plus largement, de la « dépendance » des amateurs. Il développera la question du soin, de façon originale, dans une enquête menée avec Pierre Vidal-Naquet (par ex. « Enfermer Maman ! », 2015). La question du soin apparaissait de façon forte dans la thèse d'Émilie. Gomart (1999), *Surprised by Methadone*. Cette trajectoire d'une sociologie a-morale de la traduction et de la médiation des STS à une sociologie des attachements, des dépendances, des soins, et enfin, de la maintenance (Denis & Pontille, 2022), mériterait une enquête pour elle-même.

23 « *The public can produce only muddle if it meddles* » : « Le public ne peut produire que de la confusion s'il se mêle de tout. » (Lippmann, 1925 : 131).

VARIA

PRAGMATISME ET COGNITION ANIMALE

CHLOÉ MONDÉMÉ

Quels sont les avantages du pragmatisme pour l'appréhension de la cognition animale? Dans cet article, nous soutenons qu'une perspective inspirée du pragmatisme – d'une manière que nous précisons et qui tient essentiellement en l'adoption d'une conception non-internaliste de l'esprit, attentive aux pratiques – rend possible un regard original sur les formes de cognition animale, pour au moins deux raisons. D'une part, elle permet d'identifier certaines limites des approches contemporaines en sciences du comportement et de la cognition, d'ordinaire privilégiées pour investiguer les compétences cognitives des animaux. D'autre part, en s'attachant aux liens entre pragmatisme et ethnométhodologie, elle permet d'envisager une version alternative, qui conçoit les formes de raisonnement animal en termes de raisonnement pratique. L'article développe ce point empiriquement, et l'illustre en examinant de courtes séquences d'interactions interspécifiques, qui mettent en présence des humains avec des chiens, des singes ou encore des chevaux.

MOTS-CLEFS: PRAGMATISME; ANIMAL; COMPORTEMENT; RAISONNEMENT PRATIQUE; EXPÉRIMENTATION; COGNITION.

Chloé Mondémé est chargée de recherche au CNRS, Laboratoire Triangle, ENS de Lyon [chloe.mondeme@ens-lyon.fr].

On pourrait spontanément penser qu'il n'y a aucune évidence à envisager la cognition animale à la lumière de textes appartenant à la tradition pragmatiste. Il y aurait même là, peut-être, quelque chose d'anachronique, puisque la recherche sur ce que l'on appelle la « cognition animale » s'est développée plutôt dans la seconde moitié du XX^e siècle, et donc, de manière postérieure aux travaux fondateurs des premiers pragmatistes américains. Quand cette question est évoquée, c'est essentiellement pour reconduire une vision assez classiquement mécaniciste du comportement animal, et spécifier par contraste les propriétés des modes de connaissance et des conduites humaines. C'est en particulier vrai dans *Experience and Nature* (Dewey, 1925/2012), dont le chapitre V insiste sur l'impossibilité de parler d'une « pensée » animale (*i.e.* non verbale), autant que sur l'exceptionnalité de la communication humaine, et ses phénomènes d'attribution de significations. Et si le propos trouve sa place au sein d'une pensée post-darwinienne marquée par une conception continuiste du vivant, la formule suivante résume bien la fin de non-recevoir qui est apportée à l'idée même d'une pensée animale : « la meilleure preuve que l'on puisse avoir du fait que les animaux ne "pensent" pas est qu'ils n'ont pas d'outil et qu'ils sont sous la dépendance de leurs propres structures corporelles, relativement fixées, pour produire des effets. » (*Ibid.* : 177). Dewey reprend ainsi l'idée, chère à Franz Boas, cité au début de ce même chapitre V, de critères distinctifs de l'humain fondés sur le langage articulé et l'usage d'outils¹. C'est également le cas dans les *Principles of Psychology*, où James, s'appuyant sur un examen détaillé du système nerveux des grenouilles, évoque l'instinct animal comme relevant de formes d'actions « semi-automatiques », qui, si elles sont orientées vers des buts (*purposive*), n'en sont pas moins « *machine-like* » (James, 1890/2007 : 6). Quant à Mead, en dépit de travaux pionniers en psychologie comparée sur l'intelligence animale – nous y reviendrons – il est fréquemment cité par ceux-là même qui se revendiquent pourtant de son héritage, les interactionnistes symboliques, comme ayant fondé l'exceptionnalisme humain dans le maniement du langage et

des formes symboliques (Mead, 1934/2006 : 182)² excluant de fait l'animal du domaine de la pensée et de l'action réflexive³.

D'un autre côté, les études sur la cognition animale sont assez étrangères aux réflexions philosophiques portant sur la nature de l'action ou de la connaissance, contrairement, il faut le noter, à certains pans des sciences cognitives contemporaines, qui élaborent des discussions stimulantes sur les potentielles compatibilités entre pragmatisme et les conceptions incarnées (*embodied*), étendues (*extended*), ou énaactives (*enactive*) de la cognition (Madzia, 2013 ; Gallagher, 2014 ; voir également Steiner, 2017, pour une discussion critique). Les travaux sur la cognition animale semblent être, quoi qu'il en soit, le domaine réservé d'une spécialité des sciences du comportement (identifiée dans le monde anglophone comme le domaine de l'*animal behavior* ou, dans une moindre mesure, de la *behavioral ecology*, soit d'une écologie du comportement). Tant et si bien que l'on n'entrevoit qu'avec difficultés quels pourraient être les liens directs entre une théorie pragmatiste de la connaissance et une investigation empirique sur les formes de cognition animale.

Nous aimerions pourtant saisir l'occasion de cet article pour montrer les avantages qu'il y a à envisager la cognition animale à la lumière de certains principes pragmatistes. Il serait évidemment illusoire de prétendre qu'« une » perspective pragmatiste univoque permettrait d'aborder de front ces questions : théorie du signe chez Peirce, nature transactionnelle des liens entre organisme et environnement chez Dewey, ou encore théorie de l'acte chez Mead – toutes peuvent, d'une façon ou d'une autre, servir d'ancrage à l'élaboration d'un propos sur les formes de raisonnement de créatures non-humaines⁴. Aussi, par « principes pragmatistes » nous faisons essentiellement référence à une posture théorique qui revendique un intérêt analytique pour les *pratiques*, telles qu'elles sont accomplies de manière *située* et *contextuelle*, et qui prennent sens en fonction des *effets* que celles-ci ont sur l'environnement autant que sur les conduites des autres participants. Ces propositions sont moins directement identifiables en

l'espèce dans les textes fondateurs – dont le présent article ne constituera pas un commentaire direct – qu'elles ne sont la version synthétique que nous retiendrons, à toutes fins utiles, des conceptions pragmatistes de l'action. Elles ont en particulier été mises en évidence et reprises à leur compte par un courant, auquel nous nous attacherons dans cet article : l'ethnométhodologie (dont les liens avec le pragmatisme sont souvent évoqués même s'ils sont assez rarement explicités⁵), et notamment sa réception française, qui s'est parfois qualifiée d'approche « praxéologique » ou encore parfois de « sociologie de l'action »⁶, qui a problématisé les liens réflexifs entre différentes traditions de pensée, en particulier ceux qui unissent pragmatisme et ethnométhodologie (Quéré, 2011 ; Quéré & Terzi, 2011). Le sous-bassement théorique commun peut schématiquement se résumer à :

a) un intérêt pour les pratiques ordinaires (et pas uniquement pour la manière dont les concepts sont définis et utilisés scientifiquement, qui ne constitue qu'une forme de vocabulaire parmi d'autres pour se référer aux activités) ;

b) l'importance accordée à la notion d'enquête, de raisonnement, de résolution de problèmes (*problem-solving*), ou encore de rupture (*breakdown*) (Koschmann, Kuutti & Hickman, 1998), en somme, à tous ces moments dans l'expérience qui ont la forme d'une épreuve et nécessitent de mettre en œuvre un processus visible et manifeste d'enquête ;

c) une attention portée au sens donné aux actions par les effets que celles-ci ont sur l'environnement et l'ensemble des participants impliqués, et qui s'incarne en l'occurrence, dans l'attitude ethnométhodologique, par un engagement analytique de type « émique »⁷ : le sens qu'attribuent les participants, en tant qu'il est visible et rapportable (*accountable*) (Garfinkel, 1967/2007), est une ressource pour l'analyse.

Ces lectures – qui ne sont des « lectures du pragmatisme » qu'à des degrés divers mais qui partagent avec lui, nous le disions, des principes fondamentaux – ne sont pas choisies au hasard. Elles présentent le double avantage d'avoir proposé une version non-délibérative et non-intentionnaliste du raisonnement pratique qui

s'accommode assez bien avec la qualification d'actions sans contenu propositionnel (comme le sont les actions animales). D'autre part, en suspendant tout mentalisme et tout internalisme dans la description qu'elles donnent des conduites *humaines* (le sens d'une action étant rendu visible et descriptible uniquement en vertu des usages qui en sont faits par les autres participants), elles avancent un paradigme d'analyse de l'action qui prend en compte les conduites animales sans avoir à générer d'hypothèses sur d'éventuelles facultés cognitives (Mondémé, 2016).

Ces attitudes épistémiques permettent donc de mener une critique des approches majoritaires en sciences de la cognition qui étudient « la » cognition animale, et, se faisant, concourent à essentialiser les phénomènes de l'esprit. C'est à l'examen de ces limites qu'est consacrée la première section de cet article.

Toutefois, en maintenant une forme d'agnosticisme sur l'existence de capacités de raisonnement chez différentes espèces animales, il ne saurait être question de conclure que l'on *ne peut rien dire*, en pragmatistes, sur ce que l'on a coutume d'identifier comme des manifestations de l'esprit chez les animaux. C'est le fil que cet article tentera de tirer dans la deuxième section. En s'appuyant sur une conception praxéologique de l'action, nous préciserons les modalités par lesquelles il est possible de parler de « raisonnement pratique » animal. L'idée est alors moins question d'*expliquer* l'action (Aucouturier, 2008) que de voir comment les participants à une interaction, en l'occurrence les participants humains dans les cas qui nous intéressent, donnent sens aux actions accomplies par des animaux avec lesquels ils interagissent et leur attribuent, à toutes fins pratiques, des intentions et des capacités de raisonnement, d'inférence, de résolution de problèmes, de projections d'états mentaux – en bref, ce que l'on a pu regrouper sous la catégorie « d'activités cognitives » (Lynch, 2006)⁸.

Rappelant les liens étroits qui unissent pragmatisme et ethno-méthodologie, un dernier mouvement proposera de déployer,

empiriquement, les conséquences d'une telle perspective pour la conception de l'action en commun, et de l'agentivité animale. Elle proposera des cas d'études pour mettre à l'épreuve cette posture, et évaluera son intérêt dans la description et la compréhension de situations ordinaires d'interactions interspécifiques.

1. L'INDÉTERMINATION ÉPISTÉMOLOGIQUE DES ÉTUDES SUR LA COGNITION ANIMALE

L'étude scientifique du comportement animal, et des diverses formes « d'intelligence » rendues manifestes par le comportement a d'abord été le domaine de la psychologie comparée, avant que l'éthologie ne se constitue comme champ autonome (Thomas, 2010). Depuis quelques années, il ne fait plus guère bon de se dire éthologue, et l'émergence spectaculaire des sciences cognitives à partir de la seconde moitié du XX^e siècle a rejailli sur l'étude du comportement animal. Le domaine de la cognition animale (*animal cognition*) est en plein essor. Au risque de le dire très schématiquement, celle-ci est désormais moins l'affaire de la biologie, de l'observation naturaliste des comportements, que de la psychologie comparée, à dominante expérimentale. Au sein de ces champs, certes relativement hétérogènes, nous identifions un certain nombre de tensions, au regard desquelles les critiques pragmatistes des perspectives cognitivistes en sciences de l'esprit trouvent un certain écho. Voyons lesquelles.

La première tient dans le fait que les propriétés de l'esprit – en plus d'être généralement conçues et étudiées comme des unités discrètes et comptables – sont dessinées selon les contours de traits spécifiquement humains, lesquels servent alors d'étalons pour évaluer les capacités de différentes espèces animales. Cela conduit à des paralogismes, qui prennent la forme suivante : « *L'esprit* est une manifestation de la pensée humaine, or les animaux ne sont pas des humains, donc les animaux n'ont pas d'esprit » – ou à sa variante, pour servir, le cas échéant, la thèse inverse en modifiant la mineure : « *L'esprit* est une manifestation de la pensée humaine, or les humains sont

des animaux comme les autres, donc les animaux ont un esprit. » Le premier sert la thèse d'une différence de nature (par ex. Penn & Povinelli, 2007), quand le second peut être convoqué pour illustrer une différence de degré (Tomasello, Call & Hare, 2003) entre cognition humaine et cognition animale. Ces deux syllogismes ont une conséquence fâcheuse sur l'appréhension de « la » cognition animale, dès lors qu'elle est réduite à une substance ou une capacité qu'il s'agit de mettre à jour : ils reconduisent d'irréductibles débats sur la *possession*, par l'une ou l'autre espèce animale, de formes de raisonnement, que l'on appellera tantôt théorie de l'esprit (Premack & Woodruff, 1978), tantôt capacités à forger des représentations et des inférences (Penn & Povinelli, 2007 ; Proust, 1997) ou à attribuer des états mentaux à autrui (Whiten, 1996 ; Hare, Call & Tomasello, 2001).

La seconde tient dans l'indétermination épistémologique dans laquelle se situent les études sur la cognition animale : pour schématiser, entre un mentalisme cognitiviste et un béhaviorisme méthodologique. Cette tension n'est pas sans lien avec l'histoire de la discipline, et avec la manière dont les sciences de l'esprit et la psychologie ont elles-mêmes été traversées par ces antagonismes. Sans doute l'irruption des outils et méthodes des sciences cognitives, mais aussi et surtout de la psychologie du développement (concentrant ses travaux sur les jeunes enfants), a eu un effet sur la réorientation des observations comportementales vers l'étude des capacités cognitives. L'intérêt croissant pour les primates, contemporain de ces transformations, est d'ailleurs davantage le signe d'un intérêt pour la cognition, la computation et la représentation humaines : le « cousin » primate étant perçu comme celui qui permettrait d'opérer une plongée dans la phylogénèse et d'expliquer les mécanismes évolutifs de la cognition humaine.

Les phénomènes d'import-export conceptuels, depuis l'éthologie, jusqu'à la psychologie du développement, en passant par la philosophie de l'esprit, et en revenant à la primatologie, créent des collusions frappantes, dont l'exemple le plus emblématique est sans

doute fourni par les psychologues Premack et Woodruff, qui, dès 1978, posaient la question séminale : « Does the chimpanzee have a theory of mind ? ». En définissant extensivement la « théorie de l'esprit » et fournissant des critères distinctifs, ils faisaient officiellement migrer les préoccupations de la philosophie de l'esprit (liées à la question des inférences, et à celle de l'existence et de la publicisation des états mentaux) vers l'étude du comportement animal. Cette question continue d'animer la communauté scientifique contemporaine, et, à ce jour, aucune réponse ne fait véritablement consensus. Les uns avançant que « les chimpanzés savent ce que leur conspécifiques savent » (Hare, Call & Tomasello, 2001), les autres arguant que l'on ne peut finalement pas avoir de preuve tangible, depuis l'analyse de leur seul comportement, de ce qu'ils « savent » vraiment (Fletcher & Carruthers, 2013), ni même s'ils peuvent « savoir » quoi que ce soit tout court (Penn & Povinelli, 2007). D'un strict point de vue méthodologique, en effet, adapter des protocoles hérités de la psychologie du développement (donc conçus pour les enfants) à la primatologie, c'est-à-dire adapter des protocoles reposant sur du matériau verbal à des êtres non-langagiers (pas même « proto-langagiers » comme le sont les jeunes enfants), pose littéralement des problèmes de traduction, desquels les chercheurs en cognition animale ne sont, du reste, eux-mêmes pas ignorants⁹.

Cette trajectoire oscillante explique en partie la situation dans laquelle les débats, qui reconduisent « Descartes en habits neuf » (Papineau & Heyes, 2006 : 188), tendent à s'enliser. La position de Penn & Povinelli (2007 ; 2013) est caractéristique. Selon eux, une dichotomie spéieuse met en tension d'une part un « épouvantail béhavioriste », non-tenable (peut-on vraiment comprendre son animal domestique en ayant comme unique grille d'interprétation celle de « séquences comportementales » gouvernées par des « règles statistiques » ?) et un mentalisme non parcimonieux, pas davantage défendable, par manque de « preuve irréfutable (*compelling evidence*) »¹⁰. S'ils admettent sans difficultés que les animaux puissent former des représentations abstraites ou faire montre de connaissance causale,

ils insistent cependant sur le manque de preuves qu'il y ait « quoi que ce soit de ressemblant de près ou de loin à la théorie de l'esprit » chez les animaux non-humains (Penn & Povinelli, 2007 : 731) – élaborant par là une version déflationniste et anti-mentaliste de la cognition animale¹¹.

Cette indétermination pose un autre problème : celui du lien entre les comportements observables et les états mentaux dont ils sont censés rendre compte, problème classique en philosophie de l'esprit, mais d'autant plus crucial quand l'investigation s'attache à des êtres non-langagiers. Or, dans ces cas-là il est évident que la lisibilité des actions pratiques animales est moindre (même chez un éthologue aguerri) que la lisibilité des actions pratiques humaines, ce qui conduit à conclure qu'en dernière instance, devant des manifestations comportementales X ou Y, on n'a pas de preuve évidente de l'existence d'états mentaux spécifiques, et encore moins d'une théorie de l'esprit, chez les primates non-humains. C'est finalement un argument assez trivial qui est reconduit : dans la mesure où l'appartenance à un monde commun n'est pas partagée, il est difficile de prétendre à une interprétation du comportement qui soit véritablement lisible, et commensurable à celle que l'on produit pour le comportement humain. Ce sont ça, sans doute, les « preuves irréfutables » (Penn & Povinelli, 2007 : 731 ; voir également Carpenter & Call, 2013) qui manquent. Le problème de la « réalisabilité matérielle de l'esprit » (Steiner, 2019 : 10) est donc un problème pratique pour les chercheurs en cognition animale, dans la conception même de leurs protocoles. Comme l'observe Whiten¹² (1996), ce que l'on peut percevoir et mesurer ce sont seulement des individus qui interagissent les uns avec les autres : un subordonné qui n'ose s'approcher de la nourriture en présence du dominant par exemple. Si les singes étaient mentalistes, demande-t-il, qu'est ce qui changerait dans leur comportement par rapport à une situation où ils seraient behavioristes ? (« What makes the mental and non-mental alternative really different in practice? », Whiten (1996 : 279) ; nous soulignons)¹³.

Une dernière conséquence directe de cet héritage de la psychologie humaine et de la philosophie de l'esprit sur l'étude du comportement et de la cognition animale est méthodologique. Elle est directement liée à ce que nous venons de développer et réside dans la manière d'utiliser, circulairement, la cognition humaine comme étalon analytique et comparatiste. Cette fois encore, cet anthropocentrisme épistémologique n'est pas ignoré par une partie des psychologues et des chercheurs en cognition animale¹⁴, mais il conduit à étalonner non seulement les protocoles, comme nous l'avons vu plus haut, mais surtout les paramètres que l'on veut observer, à ce qui a été préalablement identifié comme des propres de l'humain – au premier chef desquels le langage¹⁵. Évidemment, cela fait bien longtemps que l'on a renoncé à évaluer littéralement les capacités des chimpanzés et des bonobos à apprendre le langage verbal articulé humain (au moins une cinquantaine d'années), mais on continue à vouloir investiguer des phénomènes de l'esprit pour lesquels une partie des psychologues reste persuadée qu'ils sont inextricablement liés à l'existence de facultés linguistiques, dans une optique clairement représentationnaliste.

L'appréhension pragmatiste des phénomènes de l'esprit permet de porter un regard critique sur un certain nombre de ces travaux qui, s'attachant à mesurer la cognition animale, contribuent à essentialiser l'esprit et à le réduire à un ensemble de facultés, elles-mêmes rendues visibles via des protocoles hérités de disciplines intéressées à l'étude de la psychologie humaine. En adéquation avec la pensée pragmatiste, il nous semble important d'essayer de dépasser la critique pour élaborer une version alternative des modes de raisonnement animaux. Pour ce faire, nous nous attachons dans la suite à la manière dont la perspective praxéologique en sociologie de l'action, héritée de la tradition post-wittgensteinienne, offre une voie de sortie en s'intéressant à une modalité de raisonnement qui se dispense de contenu propositionnel, et donc qui rend non strictement nécessaire un rapport langagier au monde : le raisonnement pratique.

2. DU RAISONNEMENT PRATIQUE À L'ENQUÊTE

Dans cette section, nous soutenons qu'aborder la question de la cognition animale via une réflexion sur le raisonnement pratique, en particulier au travers de sa lecture post-wittgensteinienne, permet de traiter du raisonnement en des termes non propositionnels, mais praxiques, et semble de ce fait approprié à la description d'actions menées par des êtres non langagiers (2.1). La production de connaissance émerge alors dans l'interaction avec un milieu et dans l'ajustement continu au cours de l'action, se rapprochant alors, c'est ce que nous essayerons de montrer, d'une certaine conception pragmatiste de l'enquête (2.2).

2.1. DES FORMES DE RAISONNEMENT PRATIQUE

Avant toute chose, envisageons un exemple singulier: un chien guide qui identifie une poignée de porte et la désigne, à son maître non-voyant¹⁶. Les poignées, comme bien d'autres objets du monde, ne sont jamais identiques. Elles se situent parfois à gauche, parfois à droite de la porte, ont parfois une forme de bouton, parfois de béquille. Enfin, elles ne réfèrent a priori à rien dans l'*Umwelt* du chien domestique, du moins pas avant qu'il n'ait été éduqué à les identifier. Face à une situation d'épreuve donnée, même minimale (comme l'ordre vocal «trouve la porte» par exemple), le chien doit identifier, dans son environnement, un objet qui renvoie à une catégorie *praxique* mais *non-linguistique*, sans qu'il n'en possède manifestement le concept, au sens en tout cas où l'entendent un certain nombre de lecteurs de Wittgenstein (parmi lesquels Davidson, Rorty, Sellars, mais aussi Coulter). Pourtant, d'autres poignées de porte, d'autres formes et dans d'autres contextes, seront identifiées et désignées. Le cas de la poignée de porte, comme tant d'autres auxquels sont confrontés les chiens-guides, nous semble significatif. On objectera que les chiens d'assistance ne sont pas des animaux comme les autres. Sur-socialisés, ils sont en ce sens dénaturés et ne constituent pas des

candidats représentatifs. C'est en partie vrai, mais le point ne constitue pas une objection : ils restent des êtres non-verbaux pour lesquels l'absence de possession de concepts linguistiques et d'attitudes propositionnelles est en principe suffisante pour empêcher de raisonner en termes catégoriels. Or c'est justement sur l'ensemble de ces points que nous aimerions suspendre notre jugement – précisément parce qu'ils reposent sur des critères de *possession*, dont nous avons précédemment montré le caractère problématique. Faisons donc du critère de non-possession du langage naturel un critère non pertinent pour l'analyse du raisonnement. Pour cela, autorisons-nous un détour sur la manière dont le raisonnement pratique a pu être pensé – en particulier quand il s'est agi de l'envisager comme phénomène non (nécessairement) délibératif orienté vers la réalisation de l'action.

Le fait qu'un animal puisse délibérer minimalement dans le simple but de la préservation de sa propre vie n'est pas aberrant à envisager. Cela a pu être décrit en des termes fonctionnalistes rudimentaires. C'est en partie comme cela qu'a pu être commentée la notion aristotélicienne de *phronêsis*, parfois traduite par « prudence » ou « intelligence pratique ». Comme le résume un spécialiste des écrits zoologiques d'Aristote :

S'il est certes vrai que seul l'homme possède le logos, qu'homme parlant et discourant il soit de ce fait le seul homme à raisonner, il ne l'est pas aussi assurément qu'il soit le seul animal à communiquer avec ses congénères, ni même qu'il soit le seul animal politique. Et encore moins que l'homme soit le seul à disposer de cette sorte d'intelligence pratique qu'Aristote appelle généralement *phronêsis*. (Labarrière, 2004 : 15)

L'idée d'un raisonnement animal – fût-il minimal, orienté vers l'action et, en l'occurrence, vers la préservation de soi ou de ses intérêts immédiats – a eu une certaine postérité. On la retrouve de manière relativement élaborée chez Montaigne, qui lui-même l'emprunte à diverses références zoologiques antiques (Gontier, 2007). L'exemple

qui traverse les siècles est celui-ci : un chien sur la piste d'une proie arrive à un carrefour offrant trois chemins possibles. Après avoir reniflé et éliminé les deux premiers, le chien choisit le troisième, faisant alors usage du « cinquième indémontrable », autrement dit, d'un raisonnement syllogistique du type « si ce n'est ni par ce chemin, ni par cet autre que la proie est passée, c'est donc par celui-là ». Déjà présentes sous des formes diverses chez les Stoïciens (notamment Chrysippe ou Sextus Empiricus), mais aussi chez Plutarque, les gloses sur ce syllogisme canin servent moins, on s'en doute, à servir l'argument d'un raisonnement animal qu'à montrer le caractère universel de la logique (pour les Stoïciens), ou qu'à porter un regard sceptique sur les modalités de raisonnement humain (dans le cas de Montaigne).

Il est toutefois intéressant d'observer que, dès l'origine, la question de l'existence d'un raisonnement chez l'animal se formule dans les termes du syllogisme pratique. Or le syllogisme pratique présente plusieurs inconvénients du point de vue de la pensée pragmatiste. Comme l'a montré Quéré, empruntant la formule à Dewey : « Reconstruire la délibération pratique sous la forme d'un syllogisme revient simplement à donner une traduction linguistique *ex post facto*. » (2012 : 178). Cela pose au moins deux problèmes. D'une part, le syllogisme en question repose sur l'existence d'un *logos* (« en ce chien-là, un tel discours se passe » nous dit Montaigne) – qui ne peut être ici qu'une reconstruction anthropomorphe pour les besoins de la démonstration. C'est donc bien un *discours* ordonné sur le monde, garant d'un déroulement progressif et articulé de la pensée. D'autre part, il implique structurellement une distinction entre phase(s) de délibération et phase(s) d'actions. C'est problématique pour qui conçoit l'action pratique comme ajustement permanent aux contingences de l'environnement, posture qui suppose de concevoir que ces deux phases – si on doit les distinguer, ce qui n'a rien d'évident – s'enchevêtrent de manière permanente d'un point de vue logique et temporel. Par ailleurs, si la dimension délibérative relève d'une reconstruction linguistique, c'est surtout parce que c'est une qualification rétrospective. Comme le commente Valérie Aucouturier

au sujet de la définition que le raisonnement pratique prend chez Anscombe :

Le raisonnement pratique n'est par définition qu'un mode de description de l'action qui vise à rationaliser cette dernière d'une certaine façon. Autrement dit, le raisonnement pratique n'est pas un objet réel dont il faudrait déterminer la nature ou le rôle pratique ou théorique, mais c'est un concept visant à caractériser l'activité de délibération qui conduit à l'action. (Aucouturier, 2008 : 53)

La critique que Quéré a apportée à la conception rétrospective, mais aussi, en un certain sens, calculatoire et délibérative du raisonnement pratique selon Anscombe, se fonde sur un point de vue qu'il qualifie lui-même de pragmatiste (2012 : 178). Le raisonnement pratique, dit-il, « ne peut pas être appréhendé [...] sous la catégorie du calcul d'une action à accomplir pour atteindre un but, ni même sous celle de jugement réfléchi remplissant les conditions logiques du jugement formé par l'enquête ». Il s'agit au contraire de concevoir la délibération pratique « comme continue dans l'accomplissement séquentiel, sériel et temporel d'un cours d'action, et pas uniquement comme antérieure à l'action » (*ibid.* : 189). En s'inspirant de James et de Dewey, le cadre du pragmatisme lui permet de gauchir la définition du raisonnement pratique – et sa restitution formelle par le syllogisme pratique – héritée d'Aristote et réappropriée par la philosophie de l'action.

C'est dans cette veine que notre propos se situe. Il considère qu'il est fondamental, pour la prise en compte d'actions animales significantes – ou perçues comme telles par les participants avec lesquels ils interagissent – de ne pas s'arrêter à une conception du raisonnement pratique conçu comme résultat d'un *calcul* délibératif (même s'il porte sur un objet praxique plutôt que propositionnel). Il convient de l'envisager comme un ajustement permanent d'une créature (humaine ou animale) à une situation contingente et toujours

renouvelée, dans un mouvement qui le rapproche alors fortement de l'idée pragmatiste d'enquête.

2.2. L'ENQUÊTE COMME AJUSTEMENT

Nous avons jusque-là avancé que les grandes figures du pragmatisme, en particulier James et Dewey, s'étaient très peu occupés de cognition animale. Mais cela ne doit pas faire oublier les filiations et les héritages qui se sont noués entre les premiers pragmatistes (James, Dewey et Mead en particulier) et les tenants du behaviorisme (Watson, en particulier, fut l'élève de Mead). La psychologie animale naissante a même parfois été perçue comme une mise à l'épreuve de l'empirisme radical, comme cela est d'ailleurs explicitement formulé dans le titre de l'ouvrage d'Edwin Holt (élève de James et par la suite directeur de thèse de Tolman à Harvard) : *Animal Drive and the Learning Process : An Essay Toward Radical Empiricism* (1931).

Cela ne doit pas non plus occulter les préoccupations qui ont animé Mead pendant une grande partie de sa carrière universitaire et en particulier au cours de ses enseignements¹⁷. En effet, si le lecteur français connaît surtout Mead pour sa théorie sociale (Cefaï & Quéré, 2006 ; Cukier & Debray, 2014), il connaît sans doute moins le Mead naturaliste, qui faisait disséquer des grenouilles à ses étudiants (Raphelson, 1968 : 9 ; cité par Huebner, 2014 : 52), et qui a donné, pendant plusieurs semestres des années 1890, des cours de psychologie comparée, adossant ses démonstrations à ses propres expérimentations avec des rats, des singes, des pigeons ou des cochons d'Inde. Dans l'esprit d'une époque enthousiasmée par la naissance de l'expérimentation en laboratoire (Cefaï, 2020 ; Thomas, 2010), il a été un pionnier des études expérimentales sur ce que l'on appelait à l'époque volontiers « l'intelligence animale »¹⁸. Au point que l'on a pu voir en Mead une figure tutélaire de toute la cognition sociale comparée, que nous évoquions en première section, et en particulier un précurseur des travaux de Tomasello (Nungesser, 2016). S'il est vrai que « certains développements en sciences cognitives peuvent trouver

à s'insérer dans un cadre meadien » (*ibid.* : 253), au sens où le partage des perspectives et la référence à un « Autrui généralisé » semblent, en apparence, s'adosser aux mêmes présuppositions que « l'attention conjointe » tomasellienne, la conception de l'intelligence proposée par Mead est toutefois singulièrement non-mentaliste. Aussi n'a-t-elle pas grand-chose à voir avec ce que l'on entend de manière contemporaine par « cognition ». De manière semblable à Dewey, son collègue à l'Université du Michigan, puis de Chicago, Mead propose une version *organique* de l'intelligence, qui se dispense de toute forme de mentalisme et d'introspection : l'intelligence a même pu être définie, dans ses cours initiaux, comme le contrôle fonctionnel exercé par un organisme sur son environnement – ainsi par exemple de la respiration ou de la digestion (Huebner, 2014 : 57). Une telle définition admet évidemment une compréhension élargie de « l'intelligence » qui se situe dans l'ajustement à une situation plutôt que dans le maniement du symbole, et qui dès lors peut supporter d'intégrer sans mal les animaux :

La conduite animale peut présenter un haut degré d'intelligence, au sens que nous donnons à ce terme, sans médiation de symboles significatifs. Ce qui est essentiel, c'est l'activité coopérative, dans laquelle le geste d'un organisme appelle la réponse appropriée des autres organismes. (Mead, 1934/2006 : 55-56)

Or cet ajustement, que les pragmatistes décrivent dans une logique d'enquête, les ethnométhodologues l'évoquent volontiers, on l'a vu, en termes de raisons pratiques, problèmes pratiques, ou d'ajustements pratiques. Au fond, pour certains aspects, ce sont des processus relativement analogues. Dans un texte de 2008 consacré à la réception de Darwin par Dewey, Joëlle Zask propose une caractérisation de l'enquête dans son acception pragmatiste :

Une enquête est un dispositif consécutif à l'épreuve d'une discontinuité dans le cours des expériences et destiné à la surmonter. On peut donc penser une enquête comme une tentative de

reconstruction du milieu et comme l'une des figures de l'*adaptation*. (Zask, 2008 : 316 ; nous soulignons)

Bien sûr, la notion d'adaptation fait écho à la lecture darwinienne de Dewey¹⁹, mais elle est également intéressante en son sens métaphorique d'ajustement, ajustement réciproque de l'environnement au milieu. Par ailleurs « l'épreuve d'une discontinuité », qui est le révélateur de la logique de l'action, et qui rend nécessaire l'enquête, n'est pas sans faire penser à cette rupture qui se produit « entre le hasard et la routine » selon Ogien & Quéré (2005 : 99), et qui occasionne justement le raisonnement pratique²⁰. On retrouve cette idée de manière encore plus nette quand Zask définit l'enquête comme « une réponse à une situation “troublée”, c'est-à-dire à une situation dont les traits cessent d'être suffisamment identifiables pour qu'ils puissent être convertis en un moyen d'action » (2008 : 316).

L'enquête est donc le dispositif par le moyen duquel la continuité est recrée, le problème résolu, la situation problématique gérée. C'est sans surprise que Garfinkel reprend le terme d'enquête, dans un sens d'ailleurs assez proche du terme deweyien. Dans les *Recherches en ethnométhodologie*, on peut lire que toute activité quotidienne mobilisant une forme de raisonnement est une enquête, entendue en son sens pragmatiste :

Les participants à un dispositif organisé sont sans cesse amenés à juger, à reconnaître, à prouver, à rendre évident le caractère rationnel – *i.e.* cohérent, conséquent, choisi, intentionnel, efficace, méthodique, ou bien informé – de ce qu'ils font dans leurs *enquêtes*, comme : compter, tracer une courbe, interroger, constituer un échantillon, enregistrer, faire un compte rendu, prendre une décision, etc. (1967/2007 : 93 ; nous soulignons)

Les types d'action dont il est question relèvent d'enquêtes ordinaires sur des situations ordinaires, auxquelles on pourrait tout à fait rajouter « prendre et donner la parole », mais également, pour les

cas qui vont nous occuper plus bas « s'orienter dans la rue, éviter un obstacle, gérer la fin d'une interaction en face-à-face », etc. Même si les « enquêtes » dont parle Garfinkel sont des activités typiquement humaines, on peut sans trop de peine faire dialoguer ces conceptions entre elles parce que toutes proposent de substituer, à une logique délibérative et intentionnaliste, une logique d'investigation non mentaliste, pratique, située.

3. POURSUIVRE LES « CHANTIERS INACHEVÉS DU PRAGMATISME » : CAS EMPIRIQUES

Dans une formulation sans doute un peu rapide, Emirbayer et Maynard (2011) estiment que l'ethnométhodologie a constitué une tentative, au même titre que d'autres (ils mentionnent également l'interactionnisme symbolique), de poursuivre certains chantiers inachevés du pragmatisme, notamment par le recours systématique à l'examen empirique de situations naturelles²¹.

Telle que nous la comprenons, la formule consiste à dire que l'ethnométhodologie a développé empiriquement certains des thèmes chers au pragmatisme et, en un certain sens, l'entreprise de « respécification » garfinkelienne est aussi une manière d'envisager les phénomènes du monde et d'en rendre compte dans leurs contextes d'usages²².

Comment, donc, revenir aux pratiques ? L'argument pragmatiste du nécessaire retour au concret²³ pose, si on le prend au sérieux, d'évidents problèmes méthodologiques. Il n'y a certainement pas une manière unique d'y répondre. Une des voies que nous proposons ici consiste, par l'usage de la vidéo, à examiner des cas authentiques, tirés d'enquêtes de terrain menées dans différents contextes au cours des dix dernières années, et dans lesquels les actions animales sont perçues comme des *expressions*²⁴ sinon de la pensée, du moins d'états mentaux ou de modalités de raisonnement.

Il s'agit d'exemples qui, en tant que cas singuliers, n'ont pas prétention à la systématique. Mais le traitement qu'on leur réserve, par la mise en évidence de la dynamique séquentielle dans laquelle les actions s'insèrent (notamment via la transcription mais également via d'autres dispositifs méthodographiques comme les captures prises à partir de matériau vidéo), permet de rendre compte de la manière dont des formes de raisonnement sont rendues visibles dans l'interaction. En ce sens, ces exemples fournissent un accès aux pratiques concrètes par lesquelles les individus spécifient ou se rapportent au comportement animal – et ils le font manifestement en traitant les grands enjeux des sciences cognitives (ou des sciences du comportement animal) comme non-problématiques.

3.1. LA TENSION ENTRE MENTALISME ET BEHAVIORISME DANS LES PRATIQUES SITUÉES

On l'a évoqué rapidement dans la première section, une bonne partie des débats dans la littérature contemporaine en sciences de la cognition animale s'articule autour de la question de l'existence, et de l'identification, d'états mentaux. Les courts extraits que nous allons examiner à présent éclairent de manière singulière ces débats. On y verra que la question des états mentaux animaux est réglée assez radicalement par les interactants. Plus encore, ces cas mettent eux aussi en évidence le caractère spécieux de la distinction entre mentalisme et behaviorisme, car, pour le dire très simplement, les pratiques semblent mettre au jour qu'il faut être farouchement mentaliste pour être un bon behavioriste, comme nous allons le voir dans l'extrait qui suit.

Les extraits suivants ont été collectés à l'occasion d'un stage de « *clicker training* » dans le sud-ouest de la France. Une formatrice réputée dans le milieu de l'éducation canine y donne un stage à destination de particuliers voulant se sensibiliser à la méthode, et améliorer le dressage de leur animal. En un mot, la méthode du « *clicker* » repose sur une forme basique de conditionnement opérant : le chien effectue

une action souhaitée, son comportement est « cliqué » à l'aide d'un petit boîtier sonore que l'on tient dans la main. Immédiatement après, une friandise est donnée pour associer le clic avec un stimulus positif. En tous points, cette méthode est donc calquée sur les préceptes behavioristes : un comportement sanctionné positivement, par un clic puis une croquette, sera renforcé, et sera donc susceptible de se reproduire. De manière significative, en introduction au stage, la formatrice délivre un discours sur les origines du courant behavioriste, et insiste sur le fait que le « *clicker training* » le revendique pleinement comme source d'inspiration

Pourtant, au cours du stage, les interactions qui se jouent aussi bien entre les chiens et leur maître qu'entre la formatrice et ses stagiaires laissent place à un tout autre vocabulaire.

EXTRAIT 1. CLICKER

Anne, la formatrice et éducatrice canine, fait une démonstration publique avec la chienne d'une des participantes. L'exercice consiste à ce que la chienne se couche, sans pour autant lui en avoir donné l'ordre préalablement (ou, comme dit dans la consigne préalable, « que la chienne *propose* un coucher »). Pour l'instant, la chienne est assise. Anne, représentée dans la figure ci-dessous, a une friandise dans la main droite et son boîtier à clics dans la main gauche.

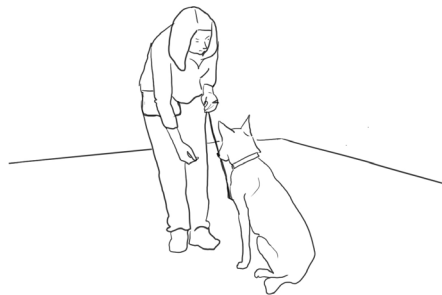


Figure A. Anne et Rika avant le début de l'exercice.

1 ANN bi:en: là on voit qu` **la chienne commence à réfléchir:**
 2 (1.0) **sur c` qu'elle doit faire**
 3 (2.8)
 4 ANN n'oubliez pas **qu'ils sont en: toujours en train d'essayer**
 5 **d'deviner hein/** (1.2) donc c'est à nous quand même d'être
 6 euh
 7 RIK ((se couche))
 8 ANN ((clic)) [bien:
 9 SOP [c'est moi qui l'embrouillait c'est moi qui
 10 l'embrouillait en fait

(quelques instants plus tard)

 11 ANN ((clic))
 12 (0.6)
 13 ANN okay:
 14 (0.8)
 15 ANN et j` vais être sûre qu` c'est **intégré dans sa tête** quand
 16 elle va être de plus en plus RAPIDE à m` **proposer**
 17 l`coucher\ (0.3) là **elle réfléchit** elle **sait pas trop: elle**
 18 **est pas sûre elle attend d` voir**
 19 (3.0)
 20 RIK ((se couche))
 21 ANN de mieux en mieux: (0.2) tu vois/
 22 SOP hm
 23 ANN et du coup là **elle te propo::se**

Ici, le contexte pédagogique singulier (stage public) impose des formes d'instruction de l'action à venir, via des formulations linguistiques explicites. Sans rentrer dans le détail d'une analyse lexicale – un simple survol des segments reproduits en gras dans la transcription est parlant – on observe de manière frappante un paradoxe entre le vocabulaire employé, reposant sur l'imputation d'états mentaux complexes, et le cadre général de l'activité (faire exécuter une tâche à un chien à l'aide d'un dispositif de conditionnement auditif et gustatif). Autrement dit, une contradiction entre un dispositif behavioriste et des attentes qui s'expriment par un vocabulaire mentaliste («c'est intégré dans sa tête», ligne 15; «elle réfléchit, elle sait pas trop», ligne 17), voire intentionnaliste («elle attend de voir»,

ligne 18), supposant même des formes élaborées de métacognition (« la chienne commence à réfléchir sur ce qu'elle doit faire », lignes 1-2). Plus encore, la loi de l'effet (cette loi behavioriste mise en évidence par Thorndike qui veut qu'un comportement renforcé positivement soit sélectionné et soit donc susceptible de se reproduire plus rapidement) est exprimée comme s'adossant à des états mentaux complexes (« je vais être sûre que c'est intégré dans sa tête quand elle va être de plus en plus rapide à me proposer le coucher », lignes 16-17). En définitive, le succès même de l'activité – aussi bien en son sens restreint d'exécution de la tâche qu'en son sens large de succès de l'activité de dressage – repose sur la nécessaire attribution d'états mentaux relativement élaborés. Les chiens sont d'emblée traités ici, à tort ou à raison, comme d'habiles *mind-readers*, capables de lire quelles sont les attentes et de « proposer » des comportements adéquats. Cela rejoint en fait une idée qui est régulièrement discutée dans la littérature en cognition animale (par exemple chez Whiten, Carruthers, ou Tomasello), et qui considère à l'inverse du canon de Morgan que l'interprétation mentaliste du comportement serait en fait plus parcimonieuse qu'une interprétation strictement mécaniciste.

Se contenter de l'analyse d'une nomenclature lexicale n'est pourtant pas pleinement satisfaisant. L'intérêt de ces extraits réside, nous semble-t-il, ailleurs. Il réside dans le rapport conséquentiel qui existe entre un comportement du chien et sa glose publique. Pour le dire autrement, le « discours sur » les états mentaux animaux, fourni par les participants, n'a d'intérêt que parce qu'il est inséré dans des rapports séquentiels, et donc temporels et logiques, avec les actions du chien. C'est vrai même quand les actions en question sont minimales, comme juste avant le début de l'extrait, où *l'immobilité* est justement perçue comme une manifestation somatique de la réflexion (« là on voit que la chienne commence à réfléchir »).

Quoi qu'il en soit, puisque les interactions que nous observons sont des interactions interspécifiques, qui impliquent donc des humains, il n'est pas étonnant que dès lors que ceux-ci décrivent des états du

monde au moyen du langage, c'est-à-dire au moyen d'un système de signes, cela soit pour en donner une description empreinte d'intentionnalité²⁵. C'est moins une « illusion trop humaine (*human delusion*) » (Penn & Povinelli, 2013) que l'on devrait déplorer, en ce qu'elle nous éloignerait de l'appréhension scientifique des phénomènes, qu'une propriété du langage naturel.

Pour conclure sur cet extrait, et reprendre les termes du débat entre mentalisme et behaviorisme que nous évoquions dans la première section de cet article, il nous semble important de préciser en quelle manière le pragmatisme apporte une troisième voie. Que les chiens aient appris, par exemple, à regarder leur maître puis leur gamelle, puis leur maître, puis leur gamelle, pour réclamer de la nourriture suite au renforcement d'une séquence comportementale hasardeuse par essai/erreur [option behavioriste], ou parce qu'ils ont saisi le lien causal entre perception oculaire et volonté d'action chez leur co-partenaire [option mentaliste] n'est finalement pas le problème du pragmatisme. Le fait est que ce genre de comportement produit des effets et est redécrit – ce n'est là pas surprenant – dans les vocabulaires d'action du langage naturel en des termes intentionnels (« il veut manger »), ou mentalistes (« il me montre sa gamelle pour que je lui donne ses croquettes »). C'est le cas quand les participants sont engagés dans des activités ordinaires, et non scientifiques²⁶, comme dans les exemples qui nous concernent ici.

3.2. COMPRÉHENSION SOMATIQUE, PROJECTIONS D'INFÉRENCES ET ATTRIBUTION D'INTENTIONS

Le cas suivant est tiré d'enregistrements vidéo réalisés lors d'une enquête de terrain dans le moyen Atlas marocain. Il se déroule dans une cédraie où des singes (des macaques de barbarie) interagissent spontanément avec les visiteurs locaux, ou des touristes venus des grandes villes environnantes (Fes, Rabat). Il ne s'agit pas d'une mise en présence contrainte, comme ce serait le cas dans un zoo, mais d'une libre circulation des animaux, qui s'accommodent du

contact des humains, lesquels viennent souvent, pour être sûrs de les apercevoir, avec de la nourriture²⁷. Dans le cas qui nous occupe ici, un homme donne des cacahuètes à quelques singes autour de lui. Certains s'agrippent à sa djellaba dans un geste manifeste de quémande. C'est en tout cas ainsi qu'il semble être perçu par l'individu, qui s'y conforme et distribue ses friandises.

EXTRAIT 2. CACAHUÈTES



Figure B. Un homme au premier plan offre une cacahuète à un macaque de barbarie adulte. Au second plan, un autre homme tend de la nourriture à un singe qui s'approche de lui.

Peu de temps après, les cacahuètes viennent à manquer et l'homme en djellaba grise n'a plus rien à distribuer. Les captures suivantes (2a à 2e, ci-dessous) rendent compte de ce qui se déroule sur une temporalité très réduite (à peine quelques secondes).



Figure 2a

Figure 2b

Figure 2c

Figure 2d

Figure 2e

Procédons d'abord à une description sommaire de cette très courte (fin d')interaction. L'homme en gris regarde le singe, qui est en train de tirer sur sa djellaba (figure 2a). Il lève alors ses deux bras, et suspend son mouvement quelques secondes dans un geste iconique exhibant

de manière manifeste que ses mains sont vides (figure 2b). Alors que l'homme a toujours les mains en l'air, le singe lâche la djellaba (figure 2c), et tandis qu'il abaisse ses bras, le singe dirige son regard ailleurs (figure 2d). Finalement, le singe détourne son corps vers la gauche et ils s'éloignent l'un de l'autre.

Il y aurait beaucoup à dire sur cette très courte interaction. Elle nous semble rendre singulièrement visible le fait que le participant humain semble supposer, par ses gestes iconiques et son désengagement fluide, qu'il existe une compréhension naturelle et partagée de gestes pourtant conventionnels. La corporéité apparaît comme une ressource *ad hoc* pour la gestion de la communication interspécifique. Nul ne sait quelles sont les croyances de cet homme en matière d'attribution d'états mentaux à des animaux, pas plus que sa connaissance d'éventuels processus de *mind-reading* chez les macaques de barbarie. Pourtant, en naturalisant un geste qui ne fait pas l'objet d'un code culturel spécifique (lever les mains en l'air), il s'oriente vers le fait que ces actes seront compris et interprétés – et cela avec un certain degré d'efficacité (les macaques pouvant éventuellement se révéler agressifs en particulier en contexte de distribution de nourriture). Sans que rien ne soit thématiquement explicitement, ce sont ici uniquement les manifestations somatiques ou gestuelles qui donnent une indication sur ce qui est présumé chez l'autre interactant pour qu'un échange minimalement intelligible ait lieu.

Dans le cas suivant, assez différent par bien des aspects, c'est l'attitude verbale du participant humain qui renseigne sur le sens qu'il donne aux manifestations somatiques de l'animal avec lequel il interagit.

Nous sommes cette fois-ci dans les allées d'un centre équestre. Étienne, un jeune homme handicapé moteur ayant subi plusieurs traumatismes crâniens est en train de brosser un cheval, Quicko, avec lequel il s'apprête à faire une séance d'équithérapie²⁸. La thérapeute qui encadre la séance est à ses côtés, à quelques mètres de lui.

Mais Quicko est agité : un maréchal-ferrant est présent ce jour-là, et de nombreux chevaux défilent dans les allées pour aller se faire ferrer.

EXTRAIT 3. QUICKO

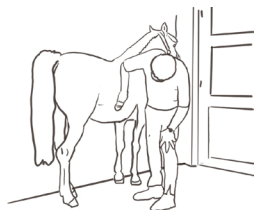


Figure 3a. Quicko est attaché le long d'un mur, la tête face à une porte qui donne sur l'extérieur. Étienne lui brosse le flan.

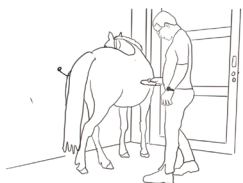


Figure 3b. Quicko amorce un mouvement et se retourne en direction du couloir.



Figure 3c. Ses postérieurs se croisent et son arrière-main bouscule légèrement Étienne, qui est contraint de reculer jusqu'à la porte.



Figure 3d. Étienne s'adresse au cheval, en formulant un reproche: « ah nan Quicko ! c'est pas cool ça ! »

Alors que deux ou trois chevaux provoquent de l'agitation dans le couloir central, Quicko, qui était auparavant face à la porte de sortie, opère donc une rotation complète du corps et se retrouve face à l'allée. Ce mouvement, rapide et relativement imprévisible, a pour conséquence de déstabiliser Étienne, dont l'équilibre est précaire, et de le forcer à reculer. Il s'adresse immédiatement au cheval (« ah nan quicko! c'est pas cool ça! »), pointant par-là vers sa responsabilité morale. Pourtant, on peut légitimement douter du fait que Quicko ait intentionnellement voulu nuire à Étienne. Il n'a peut-être simplement pas fait attention à lui, ce qui suffit d'ailleurs à qualifier le comportement de « pas cool ». Quoi qu'il en soit, le fait que le comportement soit interprété comme sanctionnable dévoile toutes les attentes morales dont de telles interactions sont porteuses en temps normal.

Plusieurs choses méritent attention. Étienne produit une adresse directe à destination du cheval. Non seulement l'animal est constitué en interlocuteur ratifié, mais en plus il est comptable de son comportement. Cela rend visible une seconde strate : la dimension normative de l'interaction, même quand celle-ci est interspécifique. Ici, et comme souvent, ce sont des mouvements somatiques, et *seulement des mouvements somatiques*, qui sont perçus comme des marqueurs d'intention : le déplacement du corps dans l'espace fait signe, et fait signe vers une action dont l'individu qui l'a réalisée est tenu pour responsable moralement.

Dans les deux cas qui viennent de nous intéresser, la distribution de cacahuètes et le pansage, ce sont les mouvements des corps des participants qui, recapturés dans une écologie complexe, prennent sens en situation. Ils montrent à des degrés divers les attentes normatives (et leurs éventuelles ruptures, qui permettent alors de rendre celles-ci saillantes), dont sont porteuses les interactions sociales – fussent-elles entre individus d'espèces différentes. Ici des phénomènes « explicites » de cognition ne sont pas littéralement mis en lumière, mais l'ensemble de ceux que les sciences cognitives ont pris pour objet (phénomènes de *mind reading*, d'attribution d'états

mentaux ou d'intentions d'agir) doivent être minimalement supposés par les participants – sans avoir besoin d'être caractérisés plus avant – si l'on veut rendre justice à la complexité, et à la charge normative constitutive des interactions sociales.

3.3. RAISONNEMENT PRATIQUE INCARNÉ

Avant d'observer ce dernier cas, un mot sur le contexte. Il est extrait de données issues d'un corpus d'interactions entre chiens-guides et personnes non-voyantes. Ces interactions ont ceci d'intéressant que le chien est justement sollicité pour résoudre des situations localement problématiques, en l'absence de ressources visuelles qui permettrait de les identifier, et de les traiter. Les obstacles inopinés sur la chaussée sont fréquents (une poubelle, une voiture mal garée, un panneau de bus), et le chien doit les identifier, ajuster sa conduite, et les rendre tangibles à son maître non-voyant. Chaque obstacle sur la chaussée constitue en un sens un moment de rupture, de discontinuité dans l'expérience pourrait-on dire avec un vocabulaire deweyen, ou d'interstice « entre le hasard et la routine » (Ogien & Quéré, 2005 : 99). Notre idée est que ces discontinuités, en tant qu'elles sont converties en moyens d'action, rendent manifeste la mise en œuvre d'un raisonnement pratique situé. Si ce raisonnement n'est pas réélabore linguistiquement, il est toutefois rendu visible, en particulier dans la manière qu'ont les autres participants (humains) de s'y rapporter.

À titre de préambule, et afin de mieux saisir les enjeux, il faut savoir que durant leur formation, les chiens apprennent à gérer les obstacles de deux manières différentes :

- soit l'obstacle est franchissable, et ils marquent sa présence en s'arrêtant, antérieurs en appui – typiquement quand il s'agit d'une marche de trottoir (figure C) ;



Figure C.

- soit l'obstacle n'est pas franchissable (panneau de bus, voiture, terminal électrique, poubelle, etc.) et dans ce cas, le chien contourne l'obstacle en marchant « en crabe » avec ses postérieurs, de sorte à dériver le harnais et infléchir légèrement la trajectoire (figure D).



Figure D.

Le cas qui nous occupe met en présence une non-voyante (Jacqueline) et son chien nouvellement reçu (Bill), ainsi que l'éducateur qui a effectué la formation du chien (Steve). Le couple se connaît depuis une semaine maintenant et ils effectuent des trajets « test » dans les rues de sa ville de résidence, à la périphérie de Lyon. À ce stade de la remise²⁹, l'éducateur du chien se tient à l'écart du couple et supervise à distance : il est désormais uniquement là pour donner les derniers conseils et s'assurer du bon fonctionnement du binôme qui, si tout va bien, sera autonome quelques jours plus tard. Cette information est importante car l'éducateur tâche d'être le plus discret

possible, et de minimiser ses interventions. Dans le court extrait qui suit, le chien est confronté à une difficulté : devant lui, sur la chaussée, se trouve un perron de porte.

EXTRAIT 4. PERRON



Figure 4a. Le couple, constitué de Bill et Jacqueline, marche sur la chaussée. Ils sont suivis à quelques mètres de distance par l'éducateur. Sur leur trajectoire, se trouve un perron de porte.



Figure 4b. Le chien s'arrête, se retourne et jette un regard à son éducateur. Celui-ci amorce un pas de côté en direction du mur, et se soustrait à cette sollicitation.



Figure 4c. Steve est à présent quasiment collé au mur. Le chien reprend sa route de manière hésitante. Il contournera finalement l'obstacle « en crabe ».

La présence d'un perron de porte crée une rupture dans la trajectoire projetée et génère, d'un certain point de vue, l'expérience d'une discontinuité. Ceci est d'abord rendu visible par le fait que le chien s'arrête, marquant une interruption dans son rythme de marche, mais aussi et surtout parce qu'il tourne sa tête vers l'arrière, et adresse un regard appuyé à son éducateur. Comme nous l'avons vu plus haut, en présence d'obstacles sur la chaussée, les chiens ont deux options possibles (marquer l'arrêt puis franchir ; ou contourner). Un perron est un ensemble de marches, donc en toute logique, il pourrait être franchi, à condition de marquer l'arrêt avec les antérieurs. Mais d'un autre côté, cet ensemble de deux ou trois marches constitue un obstacle en bloc qu'il est facile de contourner. Il est possible que ce regard adressé rende manifeste l'hésitation du chien quant à la discrimination de la catégorie pertinente (*obstacle à franchir* ou *obstacle à contourner*). Cette catégorisation est évidemment d'ordre pratique, et non linguistique, et elle a des effets immédiats sur le type d'action à réaliser. Toutefois, ce qui permet d'interpréter la conduite du chien comme une hésitation relève moins de notre connaissance d'arrière-plan des modalités de dressage du chien-guide, que de l'attitude de Steve lui-même. C'est là, il nous semble, tout l'intérêt de l'argument pragmatiste, en particulier de l'importance qu'il donne aux effets pour la qualification du sens d'une action. En l'occurrence, l'image 2 met nettement en évidence une mise en retrait de Steve qui, se décalant vers le mur, tente de se soustraire au regard du chien. C'est un tel déplacement qui rend manifeste (a) que le regard du chien est pour lui une requête et (b) qu'il ne souhaite pas répondre à cette requête, en se désengageant de son champ de vision. Autrement dit, la difficulté du chien à catégoriser le type d'obstacle, et à déterminer un type d'action pertinent, *est lisible par l'interprétation pratique (i.e. retrait) qu'en offre Steve.*

On a bien ici, comme dans l'ensemble des phénomènes d'évitement d'obstacle dans les situations de guidage, un moment de rupture ou d'épreuve, qui est identifié comme tel, et ensuite géré de manière contingente par les participants (en l'occurrence, dans le cas présent,

Bill se remettra en avant et gèrera sans embuche le contournement de l'obstacle). L'intérêt de ces cas n'est évidemment pas tant de voir comment les chiens ajustent leurs conduites pour éviter les obstacles pour eux-mêmes mais d'observer qu'ils parviennent à prendre en compte, dans leurs déplacements, l'entité qu'ils forment avec les non-voyants.

De tels cas nous permettent-ils pour autant de parler de « raisonnement pratique » canin ? Il ne s'agit sans doute pas tant de déterminer *in abstracto* si on a affaire à du raisonnement pratique (« du » raisonnement comme s'il s'agissait d'un phénomène quantifiable), mais de voir comment les participants à une interaction gèrent, et ajustent leurs conduites, à une situation troublée. Finalement, peu importe qu'il y ait un processus cognitif complexe – ou au contraire mineur d'ailleurs – à l'origine de l'action du chien. L'important semble d'observer, sur le strict plan de la *praxis*, comment le chien ajuste sa conduite aux contingences locales (un obstacle), comment il traite les situations problématiques en mobilisant des catégories d'action pertinentes – et comment ce raisonnement est pris pour acquis par les autres participants.

Un traitement pragmatiste de cas comme celui-ci ne consistera donc pas à projeter des compétences supposées sur une situation (en déduisant que le chien « manifeste des capacités de raisonnement »), mais se rendra attentif à la manière dont les autres participants projettent et supposent, *dans leurs actions mêmes*, des formes plus ou moins élaborées de déduction, d'inférence et de calcul, chez l'animal avec lequel ils interagissent.

Ces quatre cas, pris parmi une infinité d'autres possibles, trivialisent sans doute les termes du débat. Dans le même temps, ils rendent tangibles et concrets les enjeux d'une caractérisation des capacités de raisonnement – ou capacités cognitives si l'on veut – des animaux. En les resituant dans des situations ordinaires, ils dégonflent de manière sans doute bien prosaïque ce qu'on entend par états mentaux

ou processus cognitifs. Ils mettent en évidence des modalités de raisonnement qui, sans être nécessairement qualifiées comme telles linguistiquement, sont en tout cas traitées comme telles dans l'interprétation *in fieri* qui en est faite et qui sert de support à l'action – autant qu'à l'analyse d'ailleurs. Plus encore, ils montrent que l'idée que les animaux puissent manifester des compétences cognitives n'est pas rendue problématique dans les activités ordinaires, et n'est évidemment pas convoquée comme un enjeu métaphysique ou scientifique (celui de l'existence d'une conscience, ou d'une théorie de l'esprit chez l'animal).

Synthétisons ce que ces quatre cas nous ont permis de mettre au jour. Il est tout d'abord capital que ce ne soit pas le discours rapporté des participants (via des entretiens d'explicitation *a posteriori* par exemple) qui fournisse le support analytique, mais bien leurs pratiques concrètes et situées. Ce sont donc les réponses verbales ou simplement corporelles, réalisées par les participants dans le cours de l'activité (c'est-à-dire insérées dans une temporalité et une séquentialité) qui contribuent à faire émerger, écologiquement, la signification d'une action – et par là à qualifier le comportement animal, ou à se rapporter à lui. Ce pas est important car il permet de spécifier les phénomènes mentaux pas seulement par la manière que nous avons de parler d'eux, mais également par l'agir. Il y a donc deux mouvements en un : celui qui consiste à traiter les intentions et les états mentaux non pas comme des opérations mentales mais comme des expressions (somatiques, dans la plupart des cas) ; et celui qui considère ces expressions comme des phénomènes publics, visibles, et de ce fait soumis à l'analyse et à l'interprétation qu'en font les co-participants à l'interaction³⁰ – « analyse » ou « interprétation » qui, répétons-le, ne prennent que rarement des formes discursives. Elles sont souvent exclusivement praxiques : en levant les mains je rends manifeste que je postule que le singe comprendra mon intention de mettre fin à l'interaction ; en blâmant mon cheval je rends manifeste que je le traite comme un interlocuteur ratifié susceptible d'être moralement comptable de sa conduite ; en ayant des attentes éducatives projetant

la réalisation d'actions complexes par mon chien, et en décrivant publiquement ses comportements avec un lexique mentaliste, je rends manifeste que je suppose l'existence de ces formes de raisonnement, permettant la construction d'une action en commun ; etc.

4. ÉLÉMENTS DE CONCLUSION

Partant d'une posture « dé-ontologique » héritée du pragmatisme – telle qu'examinée par Steiner (2019) dans ses liens aux sciences de la cognition humaine – nous avons tenté dans cette contribution de mesurer les avantages du pragmatisme pour l'appréhension de la cognition animale. En montrant les limites de perspectives académiques qui considèrent la cognition animale comme subsumant un ensemble de facultés et de compétences, en général calquées sur celles propres aux humains (*human-like*), nous avons proposé (i) de réfléchir sur leur usage conceptuel dans les sciences du comportement animal, tout en suggérant (ii) l'intérêt de la description analytique de pratiques ordinaires, dans lesquelles une *compréhension pratique de la cognition animale* se donne à voir. Affranchie des considérations métaphysiques sur son existence ou sa nature, celle-ci s'appuie sur des formes de raisonnements animaux conçus comme phénomènes relativement a-problématiques, et qui servent de ressource pour l'interaction. Pour le dire de manière tout à fait triviale, un non-voyant *compte* sur le fait que le chien qui le guide sera capable de s'ajuster aux contingences de l'espace urbain, et de le conduire de façon adéquate. En faisant cela, il résout de manière pratique toutes les questions qui animent les sciences du comportement et de l'esprit, quand elles sont retraduites en termes métaphysiques.

Nous avons extrait du pragmatisme et de ses lectures contemporaines trois principes directeurs : l'intérêt pour les pratiques ordinaires (considérant l'usage scientifique des concepts comme une forme de vocabulaire parmi d'autres pour se référer aux activités cognitives) ; l'importance accordée aux notions de raisonnement, d'enquête et d'expérimentation, à chaque fois orientées vers l'action

et la résolution de problèmes pratiques ; et enfin, l'idée que le sens est donné aux actions par les effets que celles-ci ont sur l'environnement et sur l'ensemble des participants impliqués. Réexaminer la cognition animale à la lumière de ces trois grandes orientations présente pour nous l'intérêt de rendre saillant un des avantages du pragmatisme, qui permet d'aborder la cognition, en l'occurrence la cognition animale, dans une perspective non-internaliste, non-représentationnaliste, non-essentialiste. À la différence de l'écrasante majorité des travaux sur cette question qui opère une naturalisation de l'esprit animal (se trouvant dès lors redevable des mêmes critiques que celles qui ont pu être formulées sur ce point aux sciences cognitives d'obédience « cognitiviste »), le présent argument visait à envisager la cognition animale et ses manifestations tangibles dans l'expérience comme des accomplissements pratiques incarnés.

Autrement dit, l'« attitude pragmatiste » a ici consisté à observer les résultats de l'action animale sur les conduites humaines en se dispensant de générer quelconque hypothèse métaphysique sur l'existence d'une âme, d'une conscience, d'un esprit chez l'animal – ou dans sa version contemporaine de facultés de lecture des états mentaux (*mind-reading*) et de possession de la théorie de l'esprit. La simple observation d'activités ordinaires, de pratiques concrètes, suffit à apporter une forme de réponse. Elle ne convaincra peut-être pas le psychologue professionnel, dont la charge est justement d'examiner la nature des phénomènes de l'esprit, mais elle saura sans doute rendre compte de (et rendre justice à) l'immense majorité des interactions, routinières et quotidiennes, qui peuplent la vie ordinaire d'humains et d'animaux.

BIBLIOGRAPHIE

- ALGER Janet M. & Steven F. ALGER (1997), « Beyond Mead : Symbolic Interaction Between Humans and Felines », *Society and Animals*, 5 (1), p. 65-81.
- ANSCOMBE Elizabeth (1978), « On Practical Reasoning », in Joseph Raz (dir.), *Practical Reasoning*, Oxford, Oxford University Press, p. 33-45.
- AUCOUTURIER Valérie (2008), « Explication, description de l'action et rationalité pratique chez Anscombe », *Klésis*, 9 (« Actualité de la philosophie analytique »), p. 32-62.
- BLOOM Paul & Tim GERMAN (2000), « Two Reasons to Abandon the False Belief Task as a Test of Theory of Mind », *Cognition*, 77 (1), p. 25-31.
- BOESCH Christophe & Hedwige BOESCH (1990), « Tool Use and Tool Making in Wild Chimpanzees », *Folia primatologica*, 54 (1-2), p. 86-99.
- BROTH Mathias, CROMDAL Jakob & Lena LEVIN (2019), « Telling the Other's Side: Formulating Others' Mental States in Driver Training », *Language & Communication*, 65, p. 7-21.
- CALL Josep & Michael TOMASELLO (1999), « A Nonverbal False Belief Task: The Performance of Children and Great Apes », *Child Development*, 70 (2), p. 381-395.
- CARPENTER Malinda & Josep CALL (2013), « How Joint is the Joint Attention of Apes and Human Infants? », in Janet Metcalfe & Herbert S. Terrace (dir.), *Agency and Joint Attention*, New York, Oxford University Press, p. 49-61.
- CEFAÏ Daniel (2020), « La naissance de l'expérimentation démocratique. Quelques hypothèses de travail du pragmatisme », *Pragmata. Revue d'études parmatistes*, 3, p. 270-355. En ligne : <https://revuepragmata.files.wordpress.com/2021/04/pragmata-2020-3-7-cefai.pdf>.
- CLAIDIÈRE Nicolas & Dominique GUILLO (2016), « Comment articuler les sciences de la vie et les sciences sociales à propos des relations humains/animaux? Un modèle interactionniste et évolutionniste », *L'Année sociologique*, 66 (2), p. 385-420.
- CUKIER Alexis & Eva DEBRAY (dir.) (2014), *La Théorie sociale de G. H. Mead. Études critiques et traductions inédites*, Lormont, Le Bord de l'eau.
- DAVIDSON David (2001), « Rational Animals », in *Subjective, Intersubjective, Objective. Philosophical Essays Volume 3*, Oxford, Oxford University Press, p. 95-105.
- DEPPERMAN Arnulf (2012), « How Does "Cognition" Matter to the Analysis of Talk-in-Interaction? », *Language Sciences*, 34 (6), p. 746-767.
- DEWEY John (1902), « Interpretation of Savage Mind », *Psychological Review*, 9 (3), p. 217-230.
- DEWEY John (1925/2012), *Expérience et nature*, Paris, Gallimard.
- EMIRBAYER Mustafa & Douglas MAYNARD (2011), « Pragmatism and Ethnomethodology », *Qualitative sociology*, 34 (1), p. 221-261.

- FINKELSTEIN David H. (2007), «Holism and Animal Minds», in Alice Crary (dir.), *Wittgenstein and the Moral Life: Essays in Honor of Cora Diamond*, Cambridge, Mass., The MIT Press, p. 251-277.
- FLETCHER Logan & Peter CARRUTHERS (2013), «Behavior-Reading versus Mentalizing in Animals», in Janet Metcalfe & Herbert S. Terrace (dir.), *Agency and Joint Attention*, New York, Oxford University Press, p. 82-99.
- GALLAGHER Shaun (2014), «Pragmatic Interventions into Enactive and Extended Conceptions of Cognition», *Philosophical Issues*, 24 («Extended Knowledge»), p. 110-126.
- GARFINKEL Harold (1967/2007), *Recherches en ethnométhodologie*, Paris, Presses universitaires de France.
- GARFINKEL Harold (1974), «The Origins of the Term “Ethnomethodology”», in Roy Turner (dir.), *Ethnomethodology*, Harmondsworth, UK, Penguin.
- GONTIER Thierry (2007), «Intelligence et vertus animales: Montaigne lecteur de la zoologie antique», *Rursus*, 2 (200). En ligne: <https://doi.org/10.4000/rursus.115>.
- HARE Brian, CALL Josep & Michael TOMASELLO (2001), «Do Chimpanzees Know What Conspecifics Know», *Animal Behaviour*, 61, p. 139-151.
- HUEBNER Daniel R. (2014), *Becoming Mead: The Social Process of Academic Knowledge*, Chicago, University of Chicago Press.
- JAMES William (1890/2007), *Principles of Psychology*, éd. Georges Miller, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- JAMES William (1909/1981), *Pragmatism and the Meaning of Truth*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- JEROLMACK Colin (2009), «Humans, Animals, and Play: Theorizing Interaction when Intersubjectivity is Problematic», *Sociological Theory*, 27 (4), p. 371-389.
- KOHN Eduardo (2013), *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*, Berkeley, University of California Press.
- KOSCHMANN Timothy, KUUTTI Kari & Larry HICKMAN (1998), «The Concept of Breakdown in Heidegger, Leont’ev, and Dewey and its Implications for Education», *Mind, Culture, and Activity*, 5 (1), p. 25-41.
- LABARRIÈRE Jean-Louis (2004), *Langage, vie politique et mouvement des animaux: études aristotéliennes*, Paris, Vrin.
- LYNCH Michael (2002), «From Naturally Occurring Data to Naturally Organized Ordinary Activities: Comment on Speer», *Discourse Studies*, 4, p. 531-537.
- LYNCH Michael (2006), «Cognitive Activities without Cognition? Ethnomethodological Investigations of Selected “Cognitive” Topics», *Discourse Studies*, 8 (1), p. 95-104.
- MADZIA Roman (2013), «Chicago Pragmatism and the Extended Mind Theory», *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, V (1). En ligne: <https://doi.org/10.4000/ejpap.609>.
- McKENNA Erin & Andrew LIGHT (dir.) (2004), *Animal Pragmatism: Rethinking Human-Nonhuman Relationships*, Bloomington, Indiana University Press.

- MEAD George Herbert (1934/2006), *L'Esprit, le soi et la société*, présenté par Daniel Cefaï et Louis Quéré, Paris, Presses universitaires de France.
- MEAD George Herbert (1934/2015), *Mind, Self, and Society: The Definitive Edition*, éd. Daniel Huebner et Hans Joas, Chicago, The University of Chicago Press.
- MONDADA Lorenza (2009), « La production de l'intelligibilité de l'action : une approche multimodale des procédés de sélection des locuteurs dans les interactions en classe », *Éla. Études de linguistique appliquée*, 153 (1), p. 25-40.
- MONDÉMÉ Chloé (2016), « Extension de la question de "l'ordre social" aux interactions hommes/animaux – une approche ethnométhodologique », *L'Année sociologique*, 66 (2), p. 319-350.
- MONDÉMÉ Chloé (2019), *La socialité interspécifique. Pour une analyse multimodale des interactions hommes-chiens*, Limoges, Lambert-Lucas.
- MONDÉMÉ Chloé (2020), « La boîte noire de l'intentionnalité animale », *Zilsel*, 7, p. 199-215.
- NUNGESSER Frithjof (2016), « Mead Meets Tomasello: Pragmatism, the Cognitive Sciences, and the Origins of Human Communication and Sociality », in Hans Joas & Daniel R. Huebner (dir.), *The Timeliness of George Herbert Mead*, Chicago, The University of Chicago Press. p. 252-275.
- OGIEN Albert & Louis QUÉRÉ (2005), *Le Vocabulaire de la sociologie de l'action*, Paris, Ellipses.
- PAPINEAU David & Cecilia HEYES (2006), « Rational or Associative? Imitation in Japanese Quail », in Susan Hurley & Matthew Nudds (dir.), *Rational Animals*, Oxford, Oxford University Press, p. 187-195.
- PENN Derek & Daniel POVINELLI (2007), « On the Lack of Evidence that Non-Human Animals Possess Anything Remotely Resembling a "Theory of Mind" », *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 362, p. 731-744.
- PENN Derek & Daniel POVINELLI (2013), « The Comparative Delusion », in Janet Metcalfe & Herbert S. Terrace (dir.), *Agency and Joint Attention*, New York, Oxford University Press, p. 62-81.
- PEIRCE Charles S. (1931), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- PREMACK David & Guy WOODRUFF (1978), « Does the Chimpanzee Have a Theory of Mind? », *Behavioral and Brain Sciences*, 1 (4), p. 515-526.
- PROUST Joëlle (1997), *Comment l'esprit vient aux bêtes. Essai sur la représentation*, Paris, Gallimard.
- QUÉRÉ Louis (2004), « Behaviorisme et pragmatisme. Enquête et modes d'expériences chez G. H. Mead », in Louis Quéré & Bruno Karsenti (dir.), *La Croyance et l'enquête. Aux sources du pragmatisme*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons Pratiques », 15), p. 289-316. En ligne : <https://books.openedition.org/editionsehess/11236>.

- QUÉRÉ Louis (2011), «Towards a Social Externalism: Pragmatism and Ethnomethodology», *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, III (2), p. 148-166. En ligne : <https://doi.org/10.4000/ejpap.829>.
- QUÉRÉ Louis (2012), «Le lieu du raisonnement pratique: "au milieu des choses"», *Intellectica*, 57 (1), p. 175-197.
- QUÉRÉ Louis & Cédric TERZI (2011), «Some Features of Pragmatist Thought Still Remain Insufficiently Explored in Ethnomethodology», *Qualitative Sociology*, 34 (1), p. 271-275.
- RAWLS Anne Warfield (2011), «Garfinkel, Ethnomethodology and the Defining Questions of Pragmatism», *Qualitative Sociology*, 34, p. 277-282.
- SANDERS Clinton (2003), «Actions Speak Louder Than Words: Close Relationship Between Humans and Non-Human Animals», *Symbolic Interaction*, 26 (3), p. 405-426.
- STEINER Pierre (2017), «Pragmatism in Cognitive Science: From the Pragmatic Turn to Deweyan Adverbialism», *Pragmatism Today*, 8 (1), p. 9-27.
- STEINER Pierre (2019), *Désaturer l'esprit. Usages du pragmatisme*, Paris, Questions Théoriques.
- THOMAS Marion (2010), «Entre laboratoire et terrain: les recherches sur le comportement animal au début du XX^e siècle», in Florence Burgat (dir.), *Penser le comportement animal*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- TOMASELLO Michael, CALL Josep & Brian HARE (2003), «Chimpanzees Understand Psychological State. The Question is Which Ones and to What Extent», *Trends in Cognitive Sciences*, 7, p. 153-156.
- WIEDER D. Lawrence (1980), «Behavioristic Operationalism and Life-World: Chimpanzees and Chimpanzee-Researchers in Face-to-Face Interaction», *Sociological Inquiry*, 50, p. 75-103.
- WHITEN Andrew (1996), «When Does Smart Behaviour-Reading Become Mind-Reading?», in Peter Carruthers & Peter K. Smith (dir.), *Theories of Theories of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 277-292.
- ZASK Joëlle (2008), «Situation ou contexte», *Revue internationale de philosophie*, 245, p. 313-328.

NOTES

1 De manière significative, la question du maniement d'outil a par la suite été un topos des recherches en primatologie – voir notamment les travaux de Boesch & Boesch (1990).

2 Voir par exemple: « Nous tendons bien entendu à doter nos animaux domestiques de personnalité. Mais en découvrant qui ils sont, nous nous rendons compte qu'il n'y a pas de place chez eux pour cette forme d'importation du processus social dans la conduite individuelle. Il leur manque le mécanisme qui rendrait la chose possible: le langage. » (Mead, 1934/2006: 234). Pour des critiques récentes de l'argument meadien dans le champ de l'interactionnisme symbolique, voir *inter alia* les travaux de Sanders (2003) sur les chiens, Alger & Alger (1997) sur les chats, ou encore Jerolmack (2009) sur le jeu interspécifique.

3 « Telle est la différence entre la conduite intelligente des animaux et l'action réflexive de l'homme. Nous disons que l'animal ne pense pas. [...] Pour que la pensée puisse exister, il doit y avoir des symboles, des gestes vocaux, qui font naître chez l'individu la réponse qu'il suscite chez les autres, de telle sorte qu'il puisse diriger sa conduite ultérieure du point de vue de cette réponse. » (Mead, 1934/2006: 149).

4 Il est sans doute impossible de vouloir faire du pragmatisme un courant défendant une approche

univoque, sur cette question comme sur d'autres. En témoignent les quelques précédentes tentatives de mobilisation d'hypothèses pragmatistes pour penser les liens qui unissent humains et animaux, que ce soit du point de vue des formes de communication, ou bien encore de l'éthique animale. Des travaux inspirés de Peirce (1931), notamment, ont tenté de tirer toutes les implications qu'il y a à appréhender la *semiosis* comme phénomène s'étendant « par-delà l'humain », en s'attachant à montrer la pertinence de la théorie du signe pour l'appréhension des formes de vie non-humaines, et en particulier animales (Kohn, 2013). Dans un registre très différent, l'éthique environnementale s'est intéressée à la manière dont le pragmatisme – essentiellement au travers des travaux de Dewey et de James – pouvait être mis à l'épreuve pour se saisir de la relation humains-animaux comme d'un problème public, en lisant par exemple dans l'esprit pragmatiste une alternative aux arguments rationalistes sur lesquels s'adosse le spécisme (McKenna & Light, 2004).

5 Voir en particulier un numéro spécial de *Qualitative Sociology* coordonné par Emirbayer & Maynard (2011) justement consacré aux liens, parfois non complètement directs, entre pragmatisme et ethnométhodologie. Bien que Garfinkel ait été relativement critique dans ses textes de jeunesse à l'endroit

du pragmatisme, ils soutiennent que « l'ethnométhodologie constitue une extension cohérente et productive du pragmatisme, en l'absence de connexion manifeste (*ethnomethodology extends pragmatism in consistent and fruitful ways without any previous overt connection*) » (Emirbayer & Maynard, 2011 : 223).

6 Voir notamment Quéré (2004), Ogien & Quéré (2005), ou encore l'introduction à la traduction française des *Studies in Ethnomethodology* de Garfinkel (1967/2007).

7 C'est en fait la manière qu'a eu l'analyse conversationnelle (voir par exemple Mondada, 2009) de se ressaisir de l'idée « d'ethno-méthode » (Garfinkel, 1974) renvoyant par-là aux méthodes mises en œuvre tacitement par les membres d'une société pour se référer à la connaissance de sens commun qu'ils partagent, et sur laquelle ils construisent leurs actions. Cela a également pu être perçu, de manière discutable quoi que plus évocatrice, comme rendant compte de la « perspective des membres ».

8 Lynch (2006) parle à ce sujet d'« activités cognitives sans cognition (*cognitive activities without cognition*) », renvoyant ainsi à la dimension profondément dynamique et située de la manifestation des formes de raisonnement, d'apprentissage, de mémoire, de perception ou de calcul au sein d'activités sociales diverses.

9 Pour parvenir à neutraliser ces différents biais, Call & Tomasello (1999) ont proposé de faire reposer l'expérience sur des protocoles non-verbaux, quand Bloom & German (2000) ont suggéré de réviser le protocole privilégié pour l'étude de la ToM : la fameuse tâche de la fausse croyance (voir Mondémé 2020 pour un développement).

10 De manière frappante, un scepticisme comparable (mais pour des raisons différentes, qui tiennent essentiellement à l'absence de langage), se donne à voir chez Davidson (2001 : 98) ; voir Finkelstein (2007) pour un commentaire.

11 « À ce jour, les primates non humains ont échoué à tous les tests bien contrôlés de leur capacité à raisonner sur le contenu épistémique de représentations contrefactuelles d'un autre agent (*To date, non-human primates have failed every well controlled test of their ability to reason about the epistemic contents of another agent's counterfactual representations*). » (Penn & Povinelli, 2013 : 69).

12 Le primatologue et psychologue Andrew Whiten est connu pour son ouvrage, co-écrit avec Richard Byrne, *Machiavellian Intelligence : Social Expertise and the Evolution of Intellect in Monkeys, Apes, and Humans* (1988), dans lequel il défend l'idée que la compétition et la coopération rendues nécessaires par la vie en groupe reposent sur des manœuvres de nature stratégiques (tromperies, alliances,

pardon, etc.). Il est également l'auteur de plusieurs articles sur la notion de « cultures animales ».

13 Voir également la lecture fournie par Steiner (2019) sur le § 571 des *Recherches philosophiques*, au sujet de l'*expressivité* du comportement.

14 Voir, par exemple, Penn & Povinelli (2013 : 732) : « In our opinion, the major impediment that has stood in the way of understanding whether or not other species employ a ToM has been our species' inveterate intuitions about how our own ToM works. »

15 Voir Whiten (1996), en particulier la section « What Would Non-Verbal Mentalism Look Like ? » (1996 : 278-279).

16 Le cas en question n'est pas pure spéculation. Pour une analyse empirique détaillée, voir Mondémé (2019 : 102-108).

17 Je remercie Daniel Cefaï d'avoir attiré mon attention sur cet aspect du travail de Mead, peu connu des lecteurs francophones.

18 Quelques années plus tard, Robert Yerkes et Wolfgang Köhler débiteront leurs observations sur la cognition des primates (le premier en Californie, le second aux Canaries), tous deux en station expérimentale, lieu hybride entre l'espace naturel et le laboratoire.

19 Voir aussi : « L'esprit, quoi qu'il puisse être, est au moins un organe au service du contrôle de

l'environnement, en lien avec la finalité du processus vital (*Mind, whatever else it maybe, is at least an organ of service for the control of environment in relation to the ends of the life process*). » (Dewey, 1902 : 219).

20 « Le raisonnement pratique prend place entre le hasard et la routine [...] il intervient dès lors que la sérialité d'une conduite, la séquentialité d'un procès et l'intentionnalité d'une action sont organisées de façon intelligible et justifiable, soit avant, soit dans le cours même de leur effectuation. Il est difficile de le décrire, du moins si l'on veut le saisir dans son effectivité pratique, c'est-à-dire selon ses modalités concrètes lorsqu'il est exercé en situation dans l'agir. On sait cependant identifier les marques de sa présence : là où une conduite non mécanique manifeste une cohérence, une pertinence, un ajustement ou un ordre justifiable, une forme ou une autre de raisonnement pratique est à l'œuvre. » (Ogien & Quéré, 2005 : 99).

21 Sur la notion de données naturelles, voir Lynch (2002), qui lui préfère d'ailleurs l'idée de « naturally occurring activities ».

22 C'est une des thèses soutenues par Emirbayer & Maynard (2011), mais nuancée par Rawls dans le même numéro spécial de la revue *Qualitative Sociology* (2011). Si elle voit dans l'œuvre de Garfinkel une « contribution importante à la tradition pragmatiste » (2011 : 277), elle ne considère pas Garfinkel

comme étant lui-même un penseur pragmatiste.

23 Voir en particulier le mot d'ordre de James (1909/1981: 281): «The whole originality of pragmatism, the whole point of it, is its concrete way of seeing. It begins with concreteness, and returns and ends with it.»

24 Sur l'importance de ce terme, voir Steiner (2019, chapitre 3, en particulier les pages 156-165) et la distinction entre expression et réalisation de la pensée qu'il élabore à partir de Wittgenstein. La présente contribution constitue une tentative d'illustrer empiriquement cette idée.

25 Voir également à ce sujet les analyses de Deppermann (2012).

26 Même si nul ne peut affirmer que le plus sceptique des psychologues behavioristes ne parle pas à son chien le soir venu, dans l'intimité du foyer (c'est tout le sens de la magistrale étude de Wieder (1980) «Behavioristic Operationalism and the Life-World»).

27 Pour davantage de détails sur ce lieu, et une description fouillée de ses particularités écologiques, voir Claidière & Guillo (2016: 394): «L'intérêt majeur de ce site réside dans le fait qu'il s'est constitué peu à peu par un mécanisme de renforcement mutuel entre la troupe de singes qui y vit, d'une part, et les

humains qui s'y rendent, d'autre part. De nombreux groupes de macaques vivent dans ces montagnes. En venant les voir, les touristes ont peu à peu contribué à fixer quelques troupes localement, créant ainsi une accumulation locale croisée de ressources – alimentaires, pour les singes, touristiques, pour les humains.»

28 Les données sont anonymisées par le recours au croquis, réalisé sur la base de captures du document vidéo.

29 Il s'agit du terme qui qualifie ce processus d'environ deux semaines durant lequel un chien nouvellement formé est transmis à son futur maître.

30 C'est en cela tout à fait similaire à la démarche ethnométhodologique telle que décrite notamment par Broth, Cromdal & Levin (2018) au sujet de l'attribution d'intention à des conducteurs de véhicules dans l'espace public: «Les intentions sont respécifiées comme des phénomènes sociaux et publics, plutôt qu'internes et privés. On étudie la manière dont les participants s'y orientent dans le cours de sequences interactionnelles (*respecified as a manifest and social phenomenon rather than as an internal and private one, intentions can be studied as they are oriented to by participants over the course of interactional sequences*).» (Broth, Cromdal & Levin 2018: 2).

**ÉVÉNEMENT,
PROCESSUS
HISTORIQUE
ET POLITIQUE
CHEZ JOHN DEWEY**

EMMANUEL RENAULT

Cet article se donne pour objectif de préciser la nature du rapport qui est établi entre événement et processus chez Dewey et d'en examiner les implications politiques. Dans une première section, trois concepts de l'événement sont distingués qui permettent, chacun, d'approcher les questions politiques de manières distinctes. L'une des spécificités de la philosophie deweyenne est de leur reconnaître à chacun leur domaine de pertinence plutôt que d'opter pour l'un au détriment des autres. La deuxième partie analyse leur conjonction du point de vue de la métaphysique processuelle deweyenne, et la troisième du point de vue de sa philosophie sociale processuelle.

MOTS-CLEFS: DEWEY; PROCESSUS; ÉVÉNEMENT; RÉFORME; RÉVOLUTION.

Emmanuel Renault est professeur au département de philosophie de l'Université Paris Nanterre et membre de l'Institut Universitaire de France [e.renault@parisnanterre.fr].

S'interroger sur les rapports de l'événement et du processus conduit immédiatement à se heurter à une série de difficultés terminologiques. Les concepts d'événement et de processus font partie de ces concepts dont l'usage philosophique reste non stabilisé aujourd'hui. N'appartenant pas à la terminologie classique, ils ont fait l'objet d'investissements importants à partir du XX^e siècle, mais en des sens très différents selon les traditions et les types de débats. Si le concept de processus jouait déjà un rôle déterminant chez Schelling, Hegel et Marx, avant que la « philosophie du processus » ne désigne Whitehead et ses successeurs, ce n'est que depuis peu qu'il sert à désigner une option philosophique générale valant comme alternative aux philosophies de la substance (Rescher, 1996, 2000 ; Seibt, 2018). Le concept d'événement, quant à lui, peut être entendu en un sens plus ou moins extensif, de la conception la plus large, ou « triviale » (l'événement au sens de ce qui advient), à la conception la plus étroite, ou « emphatique » (ce qui interrompt un processus en ouvrant de nouveaux possibles). Il est tentant de renvoyer les conceptions philosophiques de l'événement qui se rattachent au sens « trivial » du terme au pragmatisme américain et à la philosophie analytique et post-analytique, en l'opposant à la conception « emphatique » qui fait l'objet d'un investissement philosophique phénoménologique, herméneutique et post-structuraliste¹. Cependant, il convient sans doute de distinguer trois et non pas seulement deux conceptions de l'événement, et certaines versions du pragmatisme américain, comme celle de John Dewey, sont capables de les articuler toutes trois, en les dotant de fonctions théoriques et politiques différenciées. Comme nous le verrons, c'est également une philosophie processuelle de l'événement que l'on trouve chez Dewey.

TROIS CONCEPTS DE L'ÉVÉNEMENT

On peut distinguer trois acceptions ordinaires du terme « événement », qui toutes ont pu être érigées en concept philosophique. Les trois concepts de l'événement qui en résultent sont eux-mêmes

susceptibles d'être associés, chacun de manière différente, à l'idée de processus, ce qui, chaque fois, définit des enjeux théoriques dont les implications politiques sont non négligeables. On peut donner de tout cela une représentation schématique dans ce tableau :

Extension du concept de processus	Maximale (ce qui advient)	Intermédiaire (événement marquant)	Minimale (événement de rupture)
Rapport entre événement et processus	Tout/partie Processus composé d'événements	Moment déterminant Processus initié, conclu ou réorienté par un événement	Exclusion Événement comme interruption des processus en cours
Type d'enjeu théorique	Ontologique (« le monde est un monde d'événements »)	Phénoménologique, psychologique, sociologique (concept d'« expérience problématique » et de « <i>turning point</i> »)	Philosophie politique (la révolution comme événement de rupture)
Enjeux politiques	Possibilité de la transformation sociale	Processus de mobilisation collective, de politisation, de radicalisation, etc.	Penser la valeur politique intrinsèque des révolutions

Tableau 1. Événements et processus.

Retenir la conception la plus extensive du concept d'événement, en entendant l'événement au sens de ce qui advient, peut conduire à la thèse, que l'on trouve chez Mead, suivant laquelle « le monde est un monde d'événements » (Mead, 1932 : 1). L'enjeu philosophique est alors de souligner que le monde est essentiellement temporel et non spatial, qu'il est composé de devenirs et non d'entités statiques. L'idée suivant laquelle le monde est un ensemble d'événements s'oppose à la définition du monde comme un ensemble de substances. Elle conduit à la thèse suivant laquelle la réalité est fondamentalement processuelle². On aboutit ainsi à une identification tendancielle du processus et de l'événement, l'événement étant

conçu comme la texture des processus. À première vue, les enjeux du concept d'événement entendu en ce sens large et dans cet usage ontologique ne semblent avoir aucune implication politique, mais implication politique il y a pourtant bel et bien. Affirmer que le monde est un monde d'événements et de processus revient en effet à soutenir que le monde social n'est pas condamné à rester identique à lui-même, mais qu'en lui de la nouveauté est toujours susceptible d'advenir³. C'est par là même se donner la possibilité de penser le monde social dans la perspective de sa transformation en un monde meilleur (Renault, 2016).

On peut retenir une conception plus étroite de l'événement, celle que nous mobilisons lorsque nous disons : « ce n'était pas un événement ». « Événement » ne signifie plus alors ce qui advient en général, mais ce qui advient tout en retenant l'attention : c'est l'événement marquant. Ce concept d'événement ne nous apprend pas grand-chose des caractéristiques génériques de la réalité. Sur le plan théorique, les enjeux de son usage ne relèvent plus de l'interrogation ontologique, mais de l'analyse de la constitution des objets de conscience – un événement marquant modifie notre rapport cognitif à l'environnement – ou de la théorie psychologique ou sociologique : les événements marquants, comme par exemple l'obtention d'un nouveau statut ou l'accès à une nouvelle position sociale, ou inversement la perte d'un statut ou d'une position sociale, peuvent constituer des « points de bifurcation » dans les trajectoires sociales, et enclencher de nouvelles dynamiques psychologiques⁴. De nouveau, les concepts d'événement et de processus sont étroitement associés, mais l'événement ne définit plus la texture générale du processus : il désigne un ou plusieurs moments cruciaux au sein d'un processus. Les événements marquants peuvent être des commencements (le licenciement collectif qui déclenche un mouvement social), des accomplissements (l'arrivée d'un gouvernement de gauche au pouvoir en 1981), ou des moments qui surviennent dans le développement d'un processus et qui le contraignent à la bifurcation : la répression des manifestations, à Gênes, après laquelle

les luttes altermondialistes furent contraintes de se donner de nouvelles formes, avant de dépérir. Ces exemples sont destinés à suggérer que nos réflexions politiques se réfèrent souvent à ce type d'articulation entre événement et processus. Nous nous interrogeons fréquemment sur les événements qui induisent des processus de politisation ou de dépolitisation, nous accordons une grande importance à la compréhension des événements qui enclenchent des processus de radicalisation islamiste, nous espérons qu'un événement comme la crise sanitaire du Covid-19 ou que la prise de conscience de la gravité du réchauffement climatique pourraient entraîner des recompositions politiques, etc. Peut-on accorder à cette articulation de l'événement marquant et du processus une valeur paradigmatique pour la philosophie politique? Sans doute pas, mais il est possible d'aborder les luttes contre l'injustice et la domination, voire de penser la non-domination et la justice, à partir des processus pratiques et cognitifs qui sont suscités par des expériences de l'injustice et de la domination qui « font événement » (Renault, 2017a, 2017b). Quoiqu'il en soit, il est frappant que ce concept d'événement ait été peu investi philosophiquement, les débats étant polarisés par les acceptions les plus extensives et restrictives du terme événement (Espinete, 2017).

Le sens le plus restrictif de ce terme relève de ce que l'on peut appeler l'« événement de rupture » : c'est celui qui crée une césure, suspendant l'ordre des choses ancien, faisant que l'on en vient à croire que plus rien ne sera comme avant. L'événement non pas seulement marquant, mais sidérant, parce qu'imprévu et unimaginable, et faisant apparaître un champ du possible inédit. L'attentat des tours jumelles de New York, tout comme le premier confinement sanitaire lors de la pandémie du Covid-19, ont été vécus comme des événements de ce type, comme l'ont prouvé, dans les deux cas, l'inflation des discours affirmant que « plus rien ne pourra plus être comme avant », que le « monde d'après » devra rompre avec le « monde d'avant ». La figure politique par excellence de ce type d'événement est la révolution. Ce qui caractérise ce concept d'événement, par comparaison avec les deux précédents, est d'une part qu'il est le plus restrictif: il y a une

rareté de ce type d'événement, ce qui signifie aussi que si l'on pense la politique à partir de lui, comme par exemple chez Badiou, on devra également adhérer au thème arendtien de la rareté de la politique – de politique il n'y aurait qu'épisodiquement, dans la Grèce antique, en 1789, 1830, 1848, 1870, etc. Ce concept d'événement se caractérise d'autre part par le fait qu'il permet de penser l'événement contre le processus, au sens où il serait l'interruption des processus antérieurement en cours plutôt que leur texture ou l'occasion de leur bifurcation. Penser l'événement contre le processus, à partir de Heidegger et contre lui, telle est, semble-t-il, l'une des caractéristiques générales du mouvement anti-hégélien qui s'est développé en France à partir des années 1960⁵. Penser ainsi l'événement, cela conduit notamment à affirmer non seulement que les événements révolutionnaires doivent être pensés dans ce qui fait leur événementialité irréductible aux processus en cours antérieurement, mais également que leur valeur politique tient au fait qu'ils sont l'occasion d'une ouverture des possibles qui vaut par elle-même, qu'elle donne lieu ou non à des processus de réalisation de ces possibles. Cette double affirmation trouve une illustration frappante dans l'article de Deleuze et Guattari intitulé « Mai 68 n'a pas eu lieu ». Ils y affirment que « dans des phénomènes historiques comme la Révolution de 1789, la Commune, la Révolution de 1917, il y a toujours une part d'événement, irréductible aux déterminismes sociaux, aux séries causales. Les historiens n'aiment pas bien cet aspect : ils restaurent des causalités par-après. Mais l'événement lui-même est en décrochage ou en rupture avec les causalités. » (Deleuze & Guattari, 2007 : 23). Ils soutiennent également que la valeur de l'événement « Mai 68 » tient à sa dimension « visionnaire » (*ibid.*), au champ de possible inédit qu'il a permis d'entrevoir, et qui n'a donné lieu à aucun processus de réalisation – c'est en ce sens que « Mai 68 » n'a pas eu lieu.

On voit donc qu'à la pluralité des significations ordinaires du terme « événement », qui peuvent conduire à l'associer de différentes manières au concept de processus, s'ajoute la pluralité des intérêts de connaissance et des intérêts éthico-politiques pouvant

inciter à privilégier telle ou telle acception du terme, et telle ou telle combinaison des concepts de processus et d'événement. Cela suffit sans doute à prouver qu'il est vain de chercher à déterminer quelle serait la bonne définition du concept d'événement et la meilleure manière d'associer événement et processus. Si l'on y renonce, sans pour autant se résoudre à seulement cartographier les différentes manières d'accoupler ces concepts, deux autres démarches restent possibles : la première consiste à s'interroger sur la manière dont tel ou tel intérêt de connaissance, combiné à tel ou tel intérêt éthico-politique, peut être satisfait par telle ou telle conception de l'événement et de ses rapports avec le processus (comme dans Bignall, 2015) ; la seconde consiste à se demander s'il est possible de faire usage conjointement de différents concepts d'événement et de différentes manières d'associer événement et processus, et si oui comment.

Les écrits de John Dewey présentent un intérêt notamment parce qu'ils offrent un moyen de s'engager dans cette seconde voie. Le concept d'événement apparaît chez lui comme l'un des plus généraux. Il sert d'ailleurs à désigner, sur le plan ontologique, certains des traits génériques de la réalité. Mais le fait qu'il comporte cette dimension générique n'interdit pas de tenir compte également de l'existence de types très différents d'événements. Dewey s'attache à rendre compte de leurs spécificités en attribuant des fonctions différentes, qui ont aussi des enjeux politiques distincts, à l'événement comme événement marquant et comme événement de rupture. De nouveau, il peut être utile de présenter schématiquement la distribution des significations, des fonctions et des enjeux politiques que reçoit chez lui le concept d'événement :

Sens	Ce qui advient	Événement marquant	Événement de rupture
Fonctions	Ontologique: l'événement comme caractéristique générique de la réalité	Psychologie (passage du préconscient au conscient) et théorie de l'action (facteur de réorganisation de l'action)	Politique (spécificité des révolutions politiques)
Enjeux politiques	Versant ontologique du méliorisme: un monde de processus est un monde « <i>in the making</i> »	Versant anthropologique du méliorisme: les humains peuvent diriger les processus en cours vers un monde meilleur	Comprendre la fonction des événements révolutionnaires dans les processus révolutionnaires

Tableau 2. Distribution du concept d'événement chez Dewey.

L'événement au sens le plus extensif du terme se voit attribuer une fonction ontologique, et l'implication politique de son usage ontologique est qu'un monde d'événements, ou de processus, est un monde qui en train de se faire (*in the making*). Cela relève du versant ontologique du méliorisme deweyen. L'événement au sens de l'événement marquant se voit quant à lui conférer des fonctions psychologiques ou phénoménologiques (il suscite le passage du préconscient au conscient) et relevant de la théorie de l'action (il suscite une réorganisation de l'action). Ses implications politiques tiennent au versant anthropologique du méliorisme deweyen: les humains sont dotés de la capacité de direction consciente et intelligente des processus dans lesquels ils sont pris, ce qui leur permet de chercher à orienter les processus en cours vers un monde meilleur. Quant au concept d'événement de rupture, il permet à Dewey de penser la manière dont des événements révolutionnaires peuvent participer aux efforts humains pour orienter les processus historiques en cours vers ce monde meilleur.

L'ONTOLOGIE PROCESSUELLE ET SES IMPLICATIONS POLITIQUES

Dewey souligne lui-même, en 1925, qu'*Expérience et nature* relève d'une enquête métaphysique, si l'on entend par métaphysique la théorie des « caractéristiques génériques de l'existence » (Dewey, 2012 : 77)⁶. Si l'on peut à bon droit attribuer à Dewey une métaphysique processuelle, c'est qu'il lui arrive d'affirmer que la processualité est l'une des caractéristiques génériques de l'existence. On lit ainsi dans la nouvelle introduction à *Expérience et nature*, datée de 1948, que « s'il y a une chose qui est "universelle", c'est le processus » (Dewey, 2012 : 401). La même année, il affirme dans une autre nouvelle introduction, celle de *Reconstruction en philosophie*, que « la science naturelle, en raison de son propre développement, est obligée de reconnaître que ce qui pour elle est universel est le processus. La philosophie comme l'opinion commune considèrent que ce fait de science est un détail technique, alors qu'il s'agit de la découverte la plus révolutionnaire jamais faite » (Dewey, 2014 : 31). Cette ontologie processuelle est, chez Dewey, dirigée contre les deux formes possibles de l'identification de l'être au permanent : contre l'identification de l'être à la permanence de la substance, et contre l'identification de l'être à la permanence de relations structurantes, que ces relations permanentes soient conçues sous les concepts de formes ou de lois⁷ (et l'on pourrait ajouter, anachroniquement : sous le concept de structure).

Nous avons déjà relevé que l'une des caractéristiques distinctives des ontologies processuelles est qu'elles confèrent une fonction ontologique décisive au concept d'événement. *Expérience et nature* en fournit une illustration, mais elle est paradoxale dans la mesure où le concept d'événement semble y jouer un rôle plus important que celui de processus. Il y est en effet plus souvent question d'événement que de processus, le premier de ces deux termes apparaissant dans l'index contrairement au second, et certains textes donnant à penser que l'événement mérite davantage que le processus d'être considéré comme une caractéristique générique de l'existence. Dewey affirme

dans l'introduction que selon son approche « la nature est considérée comme constituée d'événements et non de substances », et il soutient dans le deuxième chapitre que « toute existence est un événement » (Dewey, 2012 : 24, 94). Barry Duff (1990), l'un des seuls commentateurs à avoir consacré un article au sens du concept d'événement chez Dewey⁸, en a déduit qu'un rôle plus fondamental est attribué au concept d'événement qu'au concept de processus. Il en trouve une confirmation dans un passage du chapitre 2 où le processus semble réduit à un type particulier d'événement : « Appeler du nom de structure les événements les plus lents, offrant les rythmes les plus réguliers, et du nom de processus les événements les plus rapides et les plus irréguliers relève d'un bon sens pratique. » (Dewey, 2012 : 94 ; trad. modifiée). En fait, cette thèse, que Dewey attribue ici au « bon sens pratique », ne permet pas de comprendre la manière dont il fait lui-même usage du concept de processus dans *Expérience et nature*. Dans cet ouvrage, les concepts d'événements et de processus sont en effet très étroitement liés, et l'événement y est conçu comme la texture du processus plutôt que comme un genre dont le processus ne serait qu'une espèce. Cela apparaît clairement si l'on analyse plus précisément les différents usages de ces deux concepts.

La première occurrence du concept d'événement se situe dans l'introduction. Après avoir indiqué que sa démarche consiste à voir dans la nature un ensemble d'événements plutôt qu'un ensemble de substances, Dewey ajoute que la nature « se caractérise par des histoires, c'est-à-dire par une continuité de changement allant des commencements aux fins » (Dewey, 2012 : 24). Or telle est précisément la définition qu'il donnait du processus, en 1912, dans l'entrée « Processus » de la *Cyclopedia of Education* : « succession de changement dans laquelle, malgré le changement, une identité de caractère est maintenue » (MW 7 : 331) – à une nuance près, certes significative : il n'est pas ici fait référence à une fin de l'histoire⁹. Les concepts d'événement et de processus semblent ici considérés comme des synonymes, et l'on voit Dewey les prendre comme tels dans d'autres passages (Dewey, 2012 : 153-154). S'ils peuvent être ainsi

considérés dans le cadre d'une enquête sur les « caractéristiques génériques de l'existence », c'est qu'ils partagent des traits définitionnels qui les opposent aux substances, et qu'ils peuvent donc être mobilisés conjointement pour formuler une alternative aux métaphysiques de la substance. Les événements et les processus sont des entités temporelles au sens où ils sont délimités par des limites temporelles, par le fait d'avoir un commencement et une fin, là où la substance, en tant que *res extensae* ou chose occupant un espace, est quant à elle une entité délimitée spatialement ; les événements et les processus ont par ailleurs des caractéristiques dynamiques, au sens où ils impliquent des transformations, alors que les substances sont quant à elles définies par un principe de permanence.

Certes, il serait erroné de déduire des passages où ces deux concepts semblent employés indifféremment que Dewey ne les distingue pas l'un de l'autre. Par événement, il faut entendre la phase actuelle d'un processus¹⁰, ce qui implique que l'événement, en plus d'être défini comme une entité temporelle doit être défini comme une entité dynamique et transitoire ou inachevée. On lit ainsi dans le chapitre 4 que « les événements, dans la mesure où ce sont des événements et non des substances rigides et matérielles, ont cours et sont par conséquent inachevés, incomplets, indéterminés » (Dewey, 2012: 153). L'événement, c'est ce qui est en train de se passer, c'est le processus dans son moment dynamique de processus actuellement en cours. C'est précisément en tant qu'événement présent qu'il reste inachevé puisqu'un autre événement ne lui a pas encore succédé.

Par processus, il faut entendre une série de transformations, ou une histoire, qui se déroule entre un commencement et une fin, et plus précisément une série de transformations conservant une identité de caractère, selon la définition déjà citée de la *Cyclopedia of Education*. Un processus se caractérise donc par une structure interne, qui commande aussi bien la succession de ses phases que les modalités de son interaction avec les conditions externes de son développement. Dewey écrit en ce sens que « des ordres de séquence et de coexistence

s'y trouvent impliqués» (2012: 154) – c'est d'ailleurs ce qui permet également de distinguer le processus de la succession désordonnée d'événements à laquelle Dewey réserve le concept de flux. Que l'événement soit la texture du processus, et qu'il soit toujours partiellement indéterminé, cela signifie notamment qu'il y a dans les processus une contingence irréductible. En raison de leur indétermination partielle, les processus en cours sont en effet susceptibles d'être modifiés par des événements externes. Mais, d'autre part, les processus comportent également une forme de nécessité interne qui tient à leur propre « ordre de séquence et de coexistence ». La structuration interne des processus nous les rend intelligibles, en même temps qu'elle nous permet de prévoir leur déroulement, compte tenu des conditions présentes, c'est-à-dire aussi de déterminer comment agir sur leurs conditions pour modifier leur déroulement, et ainsi nous assurer qu'ils conduisent aux fins que nous souhaitons atteindre :

la maîtrise des processus en cours et incomplets au service de conséquences choisies implique que des ordres de séquence et de coexistence s'y trouvent impliqués. Ces ordres ou ces relations [...] nous donnent les moyens intellectuels de nous servir des événements comme des moyens concrets de diriger le cours des choses selon les conclusions prédites. (Dewey, 2012: 154)

Tel que nous venons de le définir, l'événement est entendu en son sens le plus extensif, au sens de ce qui advient dans l'expérience. Dewey parle à ce propos de « simples événements (*bare events*) ». Il ajoute que ces événements ne sont pas conscients. C'est une thèse générale de la philosophie deweyenne que, dans son cours normal, l'expérience reste préconsciente, qu'elle ne se transforme en expérience consciente qu'une fois devenue problématique. Par exemple : je n'ai pas de conscience explicite du contact de mes pieds sur le sol quand je marche, sauf lorsque mon pied heurte un obstacle. C'est donc sous la forme d'un événement de type particulier que l'expérience devient consciente : sous la forme d'un événement qui se présente comme un « choc », « un choc brutal et absurde » (Dewey, 2012: 285, 287).

L'événement, entendu en ce sens, c'est celui qui non seulement advient, mais aussi attire l'attention. On peut dire, en français, de quelque chose qui est arrivé « que ce n'est pas du tout un événement ». On se réfère alors à ce deuxième sens possible : l'événement qui retient l'attention et qui a été désigné plus haut comme l'événement marquant. On trouve chez Dewey une formulation analogue : « Un simple événement (*bare event*) n'est pas du tout un événement, c'est quelque chose qui se produit. » (Dewey, 2012 : 33). Le « simple événement », préconscient¹¹, est ici distingué de l'événement devenu conscient sous la forme d'un « choc ».

L'événement en ce second sens signale un problème qui perturbe le cours d'une action, et l'attention consciemment portée à ce problème a pour fonction de le résoudre, c'est-à-dire également de réorganiser l'action pour, par exemple, déterminer comment surmonter l'obstacle sur lequel je viens de buter et continuer à marcher vers ma destination. La conscience cherche à identifier la signification du problème pour déterminer comment réorienter l'action. C'est en ce sens que Dewey peut écrire que « la conscience est la signification d'événements en train de se produire », ou que « la conscience des significations signale leur réorientation » (Dewey, 2012 : 283, 285). C'est en ce sens également qu'il souligne que la conscience est sollicitée par l'urgence d'une solution à trouver et qu'elle est focalisée sur ce qui, dans la situation problématique, est susceptible de réorienter efficacement l'action : « Ce qui est *immédiatement* hasardeux, le point auquel la nécessité immédiate la plus grande se trouve, définit le zénith de la conscience qui est alors intense et concentrée. Et ce point est celui d'une ré-orientation, d'une ré-adaptation, d'une ré-organisation. » (Dewey, 2012 : 287).

Dans certains cas, l'attention consciente sur le problème suffit à réorganiser l'action, comme par exemple lorsqu'il s'agit seulement de surmonter l'obstacle sur lequel mon pied vient de buter. Mais, dans d'autres cas, il faut s'engager dans une analyse de la nature du problème, dans une réflexion sur ses causes et sur les moyens disponibles

de le résoudre. Ce que Dewey appelle une enquête sur la situation problématique est requise, et ce n'est plus alors seulement la conscience qui est l'instrument de la réorganisation de l'action, mais la pensée: « le travail de la réflexion est de s'emparer des événements qui arrivent brutalement et nous affectent brutalement, et de les convertir en des objets en inférant leurs conséquences probables. » (Dewey, 2012 : 296).

La réflexion deweyenne sur l'événement au sens de l'événement marquant, au sens du choc retenant l'attention, permet donc de faire apparaître la fonction de ces deux caractéristiques distinctives de l'expérience humaine que sont la conscience d'une part, la pensée d'autre part : l'une et l'autre ont pour fonction de participer à la réorientation efficace de processus en cours. La réflexion sur l'événement au sens du « simple événement » avait conduit à l'idée suivant laquelle les processus en cours peuvent être réorientés, et que la connaissance de leur structure interne peut être un moyen de le faire. La réflexion sur l'événement au sens de l'événement marquant présente la conscience et la pensée comme les vecteurs de cette réorientation. La réflexion sur les rapports de l'événement et du processus permet donc à Dewey, dans *Expérience et nature*, d'explicitier les conditions ontologiques et anthropologiques de la possibilité de processus consciemment et intelligemment dirigés. Depuis les années 1890 déjà, Dewey souligne que la spécificité des processus évolutifs qui sont propres à l'espèce humaine tient au fait qu'ils peuvent être consciemment et intelligemment dirigés (Pearce, 2020 : chap. 5 et 6). Il ne fait pas de doute que c'est à partir de cette spécificité anthropologique qu'il pense la fonction de ce qui est spécifiquement politique dans les activités humaines : une fonction de réorientation intelligente des processus sociaux devenus problématiques. Sans cesse, dans ses textes politiques, il appelle de telles réorientations de ses vœux, comme par exemple au début de l'article « Social Change and its Human Direction » : « Il n'y a pas de problème intellectuel plus urgent pratiquement à l'heure actuelle que celui de la nature du contrôle humain délibéré ou conscient du changement social. » (1930-1931 : LW.5.363).

Telle est la première implication politique de la théorie deweyenne des rapports entre processus et événement : elle conduit à une définition de la politique comme réorientation intelligente des processus sociaux. Une deuxième implication politique de cette théorie tient au fait que, dans un monde de processus marqué par la contingence et la nécessité, par la précarité autant que la stabilité, les problèmes à résoudre ne concernent pas seulement l'existence des maux actuels, mais aussi la précarité des biens. Une troisième implication est que, si la stabilité sociale est elle-même un mal parce qu'elle implique la permanence des maux qui affectent les sociétés, tout changement social n'est pas souhaitable, mais seulement ceux qui sont orientés tout à la fois par lutte contre ces maux et par un effort de préservation des biens précaires. Cela signifie aussi que les changements sociaux souhaitables comportent un élément de stabilité : celui de la protection de ces biens. Il s'agit en définitive de « rendre plus stable ce qui est bon, et plus instable ce qui est mauvais » (Dewey, 2012 : 79). D'où la question posée dans *Le Public et ses problèmes* : « Est-il possible aux sociétés locales d'être stables sans être statiques, en progrès sans être purement mobiles. » (Dewey, 2010 : 315).

ÉVÉNEMENT RÉVOLUTIONNAIRE ET PROCESSUS RÉVOLUTIONNAIRE

Il y a également chez Dewey une place pour la réflexion sur ces événements de rupture que sont les événements révolutionnaires. Dewey est généralement présenté comme un penseur libéral et réformiste, et la manière dont nous avons présenté son ontologie processuelle, en insistant sur l'élément de continuité, ou de stabilité, des processus, semble exclure que ces événements de rupture radicale que sont les révolutions puissent vraiment jouer un rôle positif dans sa philosophie. Et pourtant, Dewey appelle bien de ses vœux une révolution sociale, et il reconnaît que, dans certains cas, la révolution politique est le seul moyen d'atteindre cet objectif.

Si Dewey peut être présenté comme un penseur révolutionnaire, c'est au sens où il souligne à de nombreuses reprises que l'idéal politique qu'il défend, celui d'une complète démocratisation de la société, est irréalisable sans transformation sociale radicale, et notamment sans transformation des structures économiques de la production en vue du profit, c'est-à-dire du capitalisme. On lui attribue parfois la thèse suivant laquelle cette révolution sociale doit s'effectuer de manière graduelle, ce qui revient à affirmer qu'il souhaite poursuivre des objectifs révolutionnaires par des moyens réformistes et non révolutionnaires. Mais si Dewey affirme bien que les transformations sociales graduelles et consenties sont toujours préférables, parce qu'elles permettent de faire l'économie de la violence et des destructions, il reconnaît également que, souvent, seuls des moyens politiques révolutionnaires sont appropriés. En 1933, dans l'article « The Underlying Philosophy of Education », il écrit ainsi :

Aussi longtemps que l'expérience et la réflexion indiquent que les mesures pacifistes sont probablement les plus efficaces, la philosophie [expérimentale] est pacifiste ; lorsque c'est l'inverse qui est indiqué par la meilleure connaissance disponible des conditions actuelles, la philosophie est révolutionnaire. Et tout ce que la méthode exige intrinsèquement est que l'on ne fasse d'aucune de ces deux extrémités une doctrine tellement absolue qu'elle ferait obstacle à l'enquête et qu'elle pousserait les plans d'actions dans des canaux relevant du préjugé. (LW.8.99)

Il se trouve d'ailleurs qu'il lui est arrivé de proposer une analyse d'un processus révolutionnaire, à l'occasion de son voyage dans la Russie soviétique en 1927. S'y élabore une manière intéressante de mettre en rapport les concepts d'événement et de processus. Dewey propose également une réflexion sur les rapports entre événements et processus révolutionnaire dans les articles où il s'emploie à réfuter conjointement la thèse conservatrice suivant laquelle les révolutions sont impossibles parce que la nature humaine est immuable, et la thèse opposée suivant laquelle elles sont possibles parce que la nature

humaine est d'une plasticité sans limite. Ces arguments sont développés principalement dans *Human Nature and Conduct*, ainsi que dans les articles « Human Nature », « Does Human Nature Change ? » et « Contrary to Human Nature ? ».

On trouve en fait deux approches distinctes des événements révolutionnaires dans ces différents textes. La première vise à critiquer l'illusion suivant laquelle la révolution se réduit à un événement révolutionnaire, à une rupture instantanée avec un ordre politique et social ancien. C'est en fait une double illusion qui est alors dénoncée, qui peut être produite par l'événement révolutionnaire lui-même autant que par les espérances dont il était l'objet avant de se produire. La première illusion est celle d'une *rupture totale* avec le monde ancien. L'événement révolutionnaire attire l'attention sur les changements les plus spectaculaires, en laissant dans l'ombre la persistance des habitudes forgées dans l'ancien monde, alors même que ces habitudes continuent à gouverner les conduites et la pensée. Ce dernier point est souligné dans *Human Nature and Conduct* :

Une révolution sociale peut produire des altérations brutales et profondes dans les coutumes extérieures, dans les institutions légales et politiques. Mais les habitudes qui se cachent derrière ces institutions, et qui ont été, bon gré mal gré, forgées par ces conditions objectives, les habitudes de penser et de sentir, ne sont pas aussi facilement modifiées. [...] Le changement social effectif n'est jamais aussi grand que le changement apparent. (MW.14.77)

La deuxième illusion est qu'une révolution pourrait *atteindre ses objectifs immédiatement*, de sorte qu'elle serait un acte politique se suffisant à lui-même, illusion produite de nouveau par l'événement révolutionnaire lui-même autant que par les espérances qu'il réalise : l'événement révolutionnaire attirant l'attention sur la radicalité des bouleversements en cours, en même temps qu'il réalise les désirs longtemps attendus, il tend à susciter le sentiment que le plus dur

est fait, que rien ne pourra plus jamais être comme avant, etc. On lit notamment, dans « *Contrary to Human Nature* » (1940) :

Les révolutions ne vont jamais aussi vite, ou jamais aussi loin, qu'elles sont supposées aller ; cela prend du temps, généralement un temps long et une succession de changements partiels pour en accomplir une, parce que l'accomplir signifie établir des habitudes qui auront été aussi profondément implantées et naturelles que celles qui ont été remplacées. (LW.14.260)

Ce qui est vrai des habitudes individuelles (*habits*) est également vrai des habitudes collectives (*customs*) et de leur ancrage institutionnel. La thèse est donc qu'une révolution politique ne peut atteindre ses objectifs initiaux immédiatement, d'une part parce qu'il existe une inertie de la nature humaine, qui ne peut être rendue conforme au nouvel ordre social qu'au terme d'un long processus éducatif, et d'autre part parce que l'avènement d'un nouvel ordre social nécessite un long travail de reconstruction des anciennes institutions et de réagencement des rapports entre les institutions reconstruites. C'est ce processus de reconstruction sociale et éducative que Dewey observe avec fascination, et dont il souligne la valeur, dans ses « *Impressions of Soviet Russia* », en présentant la Russie soviétique comme une « Russie transitoire », comme une « société en train de se faire », ou comme une société « en état de flux ».

On trouve donc chez Dewey une critique des illusions générées par l'événement révolutionnaire, illusion de rupture absolue, illusion que l'essentiel est acquis, illusions qui risquent de détourner l'attention de ce qui est pourtant politiquement le plus important : la transformation d'un événement révolutionnaire en un processus révolutionnaire qui soit susceptible de permettre à la révolution d'atteindre ses objectifs. On lit ainsi dans l'article « *Experience, Knowledge and Value: A Rejoinder* » :

Un événement révolutionnaire est une crise de haute intensité. Mais l'idée selon laquelle la révolution en son occurrence immédiate, celle d'une date déterminée, 1789 ou 1917/1918, est quelque chose de plus que le commencement d'un processus graduel est une auto-illusion utopiste. La méthode de l'action intelligente doit être appliquée à chacune des étapes par lesquelles une révolution « suit son cours ». (LW.14.76)

Ces critiques relativisent indéniablement la valeur de l'événement révolutionnaire en tant que tel, considéré indépendamment du processus révolutionnaire d'ensemble. Mais on trouve également chez Dewey une appréciation plus positive de l'événement révolutionnaire. Dans les « Impressions from Soviet Russia », ce dernier est en effet présenté comme un événement libérant des énergies étouffées par l'ancien ordre des choses, faisant émerger de nouvelles possibilités, et enclenchant de nouvelles dynamiques pratiques qui pourront alimenter le processus révolutionnaire dans la durée. Dewey affirme ainsi que « tout historien devrait être conscient du fait que les forces libérées par une révolution ne sont pas fonctionnellement liées, en quelque sens mathématique que ce soit, aux efforts et moins encore aux opinions et aux espoirs de ceux qui ont mis en marche le train des événements » (LW.3.204). Dans le même passage, il se reproche également de trop avoir pensé la révolution russe à partir du projet politique bolchévique et « d'être resté ignorant de ce fait plus élémentaire d'une révolution – un fait qui peut être indiqué, mais non décrit, en l'appelant psychique et moral plutôt que seulement politique et économique, une révolution dans l'attitude des gens à l'égard des besoins et des possibilités de la vie » (*ibid.*). Même si ces affirmations expriment les « impressions » de Dewey lors d'un voyage réalisé en 1927, non pas donc au moment de l'événement révolutionnaire lui-même, mais au cours du développement du processus enclenché par ce dernier, il semble évident que c'est à l'événement révolutionnaire lui-même que doit être rattaché ce que Dewey appelle aussi « une révolution complète des cœurs et des esprits » (*ibid.*), ou une « une libération d'énergie humaine à une échelle sans précédent »

(*ibid.* : 207). En effet, ce que Dewey présente comme « le fait le plus élémentaire d'une révolution » doit être une caractéristique commune à toute révolution, alors que rarement les révolutions parviennent à se transformer d'événement révolutionnaire en processus durable.

On en arrive donc à l'idée suivante : l'événement révolutionnaire est susceptible de susciter de profonds espoirs et de libérer de puissantes énergies, et c'est seulement à condition qu'un processus s'enclenche dans lequel ces énergies et ces espoirs seront entretenus et canalisés intelligemment qu'une révolution pourra atteindre ses objectifs. Cette idée trouve à s'exprimer notamment lorsque Dewey écrit que si une société communiste émerge du processus révolutionnaire en cours, qui reste un processus de « transition », ce ne sera pas tant parce que ce processus aura été dirigé par une idée préconçue de ce que doit être le communisme, que parce que « quelque chose de cette sorte convient (*is congenial*) à un peuple qu'une révolution a réveillé à lui-même, et qu'il émergera sous une forme dictée par ses propres désirs » (*ibid.* : 205).

Nous en concluons que l'approche deweyenne de l'événement révolutionnaire fournit une nouvelle illustration de l'orientation processuelle de sa philosophie, et de l'articulation étroite, déjà remarquée sur un plan ontologique, entre événement et processus. Dewey analyse l'événement révolutionnaire dans son rapport avec le processus révolutionnaire, tout en rendant compte de ce qui rend le premier irréductible au second : la libération d'énergie et l'ouverture des possibles qui sont propres à l'effervescence révolutionnaire peuvent alimenter durablement des processus révolutionnaires, mais les illusions dont l'événement révolutionnaire est porteur peuvent faire obstacle au processus révolutionnaire qu'il initie. Relevons également que, contrairement aux idées reçues, Dewey est si peu réductible à un réformiste hostile à toute politique révolutionnaire qu'il s'efforce de déterminer quelles sont les conditions permettant aux révolutions d'atteindre leurs objectifs, et quels sont les obstacles qu'elles doivent pour cela parvenir à surmonter.

BIBLIOGRAPHIE

- ABBOTT Andrew (2001), *Time Matters. On Theory and Method*, Chicago, The University Press of Chicago.
- ABBOTT Andrew (2017), *Processual Sociology*, Chicago, The University Press of Chicago.
- BALIBAR Étienne (2020), « La philosophie de l'actualité : au-delà de l'événement? », *Écrits II. Passions du concept. Épistémologie, théologie et politique*, Paris, La Découverte, p. 191-214.
- BIGNALL Simone (1995), « "Every Existence Is An Event" : Deleuze, Dewey, and Democracy », in Sean Bowden, Simone Bignall & Paul Patton (dir.), *Deleuze and Pragmatism*, New York, Routledge, p. 105-123.
- BOUFFARD Alix (2022), *La direction du changement social : ontologie processuelle et philosophie sociale chez John Dewey, Georg Lukács et Jean-Paul Sartre*, Thèse soutenue à l'Université de Strasbourg.
- DELEUZE Gilles & FÉLIX GUATTARI (2007), « Mai 68 n'a pas eu lieu », *Chimères*, 64, p. 23-24.
- DEWEY John (1969-1991), *The Collected Works of John Dewey, 1882-1953*, éd. Jo Ann Boydston Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press.
- DEWEY John (1912-1913), « Contributions to A Cyclopedic of Education », volumes 3, 4 et 5, in *A Cyclopedic of Education*, éd. Paul Monroe, New York, Macmillan Co. (MW.7.209-305).
- DEWEY John (1920/2014), *Reconstruction en philosophie*, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (1922), *Human Nature and Conduct : An Introduction to Social Psychology*, New York, Henry Holt and Company.
- DEWEY John (1925/2012), *Expérience et nature*, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (1927/2010), *Le Public et ses problèmes*, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (1930-1931), « Social Change and its Human Direction », *Modern Quarterly*, 5, p. 422-425 (LW.5.363-370).
- DEWEY John (1933), « The Underlying Philosophy of Education », in *The Educational Frontier*, chap. 9 (avec John L. Childs), éd. William H. Kilpatrick, New York and London, Century Co., p. 287-319.
- DEWEY John (1939), « Experience, Knowledge and Value: A Rejoinder », *The Philosophy of John Dewey*, Library of Living Philosophers, éd. Paul Arthur Schilpp, Evanston and Chicago, Northwestern University, 1:517-608 (LW.3.3-90).
- DEWEY John (1940), « Contrary to Human Nature », *Frontiers of Democracy*, 6, 15 mai, p. 234-235 (LW.3.258-261).
- DUFF Barry E. (1990), « "Event" in Dewey's Philosophy », *Educational Theory*, 40 (4), p. 463-470.
- ESPINET David (2017), *Ereigniskritik : Zu einer Grundfigur der Moderne bei Kant*, Berlin, De Gruyter.
- GARRETT Roland (1972), « Changing Events in Dewey's *Experience and Nature* », *Journal of the History of Philosophy*, 10, p. 439-455.

- MEAD George Herbert (1932), *The Philosophy of the Present*, Chicago, The University Press of Chicago.
- PEARCE Trevor (2020), *Pragmatism's Evolution*, Chicago, The University Press of Chicago.
- RENAULT Emmanuel (2015a), «Dewey et la connaissance comme expérience. Sens et enjeux de la distinction entre “cognitive”, “cognitional” et “cognized” ou “known”», *Philosophical Enquiries : revue des philosophies anglophones*, 5, p.19-43.
- RENAULT Emmanuel (2015b), *Connaître ce qui est. Enquête sur le présentisme hégélien*, Paris, Vrin.
- RENAULT Emmanuel (2016), «Critical Theory and Processual Social Ontology», *Journal of Social Ontology*, 2 (1), p.17-32.
- RENAULT Emmanuel (2017a), *L'Expérience de l'injustice. Essai sur la théorie de la reconnaissance*, Paris, La Découverte.
- RENAULT Emmanuel (2017b), *Reconnaissance, conflit, domination*, Paris, Cnrs éditions.
- RENAULT Emmanuel (2017c), «Dewey et la science de la logique», in Gilbert Gérard & Bernard Mabilie (dir.), *La Science de la logique au miroir de l'identité*, Louvain, Peeters, p. 295-319.
- RESCHER Nicholas (1996), *Process Metaphysics. An Introduction to Process Philosophy*, New York, State University of New York Press.
- RESCHER Nicholas (2000), *Process Philosophy : A Survey of Basic Issues*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.
- SEIBT Johanna (2018), «Process Philosophy», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta (éd.). En ligne : <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/process-philosophy/>.
- STOUT Rowland (1997), «Processes», *Philosophy*, 72 (279), p. 19-27.

NOTES

1 Telle est l'approche de David Espinet (2017) qui tente de résoudre, à partir de Kant, l'antinomie existant entre ces deux conceptions de l'événement, qu'il attribue respectivement à la philosophie analytique et à la philosophie continentale dans ses versions phénoménologiques, herméneutiques et post-structuralistes.

2 Chez George H. Mead, tout comme chez Dewey, ontologie processuelle et épistémologie processuelle sont étroitement articulées ; voir par exemple : « I am proceeding upon the assumption that cognition, and thought as part of the cognitive process, is reconstructive, because reconstruction is essential to the conduct of an intelligent being in the universe. This is part of the more general proposition that changes are going on in the universe, and that as a consequence of these changes, the universe is becoming a different universe. Intelligence is but one aspect of this change. It is a change that is part of an ongoing living process that tends to maintain itself. » (Mead, 1932: 3-4).

3 Voir, pour une défense d'une ontologie sociale de l'événement et du processus, les ouvrages récents d'Andrew Abbott, qui affirme notamment : « The world of the processual approach is a world of events. Individuals and social entities are not the elements of social life, but are patterns and regularities

defined on lineage of events. They are moments in a lineage, moments that will themselves shape the next iteration of events even as they recede into the past. The processual approach, in short, is fundamentally, essentially historical. » (Abbott, 2017: IX-X).

4 Sur plan phénoménologique, celui de l'analyse de la conscience, mentionnons le concept d'expérience problématique chez Dewey, en tant qu'elle est l'occasion d'une transformation d'un rapport non-cognitif en un rapport cognitif à l'environnement (Renault, 2015a). Voir, à propos du concept de « *turning point* », le chapitre d'Abbott, « On the Concept of Turning Point » (2001: 240-260).

5 Alors que la philosophie hégélienne doit manifestement être rangée parmi les tentatives d'articulation des concepts d'événements et de processus (Renault, 2015b: 207-232), Deleuze, Derrida, Badiou, notamment, ont cherché à dissocier l'événement et le processus tout en faisant jouer le premier contre le second (Balibar, 2020).

6 Traduction modifiée. Une analyse des usages des concepts de flux et processus chez Dewey a été présentée par Alix Bouffard dans une conférence à paraître : « Flux et processus : la question de la direction du changement chez Dewey ». On trouve l'étude la plus complète des

références de Dewey au processus et de ses manières de le définir dans la thèse de cette même auteure (2022: chap. 2).

7 En témoigne l'interprétation deweyenne de la théorie de l'essence dans la *Science de la logique* de Hegel comme une critique des ontologies relationnelles (Renault, 2017c).

8 Voir aussi Garret (1972).

9 L'évolution des espèces peut être considérée comme une histoire, mais a-t-elle une fin ? On peut se demander, d'ailleurs, si Dewey n'hésite pas entre deux modèles pour penser le processus, celui de « l'histoire », et celui de l'interaction ou transaction.

10 Ce qui distingue l'usage deweyen de ce concept de l'usage proposé par Rowland Stout (1997), chez qui

l'événement désigne des phases révolues de processus en cours ou déjà achevés.

11 Dewey présente le « *bare event* » comme étant « immédiatement senti » : « Dans l'expérience, la nature intrinsèque des événements se présente comme l'expérience des qualités immédiatement sentie. » (2012: 25). Cela signifie qu'il est senti au sens où il a une fonction sensorimotrice dans le processus de l'interaction préconsciente avec l'environnement, et non au sens où il surgirait à la conscience sous la forme d'une « sensation ». Le concept de « sensation » désigne en effet chez Dewey la qualité immédiatement sentie qui surgit à la conscience en signalant un problème à résoudre (par exemple la sensation de mon pied heurtant un obstacle).

RECENSIONS

**EMMANUEL BONNET, DIEGO
LANDIVAR & ALEXANDRE
MONNIN**

***HÉRITAGE ET FERMETURE.
UNE ÉCOLOGIE DU
DÉMANTELEMENT***

PARIS, DIVERGENCES, 2021

ROMAIN LAUFER

***TOCQUEVILLE AU PAYS DU
MANAGEMENT. CRISE DANS
LA DÉMOCRATIE***

CAEN, ÉDITIONS EMS, 2020

RECENSION PAR
ALEXANDRA BIDET

FAIRE ATERRIR LA GESTION EN DÉMOCRATIE. UNE DIFFÉRENCE PRAGMATISTE ?

« Que la montée du pragmatisme soit un des phénomènes majeurs de la société contemporaine, on l'accordera facilement, que la place donnée au management dans la vie sociale à l'Est comme à l'Ouest en soit une des manifestations les plus caractéristiques, on le concédera également sans peine, mais que l'on s'avise de soutenir que l'étude du management est la clé de la compréhension du monde moderne et l'on verra bientôt des réticences sinon des résistances se faire jour. »

Laufer (2020 : 13)

« L'Anthropocène nous oblige à sonder les attachements qui nous lient, depuis notre naissance jusqu'à notre mort (et au-delà) à ce qui trame le monde dont nous héritons : organisations, business models, infrastructures, usines, centrales thermiques, supply chains, instrumentation de gestion, etc. [...] Nous devons donc privilégier une méthode d'enquête opérant une torsion épistémique radicale de la théorie de l'acteur-réseau et de l'enquête pragmatiste. »

Bonnet, Landivar & Monnin (2021 : 7)

Le mépris qui entache la gestion, l'action pratique, la considération des moyens, notre rapport opératoire au monde en somme, a la vie dure¹. Dans *La Quête de certitude*, John Dewey associe cette dévalorisation de l'activité « consistant à agir et à faire avec la matière » à une survivance des premiers temps de l'humanité. Le peu de sécurité matérielle dont jouissaient les humains face aux périls qui les assaillaient faisait alors du « besoin d'assurance » l'« émotion dominante » (2014 : 29). Or, quoi de plus précaire et incertain que l'action ? Les

philosophes ont encore accru son «dénigrement en lui donnant forme et justification», souligne Dewey : «on a jugé inférieurs, sinon vils, les lieux dans lesquels l'usage des arts a permis une transformation objective effective, et ingrates les activités qui y étaient associées.» (*Ibid.* : 24). L'idée a même grandi d'un domaine affranchi de l'«ombre effrayante portée par l'action», où régnerait, avec la pensée ou la connaissance pure, «une activité qui ne soit pas ostensible et ne possède aucune conséquence extérieure» (*ibid.* : 28) : «l'exaltation du pur intellect et de son activité au-dessus des affaires pratiques est fondamentalement liée à la quête d'une certitude qui soit absolue et inébranlable», résume Dewey. Ainsi, le besoin de sécurité existentielle a-t-il pu durablement écarter du champ de la réflexion savante nos activités de transformation pratique du monde.

Les ouvrages respectifs d'Emmanuel Bonnet, Diego Landivar et Alexandre Monnin, enseignants-chercheurs en gestion, anthropologie et philosophie à l'ESC Clermont et au sein du laboratoire Origens, et de Romain Laufer, professeur émérite à HEC, bien connu pour ses travaux sur les fondements sociaux et philosophiques du management, prennent à rebours ce lourd héritage : le management, ou *gestion pratique des affaires communes*, devient presque l'activité à (et où) penser par excellence. Laufer rappelle la filiation française de l'anglicisme : le «ménagement», à la fois «administration, conduite, soin» désigne, selon un sens d'usage courant aux XVII^e et XVIII^e siècles, la conduite pratique des entreprises. Son *Tocqueville au pays du management. Crise dans la démocratie* retrace les efforts déployés des deux côtés de l'Atlantique pour tenir le management «à l'écart de la pensée» (Laufer, 2020 : 123), marques de l'ancienneté d'une interrogation sur le délicat statut du management en démocratie. Bonnet, Landivar et Monnin préfèrent au terme de «crise²», ceux de «trouble», «catastrophe» et «bifurcation», mais revisitent eux aussi une puissance délétère prêtée au management : les «troubles» qui gravitent autour de l'Anthropocène ne seraient pas sans liens avec l'«organisation et la gestion dans leur tendance à se poser au centre du monde» (Bonnet, Landivar & Monnin, 2021 : 58), sinon même

à ériger l'entreprise en « unique principe de réparation du monde lorsqu'il est cassé » (*ibid.*: 74).

Les deux ouvrages n'entendent pourtant pas juger le management – « Est-il bon ? Est-il méchant ? », ironise un titre de chapitre (2020 : 17) –, mais le sortir d'un impensé. C'est en effet à ce dernier que Laufer impute l'échec à démocratiser l'entreprise ; et les auteurs d'*Héritage et fermeture*, le non traitement chronique de la question écologique. Leurs visées se croisent : sauver nos conditions de vie terrestres, comme y appelle *Héritage et fermeture*, implique une gestion démocratique de nos affaires communes, dont *Tocqueville au pays du management* nous montre qu'elle préoccupe d'emblée la pensée managériale. La prise au sérieux du management amène, dans les deux cas, à revenir sur ce que démocratiser veut dire, en reconsidérant les espaces où s'explore et se décide ce qui doit compter et importer. Que faire face à la concentration, longtemps déniée, de ce pouvoir entre « les mains du management des grandes entreprises », interroge ainsi Laufer ? Comment hériter de « ce monde fait de conseils d'administrations, de directoires, de *boards*, de managers, d'ouvriers, de directeurs d'usine, de techniciens, de consultants, d'ingénieurs, de chefs de projets, de chefs d'équipe, de commerciaux, de logisticiens, de DSI, etc. », se demandent les auteurs d'*Héritage et fermeture* (2021 : 122) ? Les deux ouvrages opèrent brillamment la jonction entre une actualité vive et des corpus de littérature finement maîtrisés, qui éclairent le présent de façon particulièrement originale. On peut regretter que le second sacrifie un peu sa cohérence théorique d'ensemble à sa vocation opératoire, et que le premier ne tire pas les conséquences pratiques de l'analyse proposée. Mais ces limites signalent surtout l'hétérogénéité de leurs rapports respectifs au « pragmatisme ».

Une question hante d'emblée la littérature en sciences de gestion, montre Laufer : peut-on laisser se développer le management ou l'administration (« technocratie ») dans une société libre ? Que le management soit à présent « partout » n'est toutefois pas à ses yeux la cause, mais le symptôme d'une « crise dans la démocratie » (2020 : 124).

Une démocratie qui aurait renoncé à l'idéal d'égalité des conditions, et livrerait ses citoyens à l'ennui, sans grand pouvoir dans leur vie publique comme laborieuse. Chez Bonnet, Landivar et Monnin, la question diffère: qu'allons-nous « faire de cette société industrielle qui nous condamne à la catastrophe écologique » (2021: 28)? Comment rompre avec ce qui, dans le monde dont nous héritons et dont nous dépendons, menace les conditions d'habitabilité de la Terre, « comment organiser, mettre en œuvre son *désœuvre* » (*ibid.*: 95)? Les deux livres, à travers le management, ressaisissent l'action politique en démocratie depuis notre rapport opératoire au monde. Mais quelle différence le pragmatisme fait-il ici? *Héritage et fermeture* se réclame de cette filiation, faisant siennes l'hypothèse avancée par Dewey d'un continuum entre fins et moyens, ainsi que sa « théorie » de la valuation. Laufer, au contraire, mobilise abondamment, et presque ostensiblement³, le vocable de pragmatisme dans sa seule acception triviale, et conserve une place centrale à l'opposition entre fins et moyens. S'il commence par décrire la « montée du pragmatisme » comme « un des phénomènes majeurs de la société contemporaine », il ne désigne par là qu'une préséance de « l'intendance » sur « l'intention », quand « l'ordre des moyens est mis devant l'ordre des fins, le cheval (qu'il s'agit de ménager) avant le cavalier (censé le diriger), en d'autres termes c'est mettre la charrue avant les bœufs » (2020: 23).

Tocqueville au pays du management. Crise dans la démocratie pointe du doigt cette nouvelle primauté de l'intendance et éclaire son « refoulement », en relisant les ouvrages fondateurs des sciences de gestion à l'aune de la prophétie de Tocqueville. Celui-ci redoutait en effet que l'essor de la grande entreprise, dans la Nouvelle Angleterre des années 1840, ne fragilise la démocratie en y diffusant une logique hiérarchique. La multiplication de « petites sociétés aristocratiques » (Tocqueville, cité *in* 2020: 54), appelées à se muer en oligarchies industrielles sous l'effet des « nouveaux axiomes de la science industrielle » (la division du travail et les économies d'échelle), du penchant de « presque tous les américains pour les professions industrielles »

(*ibid.* : 53) et du « goût pour le bien-être matériel en Amérique », ne pouvait alors qu'aboutir à ses yeux à la genèse d'un état révolutionnaire où « nul ne sait ce qu'il est, ni ce qu'il peut, ni ce qu'il doit » (Tocqueville, cité in *ibid.* : 44). Or Laufer montre qu'une même hantise trame les livres qui marquent la genèse du sens moderne des vocables de management, managérial et manager après la Seconde Guerre mondiale : Adolf Berle et Gardiner Means (*The Modern Corporation and Private Property*, 1932), Chester I. Barnard (*The Function of the Executive*, 1938), James Burnham (*The Managerial Revolution : What is Happening in the World*, 1941), et Alfred D. Chandler (*The Visible Hand, The Managerial Revolution in American Business*, 1977). La référence au management pour désigner des processus de contrôle administratif si dominants qu'ils en deviennent invisibles, s'y accompagne ainsi toujours, observe-t-il, de l'idée de « révolution », mais aussi de l'évocation d'une confusion croissante entre les domaines privé et public et d'une difficulté à délimiter l'entreprise comme « petite société » tramée de relations hiérarchiques, de la « grande société », supposée régie par le principe de relations égalitaires entre concitoyens. Mais là où, chez Burnham, la théorie de la « révolution managériale » ne fait pas mystère de sa délicate compatibilité avec les principes de la démocratie, et suggère de dépasser le capitalisme, chez Chandler, de nombreux clivages et contorsions s'emploient à dissiper l'inquiétude : le management, érigé en « facteur de production à part entière » (2020 : 74), n'est envisagé qu'à l'intérieur des murs supposés bien étanches de l'entreprise, et le marché reste réputé l'unique responsable de la demande de biens et de services. La notion de révolution managériale se trouve ainsi, au fil de ces ouvrages, à la fois « mise en avant et neutralisée » (*ibid.* : 76).

Tout se passe, résume Laufer, comme si « révolution managériale et technocratie se devaient de rester refoulées de la conscience commune » (*ibid.* : 116), et l'essor de logiques bureaucratiques et technocratiques, ne pas sembler menacer ce qui garantit l'ordre démocratique – le marché aux États-Unis et l'État en France, où le mot même de révolution disparaît des titres d'ouvrages. Que l'on ne s'y trompe

pas, toutefois, le monde académique américain n'a pas mieux accueilli les sciences de gestion que l'Université française. L'usage du vocable pour dénommer des écoles, revues académiques ou associations professionnelles, fut au contraire tout aussi problématique des deux côtés de l'Atlantique. La reconnaissance institutionnelle du management n'aurait ainsi eu lieu qu'en bout de course, quand les sociétés civiles n'ont vraiment plus pu ignorer la « rupture profonde » que constitue pour Laufer la nouvelle prééminence de l'ordre de la « mise en œuvre » sur celui de la « politique ». La « crise culturelle » des années 1960, symbolisée par « 68 » en France, s'éclaire à ses yeux d'un jour nouveau ; elle témoignerait du refus des sociétés civiles d'endurer plus avant un hiatus devenu alors patent entre des institutions non démocratiques et l'enrôlement pour les soutenir du langage de la liberté et de la démocratie. Cette sensibilité aiguisée est rapportée à l'élévation sans précédent du niveau d'éducation après-guerre et à l'amélioration des conditions de vie, propres à aviver les promesses d'autonomie inhérentes à l'idée de démocratie et à désacraliser les « totems » du marché aux États-Unis et de l'État en France. L'institutionnalisation du management à la fin des années 1960, avec la création simultanée de l'Université Paris Dauphine et de la FNEGE, marque dès lors moins, dans cette perspective, le triomphe des logiques de marché, comme on le croit souvent, que leur « crise » ; de même pour l'État, qui voit l'administration s'émanciper du politique, à rebours de la célèbre devise du Général de Gaulle : « l'intendance suivra ». Le déni de la « révolution managériale » s'est néanmoins poursuivi jusque dans la création simultanée en 1969 des deux Universités de Dauphine et de Vincennes : le management et sa pensée, ainsi encore dissociés, ne se rejoindront que deux décennies d'échanges plus tard au sein des « *critical management studies* », quand la « *French theory* » exportée Outre-Atlantique, puis réimportée par la France des « business schools », sera au principe d'une approche critique du management.

Ce faisant, Laufer déploie ce qu'il nomme la « méthode Tocqueville » : prendre au sérieux la dimension administrative, largement invisible, de la vie sociale. La matérialité du management ou

de la technocratie n'y est toutefois saisie qu'à travers un prisme hiérarchique, celui du pouvoir au sens institutionnel. Et si l'étude du management constitue la « clef de la compréhension du monde moderne », ce n'est que de façon médiante, en éclairant la « crise dans la démocratie », comprise comme l'échappement de la formation des fins aux sociétés civiles. Les activités concrètes de gestion ne sont pas envisagées comme des espaces d'enquêtes pour les acteurs. Et l'auteur ne dit mot des façons de contrarier cette « crise », ni de ce que pourrait apporter à cette fin, au-delà du diagnostic, l'étude du management. L'enjeu démocratique, loin d'engager *in concreto* le rapport opératoire au monde, reste du ressort des seules « valeurs ».

Favoriser dans la conscience commune l'attention aux moyens, à l'intendance, passe dans le livre de Bonnet, Landivar et Monnin par un autre rapport au « pragmatisme », au sens philosophique cette fois. À la « méthode pragmatiste », ils empruntent le souci de décrire « ce à quoi nous sommes, individuellement et collectivement, attachés » (2021 : 102). L'ouvrage se lit alors comme la face inversée et le direct prolongement de l'histoire narrée par Laufer. Avec *Héritage et fermeture*, Dauphine rejoint en effet Vincennes. Non plus dans les seules sciences de gestion, mais dans la vraie vie, en investissant les pratiques de gestion elles-mêmes. Faire enfin droit à notre rapport opératoire au monde et aux médiations techno-économiques qui l'équipent, c'est pour eux en donner à voir et en cultiver les enquêtes. L'hypertrophie de ces médiations, dont le vocable englobant de « technosphère » vise à faire sentir la réalité et l'épaisseur communément inaperçues, ne sape par elle-même aucun ordre des fins. Ces médiations sont au contraire envisagées comme autant d'occasions de former des fins-en-vue, des visées concrètes et désirables, y compris s'il s'agit avant tout de « déprojeter des "futurs obsolètes" », comme y insiste Bonnet (2021 : 65). Le politique ou « l'intention » ne sont plus fondus dans la sphère de la décision institutionnelle. La participation de chacun à la direction des affaires communes est bien plutôt coextensive aux enquêtes sur ce à quoi nous tenons, c'est-à-dire aussi « ne tenons plus », et aspirerions même à nous détacher face à

la « catastrophe écologique », laquelle tend à multiplier et intensifier ces enquêtes à toutes les échelles.

Dans la trame proposée par Laufer, *Héritage et fermeture* marque ainsi un nouveau moment : celui où la grande entreprise, et les infrastructures propres à son essor, ne sont plus pensables indépendamment des menaces qu'elles font peser sur la démocratie, via leurs effets sur nos capacités d'enquête. Le constat est que l'hégémonie et la force pervasive de la forme « organisation » et de son solutionnisme généralisé, en dissuadant l'enquête citoyenne, contribuent à saper une agentivité déjà bien précaire face à l'Anthropocène. Les « doutes », dont Laufer piste le persistant déni dans les ouvrages classiques des sciences de gestion se trouvent ici ouvertement clamés. Grand cas est fait des « dépendances » qui nous affectent et contribuent à altérer l'habitabilité de la terre. L'expérience archétypique, sur laquelle faire fond, comme indice, appui et levier, est celle des « managers atterrés » ou « patrons effondrés », dont le désarroi et la désorientation seraient dignes d'un personnage conceptuel, à l'image de l'étranger ou du migrant pour les premiers sociologues de Chicago. Il ne s'agit plus de contenir la « révolution managériale » dans les limites du capitalisme, comme s'y essaient de façon chronique les classiques du management, mais de la mettre au service des limites planétaires. Bonnet, Landivar et Monnin invitent ainsi à « regarder d'abord vers la Technosphère et s'en occuper » (2021 : 101). Donner une place centrale, y compris dans la compréhension de notre rapport au vivant, aux médiations technico-gestionnaires, et à tout ce qui leur confère « une envergure qui offre peu de prise » (*ibid.* : 115), ne nous propose pas seulement de revisiter les sciences de gestion, ni même la gestion des entreprises et des organisations, *redesignée* en activité de « redirection écologique ». Si le management importe tant, c'est surtout comme l'activité générique où explorer « le tissu des relations de subsistance, de dépendance et d'attachement qui conditionnent l'existence » (*ibid.* : 103). On pourrait alors répondre à l'inquiétude à laquelle Laufer prête voix, que les enquêtes de valuation, inhérentes au travail individuel et collectif de « reprise » de nos attachements, supposent et cultivent

précisément une forme de vie démocratique. Le management, considéré pour lui-même, et en termes pragmatistes comme une affaire commune, en particulier la « gestion quotidienne des devenir-ruines qui nous sont laissées » (*ibid.* : 99), entretiendrait un lien intrinsèque avec la démocratie, au sens non plus d'un ensemble de valeurs, comme chez Laufer, mais du processus même de leur formation.

Les « territoires inédits qui s'ouvrent à l'enquête et qui génèrent des savoirs, mineurs et majeurs, cumulables, réflexifs, partageables et proliférants » (*ibid.* : 55), appellent bien pour les auteurs d'*Héritage et fermeture* une intensification des circulations, des continuités et des compagnonnages entre les enquêtes savantes, les enquêtes de gestion *stricto sensu* (dans les entreprises, les administrations, les collectivités publiques, les ZAD, les comités de Gilets jaunes, etc.) et les enquêtes ordinaires au sein des maisonnées. Surtout, la nécessité de prendre enfin la mesure de « ce qui trame le monde dont nous héritons : organisations, *business models*, infrastructures, usines, centrales thermiques, *supply chains*, instrumentation de gestion, etc. » (*ibid.* : 7) a vocation à étendre le champ d'un management *repolitisé*, c'est-à-dire *démocratisé*. Nul retour, donc, à la devise gaulliste « l'intendance suivra », qui ne fait qu'inverser la hiérarchie entre fins et moyens. L'enjeu – rien moins que la démocratisation des négociations de ce à quoi il faut renoncer – relocalise radicalement la question du pouvoir au sein des situations, où les « fins en vue » ne peuvent s'élaborer que dans l'exploration collective et conflictuelle des manières de les atteindre. Les « protocoles de renoncement » ou de « redirection écologique » rejoignent ainsi la double étymologie du mot management, relevée par Laufer : le ménagement ou ménage de nos « attachements » ne se sépare pas, dans *Héritage et fermeture*, d'une « référence centrale à la “direction”, au sens pleinement managérial, administratif et stratégique du terme » (*ibid.* : 120). Il s'agit bien de « former des programmes stratégiques clairs » (*ibid.* : 92).

Si la filiation pragmatiste distingue nettement les deux ouvrages, il nous reste à considérer la « torsion épistémique radicale » de la

théorie de l'acteur-réseau et de l'enquête pragmatiste défendue par les auteurs d'*Héritage et fermeture*. Car, avec l'Anthropocène, le monde à faire laisserait place à un monde à défaire. La socio-matérialité de notre rapport opératoire au monde, cet épais écheveau de médiations que nous percevons ordinairement à peine, ne serait plus à saisir comme l'incessant surgissement de nouvelles entités « en train de se faire », « en action » et en quête d'irréversibilités, mais comme un ensemble d'entités « en train de se défaire », « à ne pas faire advenir » ou « à défaire » autant que possible. Et de nous inviter à troquer l'étude de « ce qui advient » pour celle de nos formes et degrés de dépendance aux artefacts, activités, infrastructures et organisations obsolètes ou non écologisables, afin de nous aider à les « détricoter » avec le soin requis (*ibid.* : 111). Cette « ANT (Actor-Network-Theory) à rebours » ou « *dark ANT* », qui prend au sérieux les « effritements du monde », porte à son paroxysme l'attention de la tradition pragmatiste aux situations problématiques comme à des situations morales, où trouver quoi faire suppose de « persister dans l'attention à ce qui est désagréable » (Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, 1920 : 164). Cette réorientation proposée du regard, des formes de « continuités du monde » et d'invention continuée vers les situations de discontinuité radicale et d'« évanescence » (*ibid.* : 123), rejoint celle des acteurs, amenés à doubler leur recherche ordinaire d'une continuité de l'expérience de celle de discontinuités pratiques (Bidet & Sarnowski, 2022). Les pragmatistes classiques ne pouvaient bien sûr pas anticiper que les altérations de la biosphère feraient un jour surgir l'horizon d'un « sans nous » (Chakrabarty, 2021), où nos transactions avec nos milieux de vie menaceraient de s'inverser en une co-disparition, imprégnant l'expérience d'un régime d'enquête perpétuelle. En témoigne l'expression de « communs négatifs », réinvestie par Monnin pour désigner les communs insoutenables, ruineux et/ou ruinés légués par notre « technosphère » (*ibid.* : 29) – espaces pollués, rivières sans poisson, déchets nucléaires, etc., qui appellent une prise en charge durable.

La perspective pragmatiste dépasse le diagnostic dressé par Laufer d'une impossible pensée du management en démocratie. Elle permet de prendre la mesure du poids de notre condition native, portée à la quête de certitudes, dans la dévaluation du rapport opératoire au monde, que rejoue la tendance à dissocier et hiérarchiser fins et moyens, intention et intendance, politique et management. Mais elle confère aussi, finalement, toute sa portée à l'intuition de Laufer, selon laquelle nous n'en venons qu'en dernière extrémité à penser le management. Il nous aura en effet fallu attendre, outre un hiatus criant entre faits et valeurs, que notre activité de transformation du monde menace de se retourner en acosmie, pour réévaluer l'activité pratique qui nous est pourtant coextensive, et entreprendre de l'investir de visées effectivement communes. Gérer devient alors une activité vitale au carré : déployant la normativité du vivant humain, et indispensable au maintien d'un milieu qui lui soit hospitalier. Mais apprendre à faire « de bonnes ruines », est-ce délaisser l'étude du monde en train de se faire, ou même de la production *stricto sensu* ? Pour hériter de l'existant, « déprojeter », ne nous faut-il pas continuer à produire nos conditions d'existence et d'enquête, notre subsistance et nos attachements, donc comprendre ce qui fait et surtout suffit à faire *pour nous* milieu, ou « unité de l'expérience » ? La fécondité de l'enquête pragmatiste n'est pas épuisée par sa « torsion épistémique ».

BIBLIOGRAPHIE

- BARNARD Chester I. (1938), *The Function of the Executive*, Cambridge, Mass. Harvard University Press.
- BERLE Adolf & Gardiner MEANS (1932), *The Modern Corporation and Private Property*, New York The Macmillan Co.
- BIDET Alexandra & Solène SARNOVSKI (2022), « “Y’a toujours à penser, à trouver mieux”. Moments effondristes et activisme du quotidien face à la catastrophe écologique », in Paul Cary, Nadia Garnoussi & Yann Le Lann (dir.), *Questionner l’effondrement. Reconfigurations théoriques et nouvelles pratiques*, Lille, Presses universitaires du Septentrion (« Le regard sociologique »), p. 271-286.
- BURNHAM James (1941), *The Managerial Revolution : What is Happening in the World*, New York, The John Day Co.
- CHAKRABARTY Dipesh (2021), *The Climate of History in a Planetary Age*, Chicago, The University of Chicago Press.
- CHANDLER Alfred D. (1977), *The Visible Hand, The Managerial Revolution in American Business*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press.
- DEWEY John (1920), *Reconstruction in Philosophy*, New York, Holt and Co.
- DEWEY John (1929/1938/2014), *La Quête de certitude. Une étude de la relation entre connaissance et action*, Paris, Gallimard.

NOTES

1 L'auteure remercie Nathan Ben Kemoun et Vincent Rigoulet pour leurs commentaires d'une version antérieure de ce texte.

2 Le terme est explicitement récusé : « l'Anthropocène n'est pas une affaire de dérèglement à régler, et encore

moins, cela a déjà été dit, une affaire de "crise". C'est d'abord une affaire de bifurcation. » (Bonnet, Landivar & Monnin, 2021 : 89).

3 Les onze premières pages du livre comprennent neuf occurrences de « pragmatisme ».

**JUSTO SERRANO
ZAMORA**

***DEMOCRATIZATION
AND STRUGGLES
AGAINST INJUSTICE:
A PRAGMATIST
APPROACH TO
THE EPISTEMIC
PRACTICES OF
SOCIAL MOVEMENTS***

LONDRES/NEW YORK,
ROWMAN & LITTLEFIELD,
2021

RECENSION PAR CAMILLE FERÉY

INTRODUCTION

Comme les travaux de John Dewey en son temps, l'ouvrage de Justo Serrano Zamora s'inscrit dans un contexte de diagnostic largement partagé de crise de la démocratie¹. Face à ce constat de crise, désignant tantôt l'abstention galopante, tantôt les tendances autoritaires de gouvernements démocratiquement élus, tantôt encore une supposée incapacité des démocraties à faire face aux défis sociaux et environnementaux contemporains, les discours et théories politiques prennent deux directions principales et antagoniques. D'une part, comme le souligne l'auteur, un ensemble de critiques dénonce les limites intrinsèques de la démocratie, en appelant dès lors à une « restriction de la participation des citoyens ou à la substitution d'experts aux représentants élus » (Serrano Zamora, 2021 : 71 ; ma traduction). D'autre part, un ensemble de défenses de la démocratie identifie au contraire ces tendances à un manque de démocratie, souscrivant ainsi à la fameuse conception deweyenne selon laquelle « on ne peut soulager les maux de la démocratie que par davantage de démocratie » (Dewey, 2010 : 238).

C'est dans ce champ de justifications de la démocratie que s'inscrit *Démocratisation et luttes contre l'injustice*. Serrano Zamora y poursuit ses précédents travaux qui, à partir d'une interprétation radicale du pragmatisme deweyen, mis en dialogue avec la Théorie Critique (Serrano Zamora & Särkela, 2017) et l'étude des mouvements sociaux (Serrano Zamora, 2017a et 2019), développaient une conception dynamique de la démocratie et s'attachaient à analyser les enjeux épistémiques des pratiques et théories démocratiques (Serrano Zamora, 2017b et 2020). Dans ce sillage, l'ouvrage élabore un cadre théorique original et fécond pour penser le potentiel démocratique des mouvements sociaux contemporains, en particulier des « pratiques épistémiques² » qu'ils mettent en œuvre dans le but d'identifier et de résoudre les problèmes sociaux.

La thèse centrale de *Démocratisation et luttes contre l'injustice* est qu'il existe une « corrélation forte » (Serrano Zamora, 2021 : 79) entre l'approfondissement des normes démocratiques, la connaissance critique de la société et le progrès social. L'ouvrage entend ainsi mettre en lumière, notamment grâce à la philosophie politique et à l'épistémologie deweyennes, une logique proprement épistémique du progrès social et politique. L'effort d'identification, d'explication et de résolution des problèmes sociaux, notamment pris en charge par les mouvements sociaux, possède en effet, selon Serrano Zamora, un potentiel de redéfinition et d'approfondissement des valeurs et pratiques démocratiques. À l'inverse, l'extension des pratiques démocratiques est aussi présentée comme un outil pour la résolution des problèmes sociaux, à rebours d'un ensemble de discours sur l'inaptitude des citoyens ordinaires, les pathologies épistémiques des groupes ou l'inefficacité des procédures démocratiques (Talisso, 2020 ; Blondiaux, 2007).

L'analyse des liens entre pratiques démocratiques et résolution des problèmes sociaux repose dans l'ouvrage sur une méthode originale, relevant de la philosophie empirique. L'auteur explique ainsi que « l'ambition d'établir un lien entre démocratisation et lutte contre l'injustice grâce à la notion d'enquête expérimentale représente un exercice théorique qui doit être pris comme une hypothèse empirique » (Serrano Zamora, 2021 : XVII). Prenant au sérieux cette idée, il s'attache dès lors à explorer un certain nombre d'études de cas susceptibles d'illustrer et de questionner la nature du lien entre démocratie et justice sociale. L'ouvrage a donc une dimension à la fois descriptive et normative : il s'agit d'une part de décrire les pratiques effectives des mouvements sociaux contemporains et leurs effets en termes de démocratie et de justice sociale, et, d'autre part, de justifier la démocratie en soulignant, notamment grâce à l'analyse des mouvements sociaux par le prisme deweyen, le potentiel épistémique.

Démocratisation et luttes contre l'injustice contribue ainsi à démontrer la pertinence du corpus deweyen pour les débats contemporains

en théorie de la démocratie. Il en fait, en outre, un usage original, à au moins quatre titres : la diversité des textes mobilisés, issus de la philosophie politique et sociale, de l'épistémologie comme de l'esthétique ; les objets auxquels il l'applique – les pratiques épistémiques des mouvements sociaux ; l'interprétation radicale qu'il en fait³ ; et enfin les autres corpus auxquels il l'articule. En appliquant l'expérimentalisme deweyen à l'étude des pratiques épistémiques des mouvements sociaux, Serrano Zamora développe ainsi à la fois une conception épistémique du politique et une conception agonistique de l'enquête sociale. Cette approche le conduit à poser les jalons d'un dialogue très fécond entre la pensée deweyenne et un ensemble d'épistémologies radicales contemporaines. L'ouvrage contribue ainsi à explorer « le rôle du pragmatisme dans le développement d'épistémologies alternatives », rôle qui, comme le soulignait l'auteur dans un numéro de *Pragmatism Today* consacré aux épistémologies subalternes, « n'a été que partiellement exploré » (Serrano Zamora & Dunaj, 2021 : 5).

Enfin, l'ouvrage est traversé par un ensemble d'enjeux et de problèmes théoriques fondamentaux pour l'étude de la démocratie et des mouvements sociaux. Il invite en particulier à se demander si les mouvements sociaux contemporains se caractérisent par la spécificité du lien qu'ils tissent entre approfondissement des normes démocratiques d'une part et progrès social d'autre part – le cadre philosophique de Serrano Zamora permettant alors d'identifier un nouveau cycle de mouvements sociaux. D'autre part, *Démocratisation et luttes contre l'injustice* pose également la question de la nature exacte de cette articulation : s'agit-il d'un lien nécessaire, ou occasionnel – et quelles en sont, dans ce cas, les conditions et, au contraire, les obstacles ? Enfin, on peut aussi s'interroger sur les critères qui sous-tendent la conception du progrès social défendue par l'auteur : que désignent les « bonnes conséquences (*good outcomes*) » des mouvements sociaux et des pratiques démocratiques ? Faut-il les évaluer à l'aune de critères épistémiques ou normatifs ?

« LA DIMENSION ÉPISTÉMIQUE DE LA DÉMOCRATISATION »

La première partie de l'ouvrage est consacrée à l'étude des justifications philosophiques de la démocratie et à l'élaboration d'une justification pragmatiste accordant une place centrale à la capacité de la démocratie à résoudre les problèmes sociaux liés aux situations d'injustice et de domination. L'enjeu est dès lors d'éviter que la dimension « épistémique » de cette justification ne conduise à une conception réductionniste, techniciste et, *in fine*, anti-démocratique du politique. En effet, comme le souligne l'auteur, « des raisons épistémiques ont de fait été invoquées dans le but de justifier l'exclusion politique, de réduire le champ de la participation démocratique ou de limiter le type de problèmes au sujet desquels des décisions démocratiques doivent être prises » (Serrano Zamora, 2021 : 69).

L'auteur commence par distinguer deux catégories principales de justifications philosophiques de la politique, en fonction du rapport qu'elles établissent entre « les deux valeurs de la démocratie » (*ibid.* : 3) : les valeurs intrinsèques, ou normatives, d'une part, notamment l'inclusion, l'auto-détermination, l'égalité et la liberté ; et les valeurs extrinsèques, ou épistémiques, d'autre part, à savoir la rationalité, la justesse ou l'efficacité des décisions. Ce critère du rapport entre les deux types de valeurs le conduit à distinguer les approches « incompatibilistes » et les approches « compatibilistes » (*ibid.* : 4). Les premières, argue-t-il, nient l'existence d'une relation nécessaire entre la procédure démocratique et la qualité des décisions. Elles se répartissent dès lors entre celles qui accordent la priorité aux valeurs épistémiques, quitte parfois à renoncer aux normes démocratiques⁴, et celles qui défendent au contraire l'idée que la légitimité politique repose entièrement sur les valeurs intrinsèques⁵. Serrano Zamora qualifie en revanche de « compatibilistes » les approches qui défendent l'idée que les procédures démocratiques tendent à augmenter la valeur épistémique des décisions⁶, le principal débat interne à ses approches

portant alors sur les critères de la bonne décision – en particulier leur caractère objectif, indépendant et a priori.

Si cette typologie s'avère très pertinente pour mettre en lumière les enjeux et discussions qui travaillent le champ de la philosophie de la démocratie, on peut néanmoins s'interroger sur la terminologie choisie par l'auteur. En effet, ces approches ne semblent pas tant se distinguer par l'identification d'une compatibilité ou d'une incompatibilité entre les valeurs normatives et épistémiques, que par le caractère nécessaire ou accidentel des liens établis entre ces valeurs. Ainsi, les approches « incompatibilistes » sont décrites comme établissant tantôt une « indépendance », tantôt une « potentielle contradiction », tantôt une « relative incompatibilité » entre les bonnes décisions et les procédures démocratiques. En outre, il semble que les « incompatibilistes modérés » (Serrano Zamora, 2021 : 4) mettent l'accent sur une absence de codétermination plutôt que sur une incompatibilité entre les deux. En définitive, la typologie proposée semble plus fondée sur le critère de la priorité normative donnée à telle ou telle valeur en fonction des théories, que sur la relation effective qu'elles établissent entre ces valeurs. Dès lors, la nature exacte du lien entre la qualité des décisions et le caractère démocratique des procédures reste à définir, ce que l'auteur entreprend de faire dans son propre modèle de « justification mixte » (*ibid.* : 12).

La justification de la démocratie proposée par Serrano Zamora a pour ambition d'éviter deux principaux écueils. D'une part, il s'agit de prendre au sérieux la nécessité de résoudre les problèmes sociaux tout en évitant de réduire la politique à une forme de gestion technique. D'autre part, l'auteur entend faire droit à la redéfinition des valeurs démocratiques, notamment par les mouvements sociaux, et donc éviter de faire de ces valeurs des critères a priori d'évaluation des procédures démocratiques. Afin de combiner ces deux objectifs, il développe une approche « intégrative » (*ibid.* : 16), qui définit une « relation d'interaction herméneutique » (*ibid.* : 4) entre les deux ordres de valeurs (normatives et épistémiques). Autrement dit, l'auteur défend

ici l'idée que les pratiques épistémiques permettent de redéfinir les valeurs démocratiques, et que l'approfondissement des valeurs démocratiques permet d'améliorer la résolution des problèmes sociaux.

Cette conception dynamique est notamment développée à partir d'une articulation entre Dewey et Axel Honneth. Chez Dewey, en particulier, Serrano Zamora distingue une « force de démocratisation autonome » (*ibid.* : 13) des pratiques épistémiques de correction des injustices. Cette force se distingue et entend compléter la logique herméneutique de la transformation sociale qui, chez Honneth, consiste principalement en une réinterprétation de leurs expériences par les groupes exclus, à l'aune des valeurs censées être incarnées dans les institutions. Dans le dernier chapitre de cette partie, l'auteur dresse ainsi, à partir du *Public et ses problèmes*, une généalogie épistémique de la démocratie, c'est-à-dire une description de l'émergence historique de la démocratie moderne comme réponse à des problèmes pratiques. Cette conception fonctionnaliste définit la démocratie comme un processus d'« adaptations locales à des circonstances nouvelles, qui découlent initialement de processus non-politiques » (*ibid.* : 43). Or, argumente-t-il, puisque la démocratie trouve son origine et sa raison d'être dans des problèmes pratiques qu'elle est censée résoudre, l'émergence de nouveaux problèmes sociaux peut en appeler à une transformation radicale des normes et valeurs démocratiques. Serrano Zamora montre ainsi, reprenant les analyses deweyennes de la « grande société » (Dewey, 2010 : 183), comment la socialisation, la généralisation et la complexification des problèmes contemporains met en cause la conception individualiste de la participation qui prévaut dans les démocraties libérales représentatives : « la fonction démocratique de résolution des problèmes implique le besoin de nouvelles pratiques et dispositifs institutionnels qui dépasse la conception établie limitée et limitante de la liberté. » (*Ibid.* : 55). À ce titre, l'auteur rapproche la conception deweyenne de celle de Jürgen Habermas, qui partage le souci d'un ancrage social des dispositifs et pratiques démocratiques. Cependant, un tel ancrage ne saurait chez Dewey être réalisé

uniquement à travers des pratiques délibératives et la deuxième partie de l'ouvrage s'attache précisément, nous le verrons, à mettre en avant le sens plus étendu de la philosophie sociale deweyenne, à travers l'étude du rôle des mouvements sociaux dans cette « fonction démocratique de résolution des problèmes ».

Avant d'en arriver à ce deuxième moment, évoquons quelques enjeux soulevés par cette première partie. Tout d'abord, l'ambition de défendre philosophiquement la capacité de la démocratie à résoudre les problèmes sociaux s'avère d'une grande actualité et la conception développée ici présente des arguments précieux contre la « menace épistocratique » (Estlund, 2003 : 66) qui pèse sur les démocraties contemporaines. La tendance de la science politique occidentale à dénoncer le caractère irréalisable de la démocratie, du fait des prérequis épistémiques à son bon fonctionnement (Blondiaux, 2007) s'accompagne en effet, tout au long du XX^e siècle, du développement d'institutions non élues mais néanmoins dépositaires d'importants pouvoirs (Roussin, 2013). À rebours de ces tendances, l'ouvrage de Serrano Zamora vient compléter les études empiriques qui montrent l'efficacité des dispositifs démocratiques. Néanmoins, la typologie et la généalogie épistémique dressées par l'auteur dans cette partie ne permettent pas, à ce stade, d'affirmer la nécessité logique ou normative du lien entre démocratisation, pratiques épistémiques et progrès social. Que la démocratie émerge en réponse à des problèmes sociaux n'implique pas, en effet, que toute tentative de résolution des problèmes suscite un approfondissement démocratique, ni que toute pratique démocratique permette de résoudre un problème social. Comme nous l'avons évoqué en introduction, l'ambition de l'auteur n'est cependant pas d'affirmer *in abstracto* une telle nécessité, mais plutôt d'en faire une « hypothèse empirique », autrement dit d'étudier la possibilité logique et pratique d'une telle « interaction herméneutique » entre valeurs intrinsèques et épistémiques. La deuxième partie s'attache précisément à montrer comment l'étude des mouvements sociaux permet de renforcer cette hypothèse.

« L'EXPÉRIMENTALISME ET LE DOUBLE POUVOIR CONTRE-HÉGÉMONIQUE DES MOUVEMENTS SOCIAUX »

Dans cette deuxième partie, Serrano Zamora se concentre sur l'épistémologie expérimentaliste développée par Dewey dans sa *Logique* (Dewey, 1938/1993). Ce cadre théorique lui sert à analyser la contribution politique et épistémique des mouvements sociaux à la démocratie. En d'autres termes, il définit les pratiques épistémiques des mouvements sociaux contemporains comme des formes d'« enquêtes sociales » qui donnent corps à l'« idée d'une connexion entre [la] lutte contre l'injustice et [le] potentiel de démocratisation » (Serrano Zamora, 2021 : 83). L'auteur propose ainsi un usage original de l'expérimentalisme pragmatiste, dont il souligne qu'il est plus souvent mobilisé pour « l'analyse des pratiques démocratiques institutionnalisées » (*ibid.* : 128)⁷. Un des principaux enjeux de cette partie est donc de développer et de préciser l'approche compatibiliste esquissée d'un point de vue normatif en première partie, en montrant, grâce à l'analyse philosophique d'exemples empiriques, comment ce lien entre résolution des problèmes sociaux et démocratisation est mis en œuvre dans les luttes politiques.

La première question posée est celle du rôle des normes démocratiques dans le potentiel épistémique des mouvements sociaux, c'est-à-dire dans leur capacité à identifier et résoudre les problèmes sociaux. Pour répondre à cette question, l'auteur définit d'abord une « logique » des pratiques épistémiques de ces mouvements (Serrano Zamora, 2021 : 113), en mettant en lumière un ensemble d'opérations cognitives et de relations entre ces opérations, qui structurent ces pratiques. À partir de cette approche épistémologique fondée sur l'expérimentalisme deweyen, il montre que les normes démocratiques n'ont pas seulement une valeur normative, mais aussi une valeur épistémique pour l'enquête sociale. Les mouvements sociaux mettent donc en lumière la possibilité effective d'un lien entre

démocratisation et progrès social et permettent, à travers des « explorations empiriques » (*ibid.* : 82), d'en comprendre les ressorts.

Le dernier chapitre de la partie analyse ainsi diverses pratiques issues de mouvements sociaux à travers le monde, comme les « groupes de conscience (*consciousness raising meetings*) », les pratiques latino-américaines de « témoignages (*testimonios*) », les enquêtes de mémoire sur la dictature chilienne, les enquêtes de travailleurs italiens sur l'organisation du travail (*conricerce*), ou encore les méthodes horizontales de débat et de prise de décision de diverses assemblées. Cette « approche par la pratique » (*ibid.* : 83) se distingue, selon Zamora, d'un ensemble d'études des mouvements sociaux centrées sur le contenu normatif de leurs demandes. Elle permet à ce titre de mettre en lumière l'autre face du compatibilisme, à savoir le rôle des pratiques épistémiques dans l'approfondissement politique de la démocratie. En tant qu'ils inventent de nouvelles pratiques démocratiques au sein des enquêtes sociales qu'ils mettent en œuvre, les mouvements sociaux sont en effet considérés comme des « moteurs épistémiques fondamentaux de l'approfondissement démocratique » (*ibid.* : 75). Leur potentiel épistémique ne doit donc pas être compris seulement comme leur capacité à critiquer les injustices et à rendre publics des problèmes sociaux, mais aussi à former des « innovations pratiques » démocratiques. Le panel d'exemples choisis illustre à ce titre le caractère « indéfini » (*ibid.* : 160) et extrêmement varié des pratiques susceptibles de mettre en œuvre et d'approfondir les valeurs démocratiques, conformément à la conception dynamique de la démocratie défendue par l'auteur.

Enfin, un troisième aspect fondamental de cette partie consiste dans la conception agonistique de l'enquête sociale qui y est développée. En effet, c'est cette conception qui permet à l'auteur de poser les jalons d'une justification épistémique de la démocratie radicale, geste original dans la mesure où, d'une part, nous l'avons évoqué, les justifications épistémiques ont plutôt tendance à mettre en cause ou à limiter l'étendue des normes démocratiques⁸ ; et où, d'autre part,

certains mouvements se revendiquant de la démocratie radicale ont plutôt tendance à abandonner le critère épistémique comme source de légitimité (Baschet, 2021). Deux éléments fondamentaux permettent ici au contraire de parler de conception agonistique de l'enquête. D'une part, Serrano Zamora définit les mouvements sociaux comme des « communautés d'enquête en lutte (*struggling communities of inquiry*) » (Serrano Zamora, 2021 : 103) et il fait à ce titre de la lutte un moment fondamental de l'enquête. S'appuyant notamment sur les travaux d'Emmanuel Renault, il montre ainsi comment l'action contestataire collective peut servir de médiation essentielle au passage du « vague sentiment d'injustice » à l'expérience et à la connaissance articulée des situations objectives d'injustice (Renault, 2017 et 2021). D'autre part, pour Serrano Zamora, les pratiques épistémiques des mouvements sociaux ont un potentiel démocratique dans la mesure où elles sont fondamentalement critiques, ce qui implique notamment de ne pas considérer l'enquête en un sens strictement scientifique et cognitif, et d'en prendre en compte les aspects émotionnels, affectifs, esthétiques et politiques. Ainsi, c'est en tant qu'elles permettent de développer une « conscience contre-hégémonique », comme condition de la perception des problèmes sociaux, que les enquêtes ont une valeur épistémique. L'auteur rapproche à ce titre l'expérimentalisme des mouvements sociaux de la notion adornienne de « pensée non-réifiée » (Serrano Zamora, 2021 : 135) et du concept d'« imagination résistante » chez José Medina (*ibid.* : 142)⁹.

Le cadre théorique développé dans cette partie s'avère donc extrêmement fécond, et il ouvre, outre ces perspectives de dialogues bibliographiques entre différents courants, un certain nombre de questions philosophiques pour la théorie de la démocratie et des mouvements sociaux. Relevons ici deux enjeux philosophiques cruciaux. Le premier concerne la capacité d'un modèle de justification de la démocratie à distinguer des mouvements sociaux démocratiques et progressistes (au sens ici où ils contribuent à réduire les injustices sociales) et des mouvements qui, au contraire, visent à perpétuer ou établir des injustices ou des formes d'exclusion anti-démocratiques. À ce titre,

Serrano Zamora souligne le risque d'idéalisation de tout mouvement social et rappelle l'existence de mouvements anti-démocratiques. Or, on peut se demander si l'on peut se passer d'un critère normatif *a priori* pour distinguer ces deux types de mouvements. L'ouvrage lui-même semble parfois revenir à un tel critère normatif pour évaluer les « bonnes conséquences (*good outcomes*) » des mouvements sociaux. Il souligne ainsi qu'un mouvement fondé sur une organisation non-démocratique s'avérera systématiquement « incapable de générer des bonnes conséquences » et ajoute « c'est-à-dire, des manières adéquates de réaliser les principes d'autonomie » (Serrano Zamora, 2021 : 82). À d'autres moments, l'ouvrage s'en tient au contraire à un critère épistémique immanent pour évaluer les « conséquences » des mouvements sociaux à l'aune de leurs propres objectifs, ce qui nous conduit au deuxième enjeu théorique : le modèle de justification ainsi développé permet-il d'évaluer, comme il ambitionne de le faire, l'« efficacité » des mouvements sociaux ? Serrano Zamora définit ici ce concept comme « un type d'efficacité [...] fondé sur une coopération stable et des réseaux de communication solides qui facilitent la participation spontanée de non-experts » dans une activité (*ibid.* : 158). Or, d'une part les critères semblent en fait être ici des critères normatifs (celui de la qualité de la communication et celui de l'étendue de la norme de participation), et d'autre part ils ne semblent pas permettre d'évaluer les conséquences du mouvement en termes de justice sociale, comme en témoigne le fait que le passage souligne finalement l'efficacité interne au mouvement et, en l'occurrence, l'« efficacité du bar à pizza » organisé pour permettre la subsistance du mouvement (*ibid.* : 158).

Ces deux enjeux théoriques posés par l'élaboration d'une philosophie des mouvements sociaux (la capacité à distinguer les mouvements sociaux démocratiques et anti-démocratique d'une part ; et la capacité à évaluer les transformations sociales rendues possibles par un mouvement d'autre part) semblent donc, finalement, soulever un problème philosophique commun, en mettant en lumière les difficultés posées par l'absence d'un critère *a priori*, à la fois épistémique et

normatif permettant de les évaluer. Au fond, une théorie de la contribution démocratique des mouvements sociaux peut-elle se passer d'un concept de justice sociale ?

« EXPRESSIVISME ET MOUVEMENTS SOCIAUX : L'AUTO-APPROPRIATION COLLECTIVE ET L'ARTICULATION »

La troisième partie de l'ouvrage, plus courte que les deux premières, évoque certains « phénomènes qui restent à explorer » pour analyser les mouvements sociaux contemporains et leur contribution à la démocratie, ouvrant ainsi de passionnantes pistes de recherche. Serrano Zamora montre notamment l'intérêt du pragmatisme deweyen pour élaborer une « phénoménologie de la mobilisation » capable d'identifier les conditions et les obstacles pouvant influencer le développement de luttes sociales démocratiques. En particulier, il retient la dimension épistémique du processus de formation des luttes tel qu'il est décrit par Dewey dans les *Lectures in China*, comme passage d'une « impulsion brute » à des « buts déterminés et réfléchis » (Serrano Zamora, 2021 : 182) au sein des groupes sociaux dominés.

La première piste de recherche ouverte dans cette partie concerne donc les obstacles épistémiques potentiels pouvant empêcher les groupes sociaux victimes d'injustice et de domination de former de tels « buts déterminés ». En effet, l'auteur montre ici à juste titre que le potentiel démocratique des enquêtes sociales défini dans la deuxième partie ne doit pas conduire à une idéalisation du pouvoir épistémique des groupes dominés. Comme le rappelait Dewey, souscrivant en partie à la critique lippmanienne du citoyen « omniscient » (Dewey, 2010 : 253), la connaissance des problèmes qui nous affectent n'est pas immédiate et requiert un ensemble de conditions et de médiations. Appliquant le vocabulaire des épistémologies sociales contemporaines à la lecture de Dewey, Serrano Zamora montre donc que les pratiques expérimentales ne relèvent pas d'un « développement

évident» et peuvent pâtir de « pathologies épistémiques » comme l'« inertie des habitudes épistémiques » (Serrano Zamora, 2021 : 165), la force des conceptions hégémoniques ou encore le manque de ressources cognitives pour analyser une expérience sociale problématique. Pour expliquer ces blocages, Serrano Zamora envisage dans cette partie la domination d'un « point de vue épistémique » (*ibid.* : 166), comme un ensemble de mécanismes d'oppression en partie culturels, cognitifs et symboliques. Néanmoins, il se distingue des épistémologies sociales contemporaines, en particulier de Miranda Fricker, qu'il entend « compléter » par l'« approche expérimentaliste » de Dewey (*ibid.* : 165).

Deux principales critiques sont adressées à Fricker et à sa conception des injustices épistémiques à l'œuvre dans la domination sociale. D'une part Serrano Zamora développe la critique de Medina selon laquelle Fricker sous-estimerait les pathologies épistémiques des groupes dominants. Fricker choisit en effet de se concentrer sur les « désavantages » et souffrances psychiques des dominé·e·s causées par les injustices épistémiques. Elle souligne néanmoins que du strict point de vue de la connaissance de la réalité sociale, les groupes dominants et dominés sont autant affectés par ces inégalités¹⁰. La critique de Serrano Zamora permet donc surtout d'interroger le cadre éthique et intersubjectif largement privilégié par Fricker, et de proposer un cadre alternatif, principalement politique et social, pour analyser les injustices épistémiques. La deuxième critique concerne les options envisagées par Fricker pour dépasser les obstacles épistémiques liés à la domination sociale, et en particulier le statut qu'elle accorde à la « confiance en soi épistémique ». Cette critique nous conduit ainsi à la deuxième piste de recherche ouverte dans cette partie, à savoir l'étude des possibilités de dépassement des obstacles épistémiques par les mouvements sociaux. Pour Serrano Zamora, les conditions psychiques et intersubjectives de ce dépassement identifiées par Fricker sont des « conditions nécessaires mais non suffisantes pour l'émergence d'innovations conceptuelles contre-hégémoniques » (Serrano Zamora, 2021 : 169). L'auteur met alors en avant l'importance

de certaines opérations d'enquête fondamentales pour l'émergence des luttes sociales. Partant, il développe une interprétation « expressive » de la théorie deweyenne des luttes sociales, comme processus d'apprentissage dans lequel la connaissance de soi et de la réalité sociale par les groupes se forme à travers des « actes d'articulation ». C'est seulement, selon lui, par une détermination de la réalité sociale et du groupe, prise en charge par les luttes sociales, que « les membres du groupe opprimé apprennent à voir la réalité sociale comme une ressource – et non comme un simple obstacle, pour l'action » (*ibid.* : 173). Pour aller dans le sens de l'auteur et poursuivre cette critique de Fricker par le prisme deweyen, on pourrait également souligner le fait que Dewey met l'accent sur un certain nombre de conditions économiques, sociales et politiques (et non seulement épistémiques) nécessaires au dépassement des pathologies épistémiques, comme lorsqu'il écrit que les connaissances fournies au public par les experts et scientifiques ne sont « digne[s] de confiance que lorsque de tels individus coopèrent librement avec d'autres travailleurs, lorsqu'ils sont sensibles aux problèmes des autres et leur transmettent des résultats en vue d'une application plus large et d'un passage à l'action » (Dewey, 1920/2014 : 203) ; ou encore qu'« [a]ucun chercheur scientifique ne peut garder ce qu'il découvre pour lui-même, ou en tirer profit ou le privatiser, sans perdre son statut de scientifique. Tout ce qui est découvert, affirme-t-il, *appartient* à la communauté des travailleurs » (Dewey, 1930/2018 : 349 ; nous soulignons).

CONCLUSION

L'ouvrage de Serrano Zamora s'avère d'un grand intérêt pour la philosophie de la démocratie, pour la théorie des mouvements sociaux et pour l'épistémologie. En reliant ces trois champs, il en offre une interprétation originale et féconde, en particulier dans un contexte de saturation de l'espace public de discussion par des discours sur la crise démocratique et l'apathie politique. Les arguments empiriques et théoriques qu'il propose en faveur de l'existence d'un lien entre démocratie, luttes sociales et efficacité ou résolution des

problèmes sociaux sont précieux pour la compréhension de notre actualité et sa transformation. Enfin, les usages nombreux et divers qui y sont faits de Dewey contribuent à la réactualisation du pragmatisme en philosophie politique, en cours depuis plusieurs décennies, et lui donnent une inflexion radicale particulièrement stimulante pour la philosophie critique.

BIBLIOGRAPHIE

- ANDERSON Elizabeth (2006), « The Epistemology of Democracy », *Episteme*, 3 (1), p. 8-22.
- ANDERSON Elizabeth (2015), « Equality and Freedom in the Workplace : Recovering Republican Insights », *Social Philosophy and Policy*, 31 (2), p. 48-69.
- ARENDET Hannah (2006), *On Revolution*, Londres, Penguin.
- ARNESON Richard J. (2004), « Democracy Is Not Intrinsically Just », in Keith Dowding, Robert E. Goodin & Carole Pateman (dir.), *Justice and Democracy : Essays for Brian Barry*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 40-58.
- BASCHET Jérôme (2021), « Auto-gouvernement populaire et auto-détermination des manières de vivre », *Terrains/Théories*, 13. En ligne : <http://journals.openedition.org/teth/3519>.
- BLONDIAUX Loïc (2007), « Faut-il se débarrasser de la notion de compétence politique ? Retour critique sur un concept classique de la science politique », *Revue française de science politique*, 57 (6), p. 759-774.
- BOHMAN James (1998), *Public Deliberation. Pluralism, Complexity and Democracy*, Cambridge, Mass., The MIT Press.
- CEFAÏ Daniel (2016), « Publics, problèmes publics, arènes publiques... Que nous apprend le pragmatisme ? », *Questions de communication*, 30, p. 25-64.
- DEWEY John (1920/2014), *Reconstruction en philosophie*, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (1927/2010), *Le Public et ses problèmes*, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (1930/2018), « L'individualisme – ancien et nouveau », in *Écrits politiques*, trad. Jean-Pierre Cometti et Joëlle Zask, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (1938/1993), *Logique théorie de l'enquête*, Paris, Presses universitaires de France.
- ESTLUND David (2003), « Why not Epistocracy ? », in *Desire, Identity, and Existence : Essays in Honor of T. M. Penner*, New York, Academic Printing and Publishing, p. 53-69.
- FRICKER Miranda (2007), *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*, Oxford, Oxford University Press.
- HONNETH Axel (1992/2013), *La Lutte pour la reconnaissance*, Paris, Gallimard.
- HONNETH Axel (1998), « Democracy as Reflexive Cooperation. John Dewey and the Theory of Democracy Today », *Political Theory*, 26 (6), p. 763-783.
- LANDEMORE Hélène (2017), *Democratic Reason : Politics, Collective Intelligence, and the Rule of the Many*, Princeton, Princeton University Press.
- LE GOFF Alice (2019), *Pragmatisme et démocratie radicale*, Paris, CNRS éditions.
- MARCUSE Herbert (1964/1968), *L'Homme unidimensionnel. Études sur l'idéologie de la société industrielle*, Paris, Les Éditions de minuit.
- MEDINA José (2013), *The Epistemology of Resistance. Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice and Resistant Imagination*, Oxford, Oxford University Press

- RENAULT Emmanuel (2017), *L'Expérience de l'injustice. Essai sur la théorie de la reconnaissance*, Paris, La Découverte.
- RENAULT Emmanuel (2021), « Epistemology of Social Critique and the Knowledge Experience: A Deweyan Account », *Pragmatism Today*, 12 (1), p. 8-18.
- ROUSSIN Juliette (2013), « Démocratie contestataire ou contestation de la démocratie? L'impératif de la bonne décision et ses ambiguïtés », *Philosophiques*, 40 (2), p. 369-397.
- SERRANO ZAMORA Justo (2017a), « Articulating a Sense of Powers: An Expressivist Reading of John Dewey's Theory of Social Movements », *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 53 (1), p. 53-70.
- SERRANO ZAMORA Justo (2017b), « Overcoming Hermeneutical Injustice: Cultural Self-Appropriation and the Epistemic Practices of the Oppressed », *Journal of Speculative Philosophy*, 3 (2), p. 299-310.
- SERRANO ZAMORA Justo (2019), « Approfondir la démocratie: pratiques épistémiques et mouvements sociaux. John Dewey et le potentiel politique des luttes contre l'injustice », *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 2, p. 62-111. En ligne : <https://revuepragmata.files.wordpress.com/2020/01/pragmata-2019-2-serrano.pdf>.
- SERRANO ZAMORA Justo (2020), « Can Truth (or Problem-Solving) Do More for Democracy? », *Krisis*, 40 (1), p. 82-90.
- SERRANO ZAMORA Justo & Arvi SÄRKELA (2017), « John Dewey and Social Criticism: An Introduction », *Journal of Speculative Philosophy*, 3 (2), p. 213-217.
- SERRANO ZAMORA Justo & Lubomir DUNAJ (2021), « Introduction: Pragmatism, Subaltern Knowledges and Critique », *Pragmatism Today*, 12 (1), p. 5-7.
- TALISSE Robert (2020), « The Epistemology of Democracy: An Overview », in Miranda Fricker (dir.), *The Routledge Handbook of Social Epistemology*, New-York, Routledge, p. 357-367.

NOTES

1 Camille Ferey est doctorante en philosophie au laboratoire Sophiapol de l'Université Paris Nanterre. Sa thèse porte sur les rapports entre connaissance, démocratie et participation dans la philosophie pragmatiste et les épistémologies radicales contemporaines.

2 Celles-ci sont définies comme suit : « les pratiques épistémiques peuvent être conçues comme ces pratiques régulées par des normes épistémiques et dont l'objectif principal est la production de connaissance et la résolution de problèmes. » (Serrano Zamora, 2021 : 107).

3 Cette lecture se développe en France ces dernières années, comme en témoigne notamment l'ouvrage d'Alice Le Goff, intitulé *Pragmatisme et démocratie radicale* (Le Goff, 2019).

4 L'auteur cite les travaux de Richard J. Arneson (2004) comme incarnant cet « épistémisme ».

5 L'auteur cite ici Hannah Arendt (2006).

6 Il cite ici Elizabeth Anderson (2006), Hélène Landemore (2017), Axel Honneth (1998) et John Dewey (2010).

7 L'auteur cite néanmoins un certain nombre de travaux qui analysent les mouvements sociaux à l'aune du pragmatisme, notamment ceux de Daniel Cefaï (2016) et de James Bohman (1998).

8 On retrouve cette tendance y compris chez des autrices considérées par Serrano Zamora comme compatibles, comme chez Anderson (2015) qui critique la notion de « démocratie participative » au travail en vertu du critère d'efficacité.

9 Ces rapprochements s'avèrent particulièrement féconds puisque l'on trouve chez Dewey toute une conceptualisation de l'imagination, notamment dans *Une foi commune*, concept que l'on retrouve également au cœur de la Théorie Critique, notamment chez Herbert Marcuse (1968).

10 Voir par exemple quand elle affirme que « le mal qui nous préoccupe ici n'est pas le défaut épistémique de celui qui écoute, ni du système épistémique, ni aucun dommage fait aux fondements de la politique et des institutions, mais plutôt le mal immédiat que celui qui écoute fait à celui qui parle [...] ». » (Fricker, 2007 : 44 ; ma traduction).

ROBERTA DREON
HUMAN
LANDSCAPES:
CONTRIBUTIONS
TO A PRAGMATIST
ANTHROPOLOGY

ALBANY, STATE
UNIVERSITY OF
NEW YORK PRESS, 2022

RECENSION PAR OLIVIER GAUDIN

LES HORIZONS PRAGMATISTES DE L'ÉCOLOGIE HUMAINE

Roberta Dreon, professeure associée d'esthétique à l'Université Ca' Foscari de Venise, a publié d'importantes contributions aux réflexions sur l'esthétique pragmatiste, en particulier dans un ouvrage consacré à Dewey (Dreon, 2012/2017). Son nouveau livre met en évidence, pour un lectorat élargi puisqu'il paraît directement en anglais, le travail de fond qui soutient cet intérêt pour l'esthétique depuis de nombreuses années : la tentative d'une réactivation et d'une actualisation critique, au filtre de lectures serrées des auteurs du pragmatisme américain « classique » du tournant des XIX^e et XX^e siècles, de la tradition intellectuelle de l'anthropologie philosophique. En six chapitres denses d'un style limpide, Roberta Dreon propose bien davantage qu'un simple recueil d'articles. Comme le précise le texte liminaire de « remerciements », les éléments déjà publiés ont fait l'objet d'un important travail de réécriture, afin d'élaborer un parcours argumentatif spécifique. Fondé sur une discussion précise de l'apport décisif du pragmatisme aux discussions philosophiques sur la « nature humaine », la sensibilité et les émotions (chapitres 1 à 3), un long et passionnant chapitre central sur les habitudes et leur « arrière-plan écologique » constitue le pivot de l'argumentation originale du livre (chap. 4) ; tandis que le point d'aboutissement de *Human Landscapes* consiste à formuler en détail les modalités et les conséquences, pour la réflexion philosophique et anthropologique la plus contemporaine, de l'idée d'une continuité « radicale » entre expérience, sensibilité et langage chez les êtres humains (chap. 5 et 6). Le fil conducteur de l'ouvrage est clair : il s'agit d'une reconstruction précise et patiente des fondements philosophiques d'une anthropologie pragmatiste, telle qu'on peut la trouver, dispersée, dans les textes de William James, John Dewey et George Herbert Mead, voire d'autres auteurs moins connus. Plutôt que de suivre pas à pas le plan de l'ouvrage, je tâcherai ici d'en dégager les questions et les arguments les plus marquants, comme autant de traits de construction de l'édifice théorique élaboré par ces « contributions à une anthropologie pragmatiste ».

VOUS AVEZ DIT PAYSAGES HUMAINS ?

Roberta Dreon s'attache à reconstituer le tableau vivant et mobile de « paysages humains » : à distance de toute filiation esthétique, le terme reçoit ici le sens presque métaphorique de foyers ou creusets de nos expériences ordinaires. Celles-ci se distinguent de celles d'autres êtres vivants par un très haut degré d'interdépendance entre les individus, leurs groupes sociaux, et leurs milieux de vie. Mais aussi par la sensibilité vitale et la permanence des affects au sein de conduites que les interactions sociales, la réflexivité linguistique et la rationalité partagée viennent coordonner sans jamais les réduire ou les surmonter sans reste. Cette étoffe émotionnelle et esthétique – au sens originel de ce qui relève d'une perception sans visée cognitive exclusive, mais non dénuée d'une « conscience du corps » qu'a examinée Richard Shusterman (2007) – persiste dans chacune de nos expériences, y compris dans nos usages ordinaires de la langue.

Quels sont les enjeux philosophiques de cette omniprésence de l'affectivité et de la sensibilité, dans nos interactions et perceptions quotidiennes comme dans nos attitudes intellectuelles ? Comment en tirer toutes les conséquences pour appréhender en détail ce qui distingue les humains des autres vivants, par-delà ou en deçà des différences culturelles entre les groupes sociaux ? Ce questionnement à plusieurs échelles est l'un des fils conducteurs de l'ouvrage. Selon Dreon, une lecture exigeante des auteurs pragmatistes classiques permet de qualifier avec précision les modalités de cette primauté de la vie sensible chez les humains, en vue de contribuer à une réflexion anthropologique transversale. L'un des apports du pragmatisme philosophique est en effet de caractériser la vie humaine par une évolution continue, des interactions constantes et des « effets de rétroaction (*loop effects*) », en raison même des interdépendances qui définissent nos formes de vie. La coprésence de corps capables de perception et de communication avec d'autres corps en est l'un des traits constitutifs et indépassables. Elle contribue à expliquer le rôle nécessaire et structurant qu'y reçoivent les habitudes et celui,

tout aussi enveloppant, des actes de langage. L'ensemble de ces traits caractéristiques imprègne si bien les expériences et les formes de vie humaines qu'ils contribuent à façonner les interactions matérielles que nous entretenons avec les milieux que nous habitons collectivement. S'il en va ainsi, comme l'avait vu Mead, c'est que les interactions sociales orientent et enveloppent nos perceptions les plus élémentaires du monde physique lui-même.

Dreon insiste en particulier sur ce que l'on pourrait appeler la réalité perçue – soit éprouvée avant d'être comprise et assimilée par une réflexion consciente – de la texture *linguistique* des interactions sociales. Reprenant un néologisme proposé par Joseph Margolis, elle explore toutes les conséquences de l'idée selon laquelle l'intégralité des expériences humaines serait « enlangagée (*enlanguaged*) » – une formule que le philosophe américain associe presque toujours à deux autres adjectifs, *historicized* et *encultured* (par exemple, Margolis, 2009 : 19 ; ou 2010 : 59). Ses travaux constituent la source d'inspiration la plus décisive du présent ouvrage de Dreon, qui accorde une large place à la discussion de ses propositions qu'elle pense nécessaire d'« approfondir » et d'« intégrer », en particulier au sujet de la sensibilité et des habitudes (Dreon, 2022 : 9, et *passim*). Margolis a consacré une part décisive de ses travaux à l'examen des pratiques artistiques et esthétiques, afin d'accéder à un naturalisme renouvelé par « l'avantage » du pragmatisme. Il s'agit d'un naturalisme continuiste, « historicisé », socialisé et acculturé, en rupture avec toute forme de séparation dualiste. À partir d'une lecture rapprochée de *L'Art comme expérience* de Dewey (1934/2010), Dreon a quant à elle démontré en détail la continuité des expériences esthétiques avec les expériences ordinaires (Dreon, 2017), poursuivant la piste d'une réflexion anthropologique élargie, guidée par un effort d'interprétation sociale des pratiques artistiques. Cette ligne de pensée ouvre la perspective d'un dialogue croisé entre la philosophie, l'anthropologie et l'histoire de l'art.

C'est donc en toute logique continuiste que la philosophe consacre ce nouvel ouvrage aux conditions plus générales et transversales des

expériences humaines. Celles-ci sont dès l'origine, c'est-à-dire durant la période prénatale du développement des organismes, entièrement immergées dans des faits de langage. Au nom de cette orientation d'ensemble, de multiples passages de *Human Landscapes* engagent de stimulantes discussions avec les travaux contemporains sur l'origine du langage, la psychologie du développement et la philosophie de l'esprit. Dreon établit par exemple de frappantes proximités entre « l'enactivisme » d'Alva Noë (2004), nourri par les avancées des sciences cognitives, et les argumentations croisées qu'avaient formulé Dewey et Mead, dès l'entre-deux-guerres, à partir de leurs propres recherches en psychologie expérimentale et en psychologie sociale (Dewey, 1922; Mead, 1934; Dreon, 2022 : 60-61). Il serait donc possible, en reconstituant la cohérence de leurs propos, de forger des outils théoriques transposables à différents contextes, en vue de mener des enquêtes comparatives auprès de groupes sociaux et culturels plus ou moins éloignés.

DE L'INTÉRÊT PERSISTANT D'UNE ANTHROPOLOGIE PHILOSOPHIQUE

Comment formuler un point de vue unifié sur l'intégration et l'incorporation des expériences humaines à leurs contextes respectifs, d'une diversité qui peut sembler irréductible? La philosophe esquisse une série de rapprochements et de confrontations des positions pragmatistes avec d'autres traditions intellectuelles du siècle dernier: la phénoménologie merleau-pontienne (Dreon, 2022: 64; 114-115; 159), la sociologie des habitus de Bourdieu (*ibid.*: 125-128), ou encore certains arguments critiques des *Recherches philosophiques* de Wittgenstein (*ibid.*: 155, n. 5). Cette démultiplication de perspectives, loin de disperser le propos, le rassemble et le condense. Elle aide à réévaluer le problème, si ancien qu'il tend à se confondre avec l'histoire des idées en Occident, de la « nature humaine »: qu'est-ce qui fait de l'homme un animal si différent des autres? Dreon établit des points de convergence et des nuances éclairantes, en deçà des partages disciplinaires et surtout des objets et problèmes distincts

de l'esthétique, des sciences sociales et des spécialisations philosophiques. Elle invite à une enquête transversale sur les conditions les plus élémentaires et les mieux partagées de l'expérience humaine. *Human Landscapes* prolonge ainsi l'orientation de son ouvrage plus historique de 2007, *Il sentire e la parola*, qui examinait déjà les relations entre « langage et sensibilité » sans se limiter à la théorie esthétique. S'il s'agit à la fois d'un ouvrage de philosophie contemporaine et d'histoire de la pensée pragmatiste, il engage aussi et surtout une discussion conceptuelle serrée sur les fondements théoriques des sciences humaines et sociales. Cette approche offre une alternative, par exemple, à « l'archéologie » foucauldienne (Foucault, 1966), tout autant qu'à la fragmentation des courants analytiques – entre philosophie du langage, philosophie de l'esprit et de la conscience, épistémologie sociale, éthique, etc.

Son approche transversale et intégrée, selon une expression récurrente de Dreon, propose une « radicalisation » du pragmatisme philosophique classique. Cette formule désigne un effort pour saisir la cohérence des éléments conceptuels les plus distinctifs de ces auteurs ; ceux qui permettraient de risquer, fût-ce de manière indirecte, une réponse nouvelle à l'une des questions les plus primitives de la culture occidentale – comme d'un certain nombre d'autres contextes culturels : « qu'est-ce qu'être humain ? » Dreon renoue avec l'idée d'une *anthropologie philosophique*, réactivée par les Allemands Max Scheler, Helmuth Plessner (1928/2017) et Arnold Gehlen (1940/2021) (ces deux derniers sont souvent cités dans l'ouvrage) durant l'entre-deux-guerres – mais aussi controversée, depuis la compromission politique de Gehlen auprès du parti nazi. Offrant l'esquisse d'une solide alternative au partage assez récent des sciences humaines en différentes spécialisations universitaires, ce courant n'a pourtant pas fini d'inspirer les pensées contemporaines. Il héritait lui-même de manière critique et sélective des traditions de l'aristotélisme, de l'humanisme Renaissance et de l'ambition universaliste des Lumières, qu'il cherchait à mettre en regard des apports de la biologie évolutionniste, de l'éthologie et de l'avènement des sciences sociales, mais aussi

d'une compréhension du rôle constitutif des techniques et des institutions dans l'organisation des expériences humaines. L'anthropologie philosophique visait ainsi une réunification des sciences de l'homme à même d'inspirer des qualifications précises – et sans doute une réévaluation complète – de la place de l'espèce humaine au sein de la vie terrestre. La proposition de Dreon s'en démarque toutefois par un accent sociologique, contextualiste et surtout *écologique* plus marqué, inspiré par les positions pragmatistes de Dewey et de Mead et leur propre lecture des théories darwiniennes. On comprend dès lors l'intérêt de parler à la fois d'un « héritage (*legacy*) » (Dreon, 2022 : 1) et de « créer une nouvelle anthropologie philosophique » (*ibid.* : 2). Que peut encore nous apprendre, à ce propos, la lecture des auteurs pragmatistes classiques ?

UNE ÉCOLOGIE SOCIALE, PRAGMATISTE ET SITUÉE DES MONDES HUMAINS

L'ouvrage ne cesse d'insister sur la précéden­ce ou préexistence des milieux humains sur les individus. Ces milieux sont toujours déjà chargés de significations sociales, de pratiques linguistiques et de mémoire culturelle, si bien qu'aucune existence humaine ne saurait se comprendre sans cet « arrière-plan écologique (*ecological background*) » ou « canevas écologique (*ecological framework*) » (Dreon, 2022 : 103, 107). Ce constat réitéré est l'une des justifications du titre de *Human Landscapes*. L'ouvrage explore les linéaments d'une étude des types fondamentaux d'interactions qui définissent, de manière chaque fois située, les milieux qu'habite notre espèce. La philosophe s'intéresse aux « circonstances environnementales » (*ibid.* : 119) et aux « caractéristiques et conditions écologiques » (*ibid.* : 133) qui préexistent à l'organisation de toute expérience. Cette préexistence ne suppose aucun déterminisme univoque. Elle exige en revanche de reconnaître que toute activité humaine s'inscrit dans une série ouverte d'interactions, qui la précède et la dépasse. Comme l'écrivait Georges Canguilhem il y a près de soixante ans, en des termes proches de Merleau-Ponty : « La science est l'œuvre d'une humanité enracinée

dans la vie avant d'être éclairée par la connaissance.» (Canguilhem 1965/2003 : 197). Nous n'avons d'autre choix, au cours de la croissance et des phases de socialisation (pour parler comme les sociologues) qui font de nous des êtres humains, que de nous *incorporer* de la manière plus active et immédiate aux contextes qui nous préexistent. L'« organisation des énergies », selon une formule de Dewey dans *L'Art comme expérience*, désigne ce processus actif d'ajustement des organismes à leurs milieux – un processus qui modifie à la fois les dispositions pratiques de l'agent et les contextes matériels et symboliques qui l'entourent.

Bien que ce n'en soit pas l'objectif premier, *Human Landscapes* pose ainsi les conditions d'une réactualisation de l'écologie humaine en sciences sociales. Les initiateurs de cette démarche conçue comme une science sociale des milieux de vie furent, durant l'entre-deux-guerres à l'Université de Chicago, les sociologues Robert E. Park et Ernest W. Burgess (1921). Les deux enseignants orientèrent plusieurs générations d'étudiants vers des enquêtes ethnographiques situées, souvent accompagnées d'analyses cartographiques et statistiques, sur les milieux en transformation de la grande ville industrielle. Les études de terrain qui en résultent insistent sur la diversité des mondes sociaux, tout en envisageant les institutions sous l'angle de leurs « histoire naturelle ». Les sociologues de Chicago sont intéressés aux conditions de la communication au sein des groupes sociaux et entre les différents groupes (presse, lieux de rencontre et de rassemblement, formes d'association, réseaux professionnels), mais aussi à l'émergence de troubles en situation et aux effets de « désorganisation sociale », suivis de réponses pratiques visant à réorganiser les conduites humaines. En somme, l'écologie humaine voulait décrire des expériences collectives de transformation des situations vécues, au gré d'accommodations et d'ajustements réciproques entre les groupes sociaux et leurs milieux de vie.

Afin de mettre en œuvre ce riche programme de recherche, Park et Burgess revendiquaient une étroite proximité intellectuelle avec

le pragmatisme de Dewey et l'enseignement de psychologie sociale de Mead, mais aussi avec de nombreux travaux anthropologiques de cette période (Malinowski, Boas, Mauss). C'est au chapitre 4 de *Human Landscapes*, consacré aux habitudes, que cette filiation commune apparaît le mieux, même si Roberta Dreon n'en propose pas de discussion historique documentée. Suivant une démarche qu'elle qualifie de « méthode composite » (*ibid.* : 4), la philosophe puise son propre raisonnement aux sources mêmes que revendiquaient les sociologues de Chicago. Elle s'appuie en détail sur deux ouvrages cruciaux que fit paraître Dewey dans cette période : *Human Nature and Conduct* (Dewey, 1922 – non traduit en français, issu d'une série de conférences de 1918 et publié à son retour de Chine) et *Expérience et nature* (1925/2012). Mais aussi sur les descriptions, dans les cours de psychologie sociale de Mead, des conditions sociales de la formation de l'esprit humain (Mead, 1934), ainsi que sur l'« approche écologique de la perception visuelle » du psychologue de la perception James Gibson (1979/2016). Cette dernière source indique la possibilité de prolongements contemporains de l'écologie humaine vers une écologie de l'expérience située, plus attentive au détail concret des situations et de leurs lieux. Les ancrages matériels des interactions contribuent à orienter les expériences vécues et les réponses adaptatives de nos corps sensibles, parlants et socialisés. À l'échelle des interactions qu'observent et décrivent les ethnographes, les arrangements écologiques induits par la topographie, l'architecture, et le travail humain de modification des sols n'ont-ils pas une importance comparable à celle des pratiques linguistiques ?

Dreon va également dénicher le travail moins connu de Frank Lorimer : ce doctorant de Dewey, devenu démographe, ne suivit pas de carrière universitaire au-delà de sa thèse, publiée sous le titre *The Growth of Reason* (1929). Elle le cite pour son attention aux « conditions environnementales » dans la formation des habitudes – et de manière plus spécifique, pour ses analyses du développement de la rationalité (Dreon, 2022 : 121 *sq.*). Lorimer concevait celui-ci comme un processus continu, depuis des « formes pré-linguistiques

d'intelligence» (*ibid.* : 166) en prise avec la vie sensible et affective, jusqu'à une réorganisation par la manipulation des signes verbaux et la syntaxe, permettant l'émergence d'« activités symboliques » marquées par la réflexivité et le discours. La mise au jour et l'explicitation de ce vaste fondu enchaîné, que ne guide aucune téléologie mais un ensemble de facteurs contingents et immanents, constitue le cœur de l'argumentation de la philosophe italienne. Afin d'en comprendre les enjeux et les modalités, il reste à examiner plus en détail le sens d'une formulation récurrente et d'apparence circulaire : celle qui définit l'existence humaine comme « incorporée (*embedded*) » au sein d'un milieu de vie « naturellement socioculturel », dont les strates symboliques reconfigurent les composantes matérielles, biologiques et physiologiques.

La photographie en noir et blanc (non créditée) qui illustre la couverture de *Human Landscapes* montre deux personnages de dos : un homme adulte, en tenue d'été, pousse de sa main droite un jeune enfant perché sur un vélo, le long d'un sentier de campagne. Cette scène d'apprentissage ordinaire engage un certain nombre de conditions : écologiques, physiologiques et psychologiques. La météorologie doit être favorable, la coordination motrice et le sens de l'équilibre de l'enfant doivent être suffisants, tout comme sa confiance en lui, etc. Mais ce n'est pas tout. Les quelques lignes qui fournissent un commentaire indirect de l'image, à mi-parcours de l'ouvrage (dans la section 7 du chapitre 4, intitulée : « Comment advient l'habituation » ?), soulignent que l'harmonisation ou l'accord (*attunement*) que suppose cet effort d'apprentissage inclut parmi ses conditions environnementales « l'arrangement social du contexte (l'absence de voitures ou autres véhicules dangereux, un ou une adulte poussant l'aspirant cycliste dans le dos et retirant peu à peu ses bras) » (*ibid.* : 114). Les conditions écologiques de cet apprentissage sont donc en partie des conditions socialement organisées et garanties ; on pourrait ajouter qu'il est nécessaire que des vélos pour enfants existent, que l'adulte soit en capacité de fournir le vélo et disponible pour accompagner ces premiers gestes, par exemple. Ces remarques mettent en

évidence que la préexistence de conditions sociales issues de trajectoires d'ordre historique, technique, sociologique et psychologique, est tout aussi importante que la confrontation organique et corporelle immédiate au contexte matériel et pratique, dans une situation donnée. De telles conditions font partie des arrangements écologiques et sont appréhendées par l'enfant de manière pré-réflexive et pré-linguistique. Elles relèvent d'une anthropologie historique continuiste, attentive à l'épaisseur complexe des situations humaines et à leur transformation constante, comme Dewey, là encore, a pu y être attentif (Gaudin, 2019). Accueillant les initiatives des humains qui les habitent et les façonnent, nos milieux de vie ne se réduisent donc ni à une liste de « ressources » extérieures, disponibles au préalable, ni aux purs et inaltérables produits de nos volontés de bâtisseurs. Dans ce rapport dialectique et inachevable, ce sont les contextes pratiques qui font apparaître des prises, ou « invites » pour l'action et la perception (Gibson, 1979/2016). Un simple exemple fait ainsi entrevoir de multiples possibilités de questionnement et d'enquête, pour élargir et prolonger l'écologie humaine en sciences sociales.

« SOCIAUX PAR NATURE » : VARIATIONS DE L'ÉMERGENCE ET DE L'INTERDÉPENDANCE

Que signifierait de penser la vie humaine, celle de corps conscients, intelligents et sociaux, par leurs milieux ? Dès les premières lignes de son introduction, Dreon présente sa démarche « naturaliste culturelle » de la manière suivante : « développer une conception organique – bien que non exhaustive – des humains en tant qu'organismes naturellement culturels, incorporés à un environnement qu'ils contribuent à modifier de l'intérieur » (Dreon, 2022 : 1). Ce programme se tourne vers l'étude de processus plutôt que d'états : ce que peut résumer la notion d'« émergence », centrale dans les débats philosophiques des années 1920 autour de l'incorporation de l'évolutionnisme darwinien par les sciences humaines. Si *Expérience et nature* rassemblait ses conceptions à ce propos, c'est dès les années 1900 que Dewey avait mis en place son « naturalisme continuiste », en particulier avec

l'essai *L'Influence de Darwin dans la philosophie* (Dewey, 1910/2016); ouvrage qui avait fait l'objet d'une recension détaillée dans ces pages (cf. Stiegler, 2018). Le retour des discussions sur l'émergentisme depuis quelques décennies, à la faveur de la montée en puissance du dialogue entre sciences cognitives et philosophie de l'esprit, justifie d'autant mieux la proposition de Roberta Dreon: chercher à montrer, voire à « radicaliser » la cohérence des arguments pragmatistes à propos de l'enchevêtrement indémêlable des facteurs environnementaux, psychologiques, culturels et sociaux du développement des organismes humains. Les choix culturels, les dispositifs linguistiques et les activités symboliques altèrent les processus organiques et les conditions environnementales; tandis que nos milieux de vie déjà informés et chargés de culture, mais aussi traversés d'imprévisibilité, d'altérité et de nouveauté, orientent à chaque instant le développement humain. La philosophe défend, dès son introduction, l'idée d'un « émergentisme sans préconception », accordant toute sa place à la contingence et à l'accidentel (Dreon, 2022: 23-30). À l'encontre de la téléologie, du dualisme ou du réductionnisme, il s'agit de tenir compte de l'instabilité foncière du cours de nos interactions, avec les milieux comme avec les autres vivants. Cette instabilité est du reste aussi « naturelle » que « culturelle ». C'est parce que le devenir se caractérise par le changement continu des situations que les conduites humaines doivent sans cesse se réajuster; c'est pour la même raison qu'elles disposent de marges d'indétermination et de capacités d'initiative. La voie alternative d'une anthropologie philosophique renouvelée, à la fois naturelle et historique, ou encore d'une *histoire naturelle* (*ibid.*: 20) comparée des conduites sociales et des mondes sociaux, se dessine donc. La variation pragmatiste de l'idée ancienne de nature humaine se fonde sur une relecture serrée, informée des questions contemporaines, de la pensée de Dewey et des idées de Mead.

D'après cette logique « naturaliste culturelle », l'existence humaine est fondamentalement hybride, voire « bâtarde (*mongrel*) », comme l'a pointé Margolis à plusieurs reprises: à la fois historique et biologique; ancrée dans la persistance de processus naturels et remodelée

par des pratiques symboliques et habitudes culturelles ; exposée à l'écologie de milieux en évolution constante et au flux parfois heurté des interactions sociales, qui ne cessent de modifier elles-mêmes leurs propres conditions écologiques. Sans insister sur les difficultés à énoncer et qualifier cet entrelacement à partir des catégories souvent abstraites et segmentées du langage ordinaire, Dreon emprunte des ressources expressives à Dewey et à Mead pour décrire la continuité de cette « intrication profonde » (*ibid.* : 4). Elle s'appuie en particulier sur les fondements psychologiques expérimentaux de leur positionnement théorique. Sans rapport à autrui, sans acculturation, pas d'humains : c'est la situation d'« interdépendance » originaire et radicale des nouveau-nés et des enfants, si souvent rappelée dans l'ouvrage (*ibid.* : 13 ; 20-21 ; 35 ; 43-44 ; 54-56 ; 73 ; 121-122 ; 192-193), qui met le mieux en évidence la nécessité d'une description fine où se croisent l'observation des processus organiques en évolution et celle de la complexité des interactions sociales. Nos relations d'interdépendance sont ainsi démultipliées, à la fois entre individus, entre les individus et leurs groupes sociaux, et entre les groupes sociaux eux-mêmes qui coexistent et se succèdent dans des milieux habités, des traditions culturelles et des mondes sociaux aux limites poreuses dans le temps et dans l'espace. La manifestation la plus concrète et immédiate de cette interdépendance s'observe avec les « conversations de gestes » examinées par Mead (1934/2006). Selon le psychologue pragmatiste, plutôt qu'un rapport asymétrique d'imitation, c'est bien une relation d'ajustement mutuel qui s'engage entre certains mammifères par la compréhension affective des attitudes d'autrui, que l'on peut qualifier de « sorte d'accord émotionnel » (Dreon, 2022 : 87), voire de « conversation émotionnelle de gestes » (*Ibid.* : 88). Chez les êtres humains, ces interactions adviennent dès la petite enfance, en particulier entre le nouveau-né et sa mère, avant de se prolonger par – et de se cumuler avec, en réalité – des « gestes linguistiques » ou « verbaux », permettant les échanges symboliques en vertu du « partage d'une référence relativement stable » (*ibid.* : 186-192 ; voir aussi Dreon, 2019 ; et Maddalena, 2015). C'est grâce au reflet très actif que les attitudes d'autrui lui renvoient qu'un individu peut,

en réponse, développer une conscience réflexive de ses propres gestes. On comprend mieux, grâce aux éclairages et reformulations très claires proposées par Dreon, les usages de Mead qu'ont pu faire les sociologues attentifs à l'intersubjectivité, et les promoteurs de l'interactionnisme symbolique.

Si la « néoténie » (*ibid.* : 55) est la raison d'être de l'interdépendance multiforme et de la nécessité de l'incorporation continue des humains à leurs milieux, elle permet donc aussi, et par là même, de souligner la « plasticité » (*ibid.* : 99) de nos formes de vie ouvertes au changement, aux variations et à la nouveauté. La réflexion immanentiste engagée par Dewey et Mead montre que cette plasticité n'est due à aucune intervention divine ou surnaturelle, mais à « la combinaison spécifique des conditions environnementales et de la constitution organique qui nous est échue, sans l'intervention de forces extérieures, mais par la seule dynamique singulière engendrée entre ces composantes » (*ibid.* : 21). Parmi ces composantes, Dreon accorde une attention toute particulière à la sensibilité, sur laquelle il convient de s'arrêter plus en détail.

VERS UNE NOUVELLE THÉORIE DE LA SENSIBILITÉ ? AFFECTS, ÉMOTIONS ET HABITUDES EN SITUATION

L'un des apports distinctifs de *Human Landscapes* est de proposer une réflexion intégrée sur le rôle constitutif de la sensibilité dans les expériences ordinaires, au gré d'une réévaluation de cette notion et de ses implications. Prolongeant l'ancrage naturaliste de ses analyses esthétiques et sa lecture précise de Dewey (1894 ; 1922 ; 1934), mais aussi certaines perspectives de James (1884 ; 1894) et de Mead (1895) à propos des émotions, Dreon met l'accent sur la continuité entre les dimensions sensorielles, affectives et émotionnelles « dans le contexte de la vie organique en général et plus spécifiquement de la vie humaine » (*ibid.* : 34). Au lieu d'être orientées de manière finaliste par la cognition, nos capacités sensorielles et perceptives sont

façonnées et reconfigurées de l'intérieur par le caractère fondamentalement écologique et social de nos expériences : celui-ci s'entend, selon la philosophe, comme une « exposition radicale » (*ibid.* : 36-37), c'est-à-dire intense et prolongée, aux ressources « culturelles-linguistiques » qui définissent nos milieux de vie. Cette exposition, avec sa part de passivité voire de vulnérabilité, n'exclut pas pour autant une capacité de sélection et de discrimination, comme on va le voir.

La philosophe propose en effet de redéfinir la sensibilité à partir de sa « richesse qualitative » (*ibid.*) : bien avant de donner lieu à des représentations intellectuelles ou des catégorisations abstraites, et sans être prédéfinie par nos capacités rationnelles, la perception humaine est une épreuve pratique, incarnée et affective, des situations empiriques où elle se déploie. La connaissance, ou cognition, n'est que l'une des phases de cette épreuve où se joue tout un « travail des émotions » dont Louis Quéré, cité par Dreon, a mené une analyse détaillée de l'élaboration progressive dans l'œuvre de Dewey (Quéré, 2018, 2020). Toujours ancrée dans ce travail sous-jacent et persistant, la connaissance est elle-même issue d'enquêtes initiées par la confrontation à des contextes indissociablement matériels, sociaux et historiques, informés par les habitudes de celles et ceux qui nous préexistent. C'est parce que nous n'avons d'autre choix que de nous insérer de manière active dans ces continuités que nous éprouvons des émotions et des sentiments, dont le rôle est le plus souvent de nous contraindre à des interactions qui prennent la forme d'ajustements (*ibid.* : 51). À ce point précis, entre nécessité biologique de la survie et marge d'indétermination, se joue notre capacité d'agir et d'inventer, où s'insère la perception. Celle-ci s'entend comme une possibilité de « discriminer », c'est-à-dire de commencer à enquêter sur le caractère favorable ou hostile des conditions qui nous sont faites afin de chercher à les modifier, les sélectionner ou les conserver. Immanence, contingence et émotions corporelles affectent donc l'expérience humaine au même titre que la vie animale. Telle est la redéfinition, au prix d'une « radicalisation » des positions de Dewey, que propose Dreon de la sensibilité humaine.

Ce qui, alors, maintient l'idée d'une spécificité de l'existence humaine, n'est autre que le poids du contexte : c'est-à-dire de la confrontation à des situations et des milieux d'ores et déjà humanisés, chargés de coordinations culturelles, d'éléments linguistiques et de polarisations symboliques orientant les activités de celles et ceux qui nous entourent. Seule la compréhension de cette charge collective assure notre survie, en particulier lors de la petite enfance.

En Allemagne, quelques années avant le renouveau de l'anthropologie philosophique que l'on a évoqué, la psychologie freudienne et la sociologie philosophique de Georg Simmel avaient contribué à poser les enjeux de ce questionnement, sans toutefois l'étendre à des enquêtes ethnographiques. En France, l'anthropologie sociale de Marcel Mauss (1924/1950/2004) ou la « psychologie collective » de Charles Blondel (1928) avaient formulé des constats analogues dans les mêmes années que Dewey et Mead. Maurice Halbwachs, quant à lui, avait même abordé les rapports entre « l'expression des émotions et la société » dans des termes très proches de ceux de Mead, dans un article publié peu de temps après son retour d'un séjour à l'université de Chicago – sans citer toutefois de sources américaines (Halbwachs, 1939/2014 ; voir aussi Halbwachs, 2012). Mais l'argument décisif que la philosophe italienne emprunte aux pragmatistes contre les tentations téléologiques va plus loin. Mieux ancré dans le naturalisme continuiste que les auteurs français de la période, il consiste à observer que si cette dimension sociale et culturelle de nos milieux de vie est « irréversible » (*ibid.* : 64), elle n'en est pas moins contingente et « accidentelle (*fortuitous*) ». Dans son revers positif, l'argument consiste à soutenir que cette situation indépassable de confrontation de nos organismes avec les milieux humains exerce sur nos sensibilités un effet rétroactif de « reconfiguration (*reshaping*) » ou de « bouclage (*loop*) » ; cet effet éminemment qualitatif les distingue de la vie sensorielle des autres animaux. Tel est le cadre de pensée qui explique que nos émotions soient « naturellement culturelles » (Dreon & Santarelli, 2021 ; Dreon, 2022, chap. 3, *passim*), mais aussi que nos habitudes et nos sensibilités soient à la fois héritées et dotées de « plasticité », c'est-à-dire

d'une capacité d'apprentissage et d'évolution (Dreon, 2022, chap. 4, *passim*). Le champ de recherche de l'histoire du corps, des émotions et des sensibilités, ouvert en France dans le sillage d'Alain Corbin et à l'origine de travaux nombreux et foisonnants, s'inscrit par exemple dans cette ligne (Corbin, Courtine & Vigarello, 2005 ; Corbin, Courtine & Vigarello, 2016 ; Corbin & Mazurel, 2022). L'idée d'une anthropologie historique pragmatiste, sous la forme cohérente et consolidée qu'en propose Roberta Dreon, est susceptible d'en éclairer les développements et prolongements les plus récents.

La conclusion de *Human Landscapes* esquisse les linéaments d'une poursuite de sa réflexion épistémologique et anthropologique vers d'autres domaines d'application, en particulier pour l'examen concret de la vie politique. La philosophe montre la nécessité de travailler, collectivement, à échafauder un pluralisme démocratique mieux informé des fondements affectifs et émotionnels de l'existence humaine, en tant que vie sociale composée de situations écologiques.

HORIZONS PRAGMATISTES

Du point de vue des études pragmatistes, cette nouvelle contribution de Roberta Dreon apporte une avancée importante, et qui faisait en partie défaut, aux tentatives d'intégration des différentes périodes et tendances d'une tradition intellectuelle souvent perçue comme éclatée, ne serait-ce qu'au sein même du quatuor des pragmatistes « classiques ». Sans confondre les héritages spécifiques de Peirce, James, Dewey et Mead, la lecture rigoureuse de Dreon démontre que, du point de vue d'une anthropologie philosophique, les convergences et les contiguités l'emportent sur les divisions entre ces auteurs. La réception contemporaine de leurs propositions met au jour des continuités utiles pour éclairer les débats de notre temps, en particulier sur la place des sciences cognitives et sur l'épistémologie sociale, mais sans exclure l'apport extraordinaire de l'histoire, de l'anthropologie située, et de l'ensemble des sciences humaines. C'est pourquoi la « méthode composite » (Dreon, 2022 : 4) de *Human*

Landscapes intéressera l'ensemble des chercheuses et chercheurs concernés par l'épistémologie des sciences sociales, à commencer par l'anthropologie, la philosophie sociale et politique, mais aussi l'éthique et l'esthétique, et en particulier la soma-esthétique ; ou encore les enquêtes sur l'expérience sensorielle, la perception, les manières de parler et d'écrire (*literacy studies*), l'agnotologie... La liste peut inclure des domaines de recherche tels que le rôle des émotions dans la vie collective, l'histoire des sensibilités, les dimensions affectives des apprentissages et de la pédagogie, ou bien l'ethnographie des mondes sociaux et des milieux de vie, dans la perspective d'une écologie humaine actualisée ; voire, pour des applications plus précises, sur l'ethnolinguistique des groupes professionnels ou des classes d'âge, les conditions concrètes de la discussion démocratique aux différentes échelles de la vie sociale, ou encore les usages de ce que l'on appelle les intelligences artificielles et l'automatisation des processus de travail. C'est la raison pour laquelle, dans les régimes de profonde incertitude que nous connaissons, les horizons pragmatistes de l'enquête circonstanciée sur l'irréductible diversité des paysages humains semblent si prometteurs.

BIBLIOGRAPHIE

- BLONDEL Charles (1928), *Introduction à la psychologie collective*, Paris, Armand Colin.
- CANGUILHEM Georges (1965/2003), *La Connaissance de la vie*, Paris, Vrin.
- CORBIN Alain, COURTINE Jean-Jacques & Georges VIGARELLO (dir.) (2005), *Histoire du corps*, 3 vol., Paris, Seuil.
- CORBIN Alain, COURTINE Jean-Jacques & Georges VIGARELLO (dir.) (2016), *Histoire des émotions*, 3 vol., Paris, Seuil.
- CORBIN Alain & Hervé MAZUREL (dir.) (2022), *Histoire des sensibilités*, Paris, La Vie des Idées/Presses universitaires de France.
- DEWEY John (1894/1971), « The Theory of Emotion », in *The Early Works*, vol. 4, éd. Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 66-69.
- DEWEY John (1910/2016), *L'Influence de Darwin sur la philosophie et autres essais de philosophie contemporaine*, trad. Lucie Chataigné Pouteyo, Claude Gautier, Stéphane Madelrieux et Emmanuel Renault, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (1922), *Human Nature and Conduct*, New York, Henry Holt and Co [rééd. *The Middle Works, 1899-1924*, vol. 14, éd. Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, MW 14].
- DEWEY John (1925/2012), *Experience and Nature*, Londres, George Allen & Unwin; trad. Joëlle Zask, *Expérience et nature*, Paris, Gallimard.
- DEWEY John (1934/1980/2010), *Art as Experience*, New York, Perigee Books; trad. Jean-Pierre Cometti *et al.* : *L'Art comme expérience*, Paris, Gallimard.
- DREON Roberta (2007), *Il sentire e la parola. Linguaggio e sensibilità tra filosofia ed estetiche del novecento*, Milan, Mimesis.
- DREON Roberta (2012/2017), *Sortir de la tour d'ivoire. L'esthétique inclusive de John Dewey aujourd'hui*, Paris, Questions théoriques.
- DREON Roberta (2017), « On Joseph Margolis' Philosophy. An Introduction », in Joseph Margolis, *Three Paradoxes of Personhood: The Venetian Lectures*, Milan, Mimesis. En ligne : <https://mimesisinternational.com/on-joseph-margolis-philosophy-an-introduction-by-roberta-dreon/>.
- DREON Roberta (2017), « L'esthétique, l'artistique et l'humain : continuité et différence entre art et expérience chez Dewey », in Jean-Pierre Cometti & Giovanni Matteucci (dir.), *Après l'art comme expérience. Esthétique et politique aujourd'hui à la lumière de John Dewey*, Paris, Questions théoriques, p. 57-91.
- DREON Roberta (2019) « Gesti emotivi e gesti verbali: L'eredità di George Herbert Mead sulla genesi del linguaggio umano », *Sistemi intelligenti*, 1, p. 115-133.
- DREON Roberta & Matteo SANTARELLI (2021), « Emozioni naturalmente culturali. Un recupero dell'eredità pragmatista », *Società Mutamento Politica*, 12 (24), p. 61-72. DOI: 10.36253/smp-13224.
- FOUCAULT Michel (1966), *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard.

- GAUDIN Olivier (2019), « L'anthropologie historique d'un point de vue pragmatiste : les postulats naturalistes de l'enquête historique chez John Dewey », in Jérôme Lamy & Romain Roy (dir.), *Pour une anthropologie historique de la nature*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 87-106.
- GEHLEN Arnold (1940/2021), *L'Homme : sa nature et sa position dans le monde*, trad. Christians Sommer, Paris, Gallimard.
- GIBSON James J. (1979/2016), *Approche écologique de la perception visuelle*, trad. Olivier Putois, Bellevaux, éd. Dehors [*The Ecological Approach to Visual Perception*, Hillsdale, NJ, Lawrence Erlbaum].
- HALBWACHS Maurice (1939/2014), « L'expression des émotions et la société », éd. Christophe Granger, *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, 123, p. 39-48.
- HALBWACHS Maurice (2012), *Écrits d'Amérique*, éd. Christian Topalov, Paris, Éditions de l'EHESS.
- JAMES William (1884), « What is an Emotion? », *Mind*, 9 (34), p. 188-205.
- JAMES William (1894), « The Physical Basis of Emotion », *Psychological Review*, 1, p. 516-529.
- LORIMER Frank (1929), *The Growth of Reason : A Study of the Role of Verbal Activity in the Growth of the Structure of the Human Mind*, London and New York, Routledge.
- MADDALENA Giovanni (2015), *The Philosophy of Gesture : Completing Pragmatists' Incomplete Revolution*, Montreal, QC, McGill-Queen's University Press.
- MARGOLIS Joseph (2009), *The Arts and the Definition of the Human : Toward a Philosophical Anthropology*, Stanford, CA, Stanford University Press.
- MARGOLIS Joseph (2010) « A Glimpse of Pragmatism's Future », *Revue française d'études américaines*, 2 (124), p. 39-48. DOI: 10.3917/rfea.124.0039. En ligne : <https://www.cairn.info/revue-francaise-d-etudes-americaines-2010-2-page-39.htm>.
- MAUSS Marcel (1924/1950/2004), « Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie », *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France.
- MEAD George H. (1895), « A Theory of Emotion from the Physiological Standpoint », *Psychological Review*, 2, p. 399-402.
- MEAD George H. (1934/2006), *L'Esprit, le soi et la société*, présenté par Daniel Cefai et Louis Quééré, Paris, Presses universitaires de France [*Mind, Self, and Society*, éd. C. Morris, Chicago, The University of Chicago Press, 1934, rééd. 2015].
- NOË Alva (2004), *Action in Perception*, Cambridge, Mass., & London, The MIT Press.
- PARK Robert E. & Ernest W. BURGESS (1921), *Introduction to the Science of Sociology*, Chicago, The University of Chicago Press.
- PLESSNER Helmuth (1928/2017), *Les Degrés de l'organique et l'homme. Introduction à l'anthropologie philosophique*, trad. Pierre Osmo, Paris, Gallimard.

- QUÉRÉ Louis (2018), «L'émotion comme facteur de complétude et d'unité dans l'expérience : la théorie de l'émotion de John Dewey», *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 1, p. 10-59. En ligne : <https://revuepragmata.wordpress.com/2018/09/26/lemotioncomme-facteur-de-complétude-et-dunité-dans-lexpérience-la-théorie-delemotion-de-john-dewey/>.
- QUÉRÉ Louis (2020), *La Fabrique des émotions*, Paris, Presses universitaires de France.
- SHUSTERMAN Richard (2007), *Conscience du corps. Pour une soma-esthétique*, trad. Nicolas Vieillescazes, Paris, L'Éclat.
- STIEGLER Barbara (2018), «*L'Influence de Darwin sur la philosophie et autres essais de philosophie contemporaine*, traduit par Lucie Chataigné Pouteyo, Claude Gautier, Stéphane Madelrieux et Emmanuel Renault, Paris, Gallimard, 2016», *Pragmata. Revue d'études pragmatistes*, 1, p. 438-453. En ligne : https://revuepragmata.files.wordpress.com/2018/09/pragmata-2018-1_stiegler1.pdf.

RÉSUMÉS

RÉSUMÉS / ABSTRACTS / RESUMENES

Julie Arnaud

La portée sociologique de la conscience subliminale chez William James

Cette étude entend réaliser une lecture croisée entre les traitements que proposent William James de la « conscience subliminale » et Émile Durkheim de la « conscience collective », dans le cadre de leur analyse respective de l'expérience religieuse. L'objectif est ainsi d'interroger l'hypothèse d'une potentielle portée sociologique de la psychologie jamesienne, autour de la question de l'articulation de l'individuel et du social. Notre hypothèse est que la description psychologique de l'expérience religieuse fournie par le pragmatiste pourrait se traduire sociologiquement comme, d'une part, l'impulsion créatrice d'un individu transformée en action vectrice de changement social qui, d'autre part, se pérennise en habitudes collectives en tant qu'elle s'inscrit de manière ajustée dans un ordre social existant (ensemble de conduites déjà régulées), engendrant ainsi un sentiment d'appartenance collective cristallisé autour d'un même type de pratiques.

MOTS-CLEFS: PRAGMATISME; JAMES; DURKHEIM; EXPÉRIENCE; SUBLIMINAL; CONSCIENCE COLLECTIVE.

Julie Arnaud

The Sociological Significance of Subliminal Consciousness in William James

This paper proposes a cross-reading of William James' treatment of "subliminal consciousness" and Émile Durkheim's treatment of "collective consciousness", based on their respective analysis of religious experience. My goal is to explore the hypothesis that Jamesian psychology has a sociological potential, if one seeks to articulate the individual and the social. One may rightfully translate in sociological terms the psychological description of religious experience provided by the pragmatist author: on the one hand, the religious experience can be read as the creative impulse of an individual transformed into an action that brings about social change; on the other hand, insofar as the religious experience is inscribed properly in an existing social order (a set of already regulated conducts), it may perpetuate in collective habits, and thus engender a feeling of collective belonging crystallized around practices of the same type.

KEYWORDS: PRAGMATISM; JAMES; DURKHEIM; EXPERIENCE; SUBLIMINAL; COLLECTIVE CONSCIOUSNESS.

Julie Arnaud

El alcance sociológico de la conciencia subliminal en William James

Este estudio pretende realizar una lectura cruzada entre los tratamientos que proponen William James sobre la "conciencia subliminal" y Émile Durkheim sobre la "conciencia colectiva", en el marco de sus respectivos análisis relativos a la experiencia religiosa. Se trata así de cuestionar la hipótesis de un potencial alcance sociológico de la psicología jamesiana, en torno a la cuestión de la articulación de lo individual y lo social. Nuestra hipótesis es que la descripción psicológica de la experiencia religiosa proporcionada por el pragmatista, podría traducirse sociológicamente como, por un lado, el impulso creativo de un individuo transformado en una acción transmisora de un cambio social, que, por otro lado, se perpetúa en hábitos colectivos en la medida en que se inscribe de manera ajustada en un orden social existente (un conjunto de conductas ya reguladas), engendrando así un sentimiento de pertenencia colectiva cristalizado en torno a un mismo tipo de prácticas.

PALABRAS CLAVE: PRAGMATISMO; JAMES; DURKHEIM; EXPERIENCIA; SUBLIMINAL; CONCIENCIA COLECTIVA.

Louis Quéré

Herméneutique, pragmatisme et « épistémocentrisme scolastique »

Comme l'a rappelé Pierre Bourdieu, l'intellectualisme est le principal obstacle à la compréhension de la logique de la pratique et du sens pratique. Une de ses déclinaisons est l'« épistémocentrisme ». Celui-ci peut même s'insinuer dans des programmes qui visent à réhabiliter la raison pratique. Tel est notamment le cas dans l'herméneutique philosophique de Hans-Georg Gadamer. Sortir de l'épistémocentrisme a été, par contre, un objectif constant du pragmatisme deweyen. C'est ce qui fait qu'il offre de meilleures ressources que l'herméneutique philosophique pour analyser les composantes de la pratique.

L'article montre à quel point l'épistémocentrisme soutend l'analyse de l'expérience esthétique par Gadamer ainsi que sa conceptualisation de l'expérience, ou encore sa conception de l'autorité et de la tradition. Sur tous ces points il contraste le point de vue de Dewey avec celui de Gadamer. Il met finalement en évidence les faiblesses de la solution proposée par Bourdieu lui-même pour contrer l'épistémocentrisme.

MOTS-CLEFS: PRAGMATISME; AUTORITÉ; COMPRÉHENSION;
EPISTÉMOCENTRISME; ESTHÉTIQUE; EXPÉRIENCE.

Louis Quéré

Hermeneutics, Pragmatism and “Scholastic Epistemocentrism”

As Pierre Bourdieu reminded us, intellectualism is the main obstacle to understanding the logic of practice and practical sense. One of its variations is “epistemocentrism”. This can even creep into programs that aim to rehabilitate practical reason. This is notably the case in the philosophical hermeneutics of Hans-Georg Gadamer. Getting out of epistemocentrism has been, in contrast, a constant objective of Deweyan pragmatism. This is what makes it a better resource than philosophical hermeneutics for analyzing the components of practice.

My article shows how epistemocentrism underlies Gadamer’s analysis of aesthetic experience or his conceptualization of experience, as well as his conception of authority and tradition. On all these points I contrast Dewey’s view with Gadamer’s. I finally highlight the weaknesses of Bourdieu’s own solution to epistemocentrism.

KEYWORDS: PRAGMATISM; AUTHORITY; UNDERSTANDING; EPISTEMOCENTRISM; AESTHETICS; EXPERIENCE.

Louis Quéré

Hermenéutica, pragmatismo y “epistemocentrismo escolástico”

Como recuerda Pierre Bourdieu, el intelectualismo es el principal obstáculo para la comprensión de la lógica de la práctica y el sentido práctico. Una de sus variantes es el “epistemocentrismo”. Éste puede incluso colarse en programas que apuntan a rehabilitar la razón práctica. Este es el caso, en particular, de la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer. Salir del epistemocentrismo, en cambio, ha sido un objetivo constante del pragmatismo deweyano. Es por esto que ofrece mejores recursos que la hermenéutica filosófica para analizar los componentes de la práctica.

El artículo muestra hasta qué punto el epistemocentrismo subyace al análisis de la experiencia estética de Gadamer, así como a su conceptualización de la experiencia, o incluso a su concepción de la autoridad y la tradición. Sobre todos estos puntos, se contrasta el punto de vista de Dewey con el de Gadamer. Por último, pone de relieve las debilidades de la solución propuesta por Bourdieu para abordar el epistemocentrismo..

PALABRAS CLAVE: PRAGMATISMO; AUTORIDAD; COMPRENSIÓN; EPISTEMOCENTRISMO; ESTÉTICA; EXPERIENCIA.

Les avantages du pragmatisme environnemental

Dans cet article, je me propose de rendre compte de l'émergence d'un pragmatisme environnemental, en réponse aux carences méthodologiques et à l'inefficacité politique de l'éthique environnementale qui s'est érigée sur les deux dogmes du non-anthropocentrisme et de la valeur intrinsèque de la nature. À la faveur d'un changement de paradigme méthodologique, le pragmatisme environnemental prend la forme d'une « philosophie publique », en prise avec les croyances et les valeurs du public concerné par les problèmes écologiques, adoptant un pluralisme métathéorique qui fait prévaloir l'obtention d'un consensus pratique au sein de la communauté environnementale. Après avoir esquissé les principaux enjeux de ce courant philosophique, je présente une position emblématique de celui-ci, celle de Bryan Norton, centrée sur les notions d'« anthropocentrisme faible », de « gestion adaptative » et de « viabilité ». Pour finir, je formule plusieurs objections visant à mettre à l'épreuve la posture « avantageuse » du pragmatisme environnemental et conclus sur certains défis théoriques qui se présentent à lui.

MOTS-CLEFS: PRAGMATISME; ÉCOLOGIE; ÉTHIQUE ENVIRONNEMENTALE;
ANTHROPOCENTRISME; VALEUR INTRINSÈQUE.

Olivier Tinland

The Benefits of Environmental Pragmatism

In this article, I highlight the emergence of an environmental pragmatism. It may fill the methodological deficiencies and political inefficiency of environmental ethics. That ethics was built on the two dogmas of non-anthropocentrism and the intrinsic value of nature. A methodological paradigm shift allows environmental pragmatism to take the form of a “public philosophy”, in connection with the beliefs and values of the public concerned with ecological problems. Such a metatheoretical pluralism that gives precedence to achieving a practical consensus within the environmental community. After outlining the main issues of this philosophical current, I present an emblematic position of this current, Bryan Norton’s one, centered on the notions of “weak anthropocentrism”, “adaptive management” and “sustainability”. Finally, I formulate several objections in order to test the “benefits” of environmental pragmatism. I conclude with some theoretical challenges that environmental pragmatism meets.

KEYWORDS: PRAGMATISM;
ECOLOGY; ENVIRONMENTAL ETHICS;
ANTHROPOCENTRISM; INTRINSIC VALUE.

Olivier Tinland

Las ventajas del pragmatismo medioambiental

En este artículo, me propongo dar cuenta del surgimiento de un pragmatismo ambiental, en respuesta a las carencias metodológicas y la ineficacia política de la ética medioambiental, que se construyó sobre los dos dogmas del no antropocentrismo y del valor intrínseco de la naturaleza. Sobre la base de un cambio de paradigma metodológico, el pragmatismo medioambiental toma la forma de una “filosofía pública”, en contacto con las creencias y los valores del público afectado por los problemas ecológicos, adoptando un pluralismo meta-teórico que prevalece la obtención de un consenso práctico en el seno de la comunidad medioambiental. Tras esbozar las principales cuestiones de esta corriente filosófica, presento una posición emblemática de la misma, a saber, la de Bryan Norton, centrada en las nociones de “antropocentrismo débil”, “gestión adaptativa” y “viabilidad”. Por último, formulo varias objeciones que apuntan a poner a prueba la postura “ventajista” del pragmatismo medioambiental y concluyo con algunos desafíos teóricos a los que se enfrenta.

PALABRAS CLAVE: PRAGMATISMO;
ECOLOGÍA; ÉTICA MEDIOAMBIENTAL;
ANTHROPOCENTRISMO; VALOR INTRÍNSECO.

La valeur intrinsèque à l'épreuve de l'Anthropocène. Éthiques environnementales *versus* théorie deweyenne de la valuation

Malgré sa centralité, le concept de valeur intrinsèque appliqué aux entités naturelles, défini par opposition à leur valeur instrumentale et défendu par les éthiques environnementales, présente une ambiguïté qui nuit aux ambitions pratiques de ce courant. Par ailleurs, la question de la valuation est largement traitée par le pragmatisme de John Dewey, mais son application au contexte anthropocénique contemporain reste peu étudiée. Plutôt que d'opposer valeur intrinsèque et valeur instrumentale, nous utilisons une double distinction entre valeur intrinsèque et valeur extrinsèque d'une part, et entre valeur instrumentale et valeur finale de l'autre, pour clarifier et comparer la nature des valeurs convoquées par les éthiques environnementales et le pragmatisme deweyen. Nous montrons la puissance critique de la position pragmatiste, influencée par la théorie darwinienne, à l'égard de la possibilité de la valeur intrinsèque, et concluons à sa plus grande pertinence environnementale.

MOTS-CLEFS: APRAGMATISME; ANTHROPOCÈNE; ÉTHIQUES ENVIRONNEMENTALES; VALEUR INTRINSÈQUE; JOHN DEWEY; VALUATION.

Laurent Riou

Intrinsic Value Tested in the Anthropocene. Environmental Ethics versus Deweyan Theory of Valuation

Despite its centrality, the concept of intrinsic value applied to natural entities, defined in opposition to their instrumental value and defended by environmental ethics, presents an ambiguity that undermines the practical ambitions of this current. Moreover, the question of valuation is largely addressed by John Dewey's pragmatism, but its application to the contemporary anthropocene context remains little studied. Rather than opposing intrinsic and instrumental value, I use a double distinction between intrinsic and extrinsic value on the one hand, and between instrumental and final value on the other. This allows to clarify and compare the nature of the values invoked by environmental ethics and Deweyan pragmatism. I show the critical strength of the pragmatist position, influenced by Darwinian theory, with respect to the possibility of intrinsic value. I conclude that the pragmatist position has greater environmental relevance.

KEYWORDS: PRAGMATISM; ANTHROPOCENE; ENVIRONMENTAL ETHICS; INTRINSIC VALUE; JOHN DEWEY; VALUATION.

Laurent Riou

El valor intrínseco puesto a prueba en el Antropoceno. Éticas medioambientales versus la teoría de la valoración de Dewey

A pesar de su centralidad, el concepto de valor intrínseco aplicado a las entidades naturales, definido en oposición a su valor instrumental y defendido por las éticas medioambientales, presenta una ambigüedad que socava las ambiciones prácticas de esta corriente. Además, la cuestión de la valoración está ampliamente abordada por el pragmatismo de John Dewey, pero su aplicación al contexto antropocénico contemporáneo sigue estando poco estudiada. En lugar de oponer valor intrínseco y valor instrumental, utilizamos una doble distinción entre valor intrínseco y valor extrínseco, por un lado, y entre valor instrumental y valor final, por el otro, para clarificar y comparar la naturaleza de los valores invocados por las éticas medioambientales y el pragmatismo deweyano. Mostramos la potencia crítica de la posición pragmatista, influida por la teoría darwiniana, con respecto a la posibilidad del valor intrínseco, y concluimos que tiene mayor pertinencia desde el punto de vista medioambiental.

PALABRAS CLAVE: PRAGMATISMO; ANTHROPOCENO; ÉTICA MEDIOAMBIENTAL; VALOR INTRÍNSECO; JOHN DEWEY; VALORACIÓN.

La théorie des émotions de John Dewey. Un atout en vue du dépassement de l'analyse économique standard

Le pragmatisme de John Dewey, et en particulier l'analyse de l'importance des règles et des habitudes dans les comportements individuels, est généralement connu de nombreux économistes en raison de l'influence que ce dernier a eu sur les auteurs institutionnalistes. Dewey a également contribué, tout au long de sa carrière, à l'élaboration d'une théorie des émotions riche et complexe. Dans cet article, nous montrons comment la philosophie de John Dewey est susceptible de contribuer à l'introduction d'un processus – l'émotion – dans une discipline qui postule d'emblée une très grande rationalité des comportements. L'approche transactionnelle de Dewey identifie les limites d'une économie comportementale des émotions dont les fondements reposent jusqu'à aujourd'hui, et en très grande partie, sur la psychologie des émotions. En ce sens, la théorie de l'émotion de Dewey constitue un atout en vue du dépassement de l'analyse économique standard. En dépassant l'approche fonctionnaliste de l'émotion et en la situant à l'interface (dans un processus de transaction) entre l'individu et son environnement, Dewey lui confère un rôle majeur dans la démarche intellectuelle qui conduit au choix. Loin d'être un « biais » – une altération de la raison comme le présuppose l'analyse économique standard – l'émotion chez l'auteur pragmatiste participe activement de ce qu'il appelle l'enquête.

MOTS-CLEFS: PRAGMATISME; THÉORIE DES ÉMOTIONS; DÉCISION; ÉCONOMIE DU COMPORTEMENT; ENQUÊTES.

Emmanuel Petit

John Dewey's Theory of Emotions. An Asset for Going Beyond Standard Economic Analysis

John Dewey's pragmatism, and in particular his analysis of the importance of rules and habits in individual behavior, is generally known to many economists because of the influence he had on institutionalist writers. Dewey also contributed, throughout his career, to the development of a rich and complex theory of emotions. In this article, I show how John Dewey's philosophy is likely to contribute to the introduction of a process – emotion – in a discipline that postulates from the outset a very high degree of rationality in behavior. Dewey's transactional approach identifies the limits of a behavioral economy of emotions whose foundations rest until today, and to a great extent, on the psychology of emotions. In this sense, Dewey's theory of emotion constitutes an asset in order to go beyond the standard economic analysis. By going beyond the functionalist approach to emotion and by situating it at the interface between the individual and his environment, in a transaction process, Dewey thus gives emotion a major role in the intellectual process that leads to choice. Far from being a “bias” – an alteration of the reason as the standard economic analysis presupposes – emotion for the pragmatist author participates actively in what he calls the inquiry.

KEYWORDS: PRAGMATISM; THEORY OF EMOTIONS; DECISION; BEHAVIORAL ECONOMICS; INQUIRIES.

Emmanuel Petit

La teoría de las emociones de John Dewey: un recurso para superar el análisis económico estándar

El pragmatismo de John Dewey, y en particular el análisis de la importancia de las reglas y hábitos en los comportamientos individuales, es generalmente conocido por muchos economistas debido a la influencia que tuvo sobre los ¿autores? institucionalistas. Dewey también contribuyó, a lo largo de su carrera, a la elaboración de una rica y compleja teoría de las emociones. En este artículo mostramos cómo la filosofía de John Dewey es susceptible de contribuir a la introducción de un proceso – la emoción – en una disciplina que postula desde un principio un alto grado de racionalidad de los comportamientos. El enfoque transaccional de Dewey identifica los límites de una economía conductual de las emociones, cuyos fundamentos reposan hasta hoy, y en gran parte, sobre la psicología de las emociones. En este sentido, la teoría de la emoción de Dewey constituye una ¿baza? para ir más allá del análisis económico estándar. Superando el enfoque funcionalista de la emoción y situándola en la interfaz (en un proceso de transacción) entre el individuo y su entorno, Dewey le otorga un rol fundamental en el proceso intelectual que conduce a la elección. Lejos de ser un “sesgo” – una alteración de la razón, como presupone el análisis económico estándar –, para el autor pragmatista, la emoción participa activamente en lo que él denomina indagación.

PALABRAS CLAVE: PRAGMATISMO; TEORÍA DE LAS EMOCIONES; DECISIÓN; ECONOMÍA CONDUCTUAL; INDAGACIONES.

Les avantages du pragmatisme juridique

Partant des débats concernant l'hégémonie d'un pragmatisme devenu banal dans la pratique et la théorie juridiques américaines, cet article entend réaffirmer, tout en le présentant, ce que l'on peut considérer comme l'avantage du pragmatisme juridique, à savoir sa pensée de l'immanence du droit à la société. Cette caractéristique, qui distingue le juspragmatisme aussi bien du juspositivisme que du jusnaturalisme, se trouve ici reconstruite dans les écrits des premiers juristes pragmatistes, avant d'être prolongée dans ce qui paraît constituer un avantage supplémentaire de cette théorie du droit, à savoir sa conception originale, car sociale, de la démocratie au sens juridique. Critique de l'autonomie du droit à l'égard de la société aussi bien que de la déduction purement morale du juridique, le pragmatisme juridique gagnerait enfin à être mobilisé en contexte français, afin d'éclairer certaines pratiques jurisprudentielles dans le domaine du droit social.

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; PHILOSOPHIE DU DROIT ; JOHN DEWEY ; ROSCOE POUND ; EXPÉRIMENTALISME DÉMOCRATIQUE ; DROIT SOCIAL.

Simon Fouquet

The advantages of legal pragmatism

Starting from the debates concerning the hegemony of a pragmatism that has become commonplace in American legal practice and theory, this article intends to reaffirm, while presenting it, what can be considered as the advantage of legal pragmatism, namely its thinking of the immanence of law to society. This characteristic, which distinguishes juspragmatism from both juspositivism and jusnaturalism, is reconstructed here in the writings of the first pragmatist jurists, before being extended in what seems to constitute an additional advantage of this theory of law, namely its original, because social, conception of democracy in the legal sense. As a critique of the autonomy of law with respect to society as well as of the purely moral deduction of the juridical, legal pragmatism would finally benefit from being mobilized in the French context, in order to shed light on certain jurisprudential practices in the field of social law.

KEYWORDS: PRAGMATISM; PHILOSOPHY OF LAW; JOHN DEWEY; ROSCOE POUND; DEMOCRATIC EXPERIMENTALISM; SOCIAL LAW.

Simon Fouquet

Las ventajas del pragmatismo jurídico

Partiendo de los debates relativos a la hegemonía de un pragmatismo que se ha generalizado en la práctica y en la teoría jurídicas americanas ¿plural?, este artículo pretende reaffirmar, mientras se presenta, aquello que se puede considerar como la ventaja del pragmatismo jurídico, a saber, su pensamiento de la inmanencia del derecho a la sociedad. Esta característica, que distingue al juspragmatismo tanto del juspositivismo como del jusnaturalismo, se encuentra aquí reconstruida en los escritos de los primeros juristas pragmatistas, antes de ampliarse en lo que parece constituir una ventaja adicional de esta teoría del derecho, a saber, su concepción original, por ende, social, de la democracia en sentido jurídico. En tanto que crítica de la autonomía del derecho con respecto a la sociedad, así como de la deducción puramente moral de lo jurídico, el pragmatismo jurídico podría al fin ser movilizado en contexto francés con el objetivo de aclarar ciertas prácticas jurisprudenciales en el ámbito del derecho social.

PALABRAS CLAVE: PRAGMATISMO; FILOSOFÍA DEL DERECHO; JOHN DEWEY; ROSCOE POUND; EXPERIMENTALISMO DEMOCRÁTICO; DERECHO SOCIAL.

SYMPOSIUM / SYMPOSIUM / SIMPOSIO

Bruno Latour, Pragmatisme et politique

Le rapport de Bruno Latour au pragmatisme ne va pas de soi. Ses références directes à ce courant de pensée, lui-même si varié, sont souvent allusives. Mais en ce qui concerne sa volonté de faire penser et de faire agir, il a toujours combattu en adoptant ce que James appelait « l'attitude pragmatiste », et le pragmatisme a profondément inspiré ses thèses. Ce symposium spécial de *Pragmata*, « Bruno Latour, pragmatisme et politique », tout en rendant hommage à un chercheur infatigable, ne s'est donné aucune limite pour traiter la question. Qu'il s'agisse d'examiner et de critiquer sa conception du pragmatisme, sa façon d'en reprendre de façon sélective ou orientée les auteurs, ses recours à de tout autres thèses, ou encore l'importance politique de son œuvre – un thème qui s'est révélé décisif au fur et à mesure que ce symposium prenait corps –, chaque contributeur a été invité à s'appuyer sur ses propres positions pour les confronter à celles de Latour.

Dans l'introduction à ce symposium qu'il a organisé, Antoine Hennion, un compagnon de route de Latour au CSI, s'appuie sur leur longue relation amicale pour proposer une « version » du trajet de Latour qui, au-delà du découpage souvent présenté de son trajet en une suite d'étapes distinctes (les voyages en Côte d'Ivoire et en Californie ; la période *Sciences Techniques Sociétés*, au CSI ; l'ouverture à la politique et à la pluralité des modes d'existence, à Sciences Po ; le combat final sur le climat), insiste au contraire sur la permanence quasi obsessionnelle de ses questionnements, ce que le titre-slogan de Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, a fort bien exprimé.

Louis Quéré ouvre le débat, en analysant le rôle central que Latour a toujours donné aux inscriptions, puis aux

régimes d'énonciation. Il propose un diagnostic critique de la lecture herméneutique et sémiotique trop exclusive faite par Latour de William James et de John Dewey, auteurs dont il montre qu'ils sont plutôt « naturalistes et génétiques-fonctionnels ».

Deux sociologues avec qui Latour a souvent discuté et qui, eux, défendent la sociologie – une discipline que Latour a beaucoup critiquée –, ont remanié l'intervention qu'ils avaient faite lors d'un hommage rendu à Latour le 1er décembre 2022 au LIER, un centre de l'EHESS qui a revendiqué son appartenance à la sociologie pragmatique. Dominique Linhardt et Cyril Lemieux font écho à des échanges particulièrement vifs qu'ils ont eus avec Latour, et rebondissent sur l'occasion, notamment pour défendre une version plus généreuse de leur discipline que celle qu'en donne Latour, discuter du rapport de celle-ci à la philosophie, et défendre le nécessaire ancrage à gauche d'une critique politique.

Deux philosophes répondent ensuite à l'invitation faite par Latour à poursuivre l'*Enquête sur les modes d'existence*, tout en mobilisant les thèses décisives de Whitehead sur la bifurcation de la Nature. À partir des « modes » [REP] et [REF] (reproduction et référence), Didier Debaise, pour faire écho à la nécessité de repenser la terre et son habitabilité, et de renoncer à une pensée qui « amincit les expériences », retravaille le concept de matière et montre que, loin d'être « matérialiste », il incarne le comble de l'abstraction occidentale. Isabelle Stengers a suivi Latour en train de restituer les « chemins d'instauration » de ce à quoi les modernes tiennent mais, lui reprochant de ne pas nommer le capitalisme par son nom, elle nous invite à passer des « modernes » aux « contemporains » – c'est-à-dire nous tous, qui devons réhabiter la terre –, et à substituer au concept de reproduction celui d'engendrement, esquissé dans les derniers textes de Latour.

Brice Laurent et Noortje Marres complètent ce symposium en concluant sur la tension politique qui, toujours présente dans les écrits de Latour, s'affirme comme telle de façon de plus en plus explicite au fil des années. Laurent, après être revenu sur le double enjeu des théories politiques chez Latour, la guerre et la représentation, montre que le problème du climat, avec ses effets tant locaux que lointains et inaccessibles, oblige à mêler science et politique autour de « conflits constitutionnels », à la fois normatifs et ontologiques. Marres propose une relecture critique originale du rapport ambigu de Latour à la politique, pour montrer les limites de son recours à Dewey pour penser la situation présente, et conclut en formulant, sur les choix politiques à faire au présent, une version à la fois féministe et plus catastrophiste que la proposition mélioriste tendue par Latour aux « terrestres ».

Enfin, un important « dossier » final conçu par Daniel Cefaï conclut ce symposium spécial sur Bruno Latour, toujours autour de son rapport à la politique. Il comprend la traduction par Cefaï de la longue introduction sur la *Dingpolitik* où Latour présentait son exposition « Making Things Public », coorganisée avec Peter Weibel au ZKM à Karlsruhe en 2015, puis un commentaire critique lui aussi très substantiel de ce texte. Cefaï y décortique notamment avec minutie la façon dont Latour s'est approprié Dewey et Lippmann, en les jouant l'un contre l'autre sans trancher entre eux, de la même façon qu'il le fera entre Dewey et Schmitt.

MOTS-CLEFS : PRAGMATISME ; BRUNO LATOUR ; STS ; MODERNES ; MODES D'EXISTENCE ; POLITIQUE.

Symposium Bruno Latour, Pragmatism and Politics

Bruno Latour's relationship to pragmatism is not self-evident. His direct references to this current of thought, itself so varied, are often allusive. But with respect to his will to make people think and act, he has always fought by adopting what James called "the pragmatist attitude", and pragmatism has deeply inspired his theses. This special *Pragmata* symposium, "Bruno Latour, Pragmatism and Politics", while paying tribute to a tireless researcher, has given itself no limits in dealing with the issue. Whether it is to examine and criticize his conception of pragmatism, his selective or oriented use of its authors, his recourse to other theses, or the political importance of his work – a theme that proved decisive as this symposium took shape – each contributor was invited to draw on his own positions to confront them with those of Latour.

In his introduction to this symposium, Antoine Hennion, a travelling companion of Latour at the CSI, draws on their long-standing friendly relationship to propose an alternative "version" of Latour's career path, often presented as being divided into a series of distinct stages: the trips to Ivory Coast and California; the STS (Sciences, Technology, Society) period, at the CSI; the opening to politics and to the plurality of modes of existence, at Sciences Po; the final fight on climate. Hennion insists on the contrary on the almost obsessive permanence of Latour's questionings, which his slogan-title, *We Have Never Been Modern*, expressed so well.

Louis Quéré opens the debate by analyzing the central role that Latour has always given to inscriptions, and then to regimes of enunciation. He offers a critical diagnosis of Latour's overly exclusive hermeneutic and semiotic reading of William James

Simposio Bruno Latour, pragmatismo y política

La relación de Bruno Latour con el pragmatismo no es evidente. Sus referencias directas a esta corriente de pensamiento, a su vez tan variada, son a menudo alusivas. Pero en lo que refiere a su voluntad de hacer pensar y actuar, siempre luchó adoptando lo que James llamaba la "actitud pragmatista", y el pragmatismo inspiró profundamente sus tesis. Este simposio especial de *Pragmata*, "Bruno Latour, pragmatismo y política", al tiempo que rinde homenaje a un investigador incansable, no se ha puesto ningún límite a la hora de abordar el tema. Ya se trate de examinar y criticar su concepción del pragmatismo, su forma de retomar los autores de manera selectiva u orientada, su recurso a otras tesis, o incluso, la importancia política de su obra – tema que resultó decisivo a medida que este simposio tomaba forma – cada colaborador ha sido invitado a apoyarse en sus propias posiciones para confrontarlas con las de Latour.

En la introducción a este simposio Antoine Hennion, compañero de ruta de Latour en el CSI y quien organiza este encuentro, se apoya en su larga relación de amistad para proponer una "versión" del trayecto de Latour que, más allá de la división de este, a menudo presentado en una serie de etapas distintas (los viajes a Costa de Marfil y California; el periodo de STS (Ciencias Técnicas y Sociedades), en el CSI; la apertura a la política y a la pluralidad de modos de existencia, en Sciences Po; el combate final sobre el clima), insiste por el contrario en la permanencia casi obsesiva de sus cuestionamientos, que el eslogan-título de Latour, *Nunca fuimos modernos*, expresó muy bien.

Louis Quéré abre el debate analizando el rol central que Latour siempre ha otorgado

and John Dewey, authors Quéré shows to be rather “naturalist and genetic-functional”. Two sociologists with whom Latour has often argued and who themselves defend sociology – a discipline that Latour has been very critical of – have reworked the speech they gave at a tribute to Latour on December 1, 2022 at LIER, a center at EHESS that has claimed to belong to pragmatic sociology. Dominique Linhardt and Cyril Lemieux echo some particularly lively exchanges they had with Latour, and take the opportunity to defend a more generous version of their discipline than the one Latour gives. They also discuss its relationship to philosophy, and finally defend the necessary left-wing anchorage of a political critique. Two philosophers then respond to Latour’s invitation to pursue the *Inquiry into Modes of Existence*, while mobilizing Whitehead’s decisive theses on the bifurcation of Nature. Starting from the “modes” [REP] and [REF] (reproduction and reference), Didier Debaise, in order to echo the need to rethink the earth and its habitability, and to renounce a way of thinking that “thins out experiences”, reworks the concept of matter and shows that, far from being “materialist”, it embodies the height of Western abstraction. Isabelle Stengers has followed Latour in restoring the “paths of establishment” of what the moderns hold dear but, reproaching him for not naming capitalism by its name, she invites us to pass from the “moderns” to the “contemporaries” – that is to say, to all of us who must re-inhabit the earth –, and to substitute for the concept of reproduction the concept of engendering, outlined in Latour’s last texts. Brice Laurent and Noortje Marres complete this symposium by concluding on the political tension which, always present in Latour’s writings, asserts itself more and more explicitly over the years. Laurent,

a las inscripciones y, posteriormente, a los regímenes de enunciación. Ofrece un diagnóstico crítico de la lectura hermenéutica y semiótica demasiado exclusiva que Latour hace de William James y John Dewey, autores a los que muestra más bien como “naturalistas y genético-funcionales”.

Dos sociólogos con los que Latour ha discutido a menudo y quienes defienden la sociología – una disciplina con la que Latour ha sido muy crítico – han reelaborado el discurso que pronunciaron en un homenaje a Latour el 1 de diciembre de 2022 en el LIER, un centro de la EHESS que ha reivindicado su pertenencia a la sociología pragmática. Dominique Linhardt y Cyril Lemieux hacen eco de intercambios particularmente vigorosos que tuvieron con Latour, y aprovechan la ocasión para defender principalmente una versión más generosa de su disciplina que la que da Latour, para discutir su relación de esta con la filosofía, y para defender el necesario anclaje de izquierda de una crítica política.

Posteriormente, dos filósofos responden a la invitación de Latour de continuar la *Investigación sobre los modos de existencia*, movilizándolo al mismo tiempo las tesis decisivas de Whitehead sobre la bifurcación de la Naturaleza. A partir de los “modos” [REP] y [REF] (reproducción y referencia), Didier Debaise, para hacer eco de la necesidad de repensar la tierra y su habitabilidad, y de renunciar a un pensamiento que “adelgaza las experiencias”, reelabora el concepto de materia y muestra que, lejos de ser “materialista”, encarna la cumbre de la abstracción occidental. Isabelle Stengers ha seguido a Latour en el restablecimiento de los “caminos de instauración” de lo que los modernos aprecian, pero, reprochándole que no llame al capitalismo o su nombre, nos invita a pasar de los “modernos” a los

after returning to the double stake of Latour's political theories, war and representation, shows that the problem of climate, with its local as well as distant and inaccessible effects, obliges to mix science and politics around "constitutional conflicts", both normative and ontological. Marres proposes an original critical rereading of Latour's ambiguous relationship to politics, to show the limits of his recourse to Dewey to think the present situation, and concludes by formulating, on the political choices to be made in the present, a version that is both feminist and more catastrophist than the meliorist proposal put forward by Latour to the "Terrestrials".

Finally, an important final "dossier" conceived by Daniel Cefaï concludes this special symposium on Bruno Latour, again around his relationship to politics. It includes Cefaï's translation of the long introduction on *Dingpolitik* in which Latour presented his exhibition "Making Things Public", co-organized with Peter Weibel at the ZKM in Karlsruhe in 2015, and then a critical commentary on this text, which is also very substantial. In it, Cefaï meticulously dissects the way in which Latour appropriated the notion of public proposed by Dewey and Lippmann, playing them off against each other without deciding between them, in the same way that he has done between Dewey and Schmitt.

KEYWORDS: PRAGMATISM; BRUNO LATOUR; STS; MODERNS; MODES OF EXISTENCE; POLITICS.

"contemporáneos" – es decir, todos nosotros, que debemos rehabilitar la tierra –, y a sustituir el concepto de reproducción por el de engendramiento, esbozado en los últimos textos de Latour.

Brice Laurent y Noortje Marres completan este simposio concluyendo sobre la tensión política que, siempre presente en los escritos de Latour, se afirma como tal de manera cada vez más explícita a lo largo de los años. Laurent, tras retomar la doble cuestión de las teorías políticas de Latour, la guerra y la representación, muestra que el problema del clima, con sus efectos tanto locales como lejanos e inaccesibles, obliga a mezclar ciencia y política en torno a los "conflictos constitucionales", tanto normativos como ontológicos. Marres propone una original relectura crítica de la ambigua relación de Latour con la política, para mostrar los límites de su recurso a Dewey para pensar la situación actual, y concluye formulando, sobre las decisiones políticas a tomar en el presente, una versión a la vez feminista y más catastrofista que la propuesta meliorista ofrecida por Latour a los "terricolas".

Por último, un importante "dossier" final concebido por Daniel Cefaï concluye este simposio especial sobre Bruno Latour, de nuevo en torno a su relación con la política. Incluye la traducción de Cefaï de la larga introducción sobre *Dingpolitik* donde Latour presentó su exposición "Making Things Public", coorganizada con Peter Weibel en el ZKM de Karlsruhe en 2015, seguido de un comentario crítico sobre este texto también muy sustancial. En él, Cefaï examina meticulosamente el modo en que Latour se apropió de la noción de público de Dewey y Lippmann, enfrentándolos sin tomar una decisión entre ellos, del mismo modo que lo hará entre Dewey y Schmitt.

PALABRAS CLAVE: PRAGMATISMO; BRUNO LATOUR; STS; MODERNOS; MODOS DE EXISTENCIA; POLÍTICA.

VARIA

Chloé Mondémé

Pragmatisme et cognition animale

Quels sont les avantages du pragmatisme pour l'appréhension de la cognition animale ? Dans cet article, nous soutenons qu'une perspective inspirée du pragmatisme – d'une manière que nous précisons et qui tient essentiellement en l'adoption d'une conception non-internaliste de l'esprit, attentive aux pratiques – rend possible un regard original sur les formes de cognition animale, pour au moins deux raisons. D'une part, elle permet d'identifier certaines limites des approches contemporaines en sciences du comportement et de la cognition, d'ordinaire privilégiées pour investiguer les compétences cognitives des animaux. D'autre part, en s'attachant aux liens entre pragmatisme et ethnométhodologie, elle permet d'envisager une version alternative, qui conçoit les formes de raisonnement animal en termes de raisonnement pratique. L'article développe ce point empiriquement, et l'illustre en examinant de courtes séquences d'interactions interspécifiques, qui mettent en présence des humains avec des chiens, des singes ou encore des chevaux.

MOTS-CLEFS: PRAGMATISME ; ANIMAL ; COMPORTEMENT ; RAISONNEMENT PRATIQUE ; COGNITION.

Chloé Mondémé

Pragmatism and Animal Cognition

What are the advantages of pragmatism for the understanding of animal cognition? In this article, I argue that a perspective inspired by pragmatism – in a way that essentially consists in the adoption of a non-internalistic conception of mind, attentive to practices – makes possible an original look at animal cognition, for at least two reasons. On the one hand, it makes it possible to identify certain limits of contemporary approaches in behavioral and cognitive sciences, which are usually favored for investigating the cognitive skills of animals. On the other hand, by focusing on the links between pragmatism and ethnomethodology, it allows to consider an alternative version, which conceives of forms of animal reasoning in terms of practical reasoning. The article develops this point empirically, and illustrates it by examining short sequences of interspecific interactions, which bring together humans with dogs, monkeys or horses.

KEYWORDS: PRAGMATISM; ANIMAL; BEHAVIOR; PRACTICAL REASONING; COGNITION.

Chloé Mondémé

Pragmatismo y cognición animal

¿Cuáles son las ventajas del pragmatismo para la comprensión de la cognición animal? En este artículo, sostenemos que una perspectiva inspirada en el pragmatismo – de un modo que precisaremos y que consiste esencialmente en la adopción de una concepción no internalista de la mente, atenta a las prácticas – hace posible una mirada original sobre las formas de cognición animal, al menos por dos razones. Por un lado, permite identificar ciertos límites de los enfoques contemporáneos de las ciencias del comportamiento y cognitivas, normalmente privilegiados para investigar las competencias cognitivas de los animales. Por otro lado, prestando especial atención a los lazos entre pragmatismo y etnometodología, permite considerar una versión alternativa que concibe las formas de razonamiento animal en términos de razonamiento práctico. El artículo desarrolla empíricamente este punto y lo ilustra examinando breves secuencias de interacciones interespecíficas que reúne a humanos con perros, simios, o incluso, caballos.

PALABRAS CLAVE: PRAGMATISMO; ANIMAL; COMPORTAMIENTO; RAZONAMIENTO PRÁCTICO; COGNICIÓN.

Emmanuel Renault

Événement, processus historique et politique chez John Dewey

Cet article se donne pour objectif de préciser la nature du rapport qui est établi entre événement et processus chez Dewey et d'en examiner les implications politiques. Dans une première section, trois concepts de l'événement sont distingués qui permettent, chacun, d'approcher les questions politiques de manières distinctes. L'une des spécificités de la philosophie deweyenne est de leur reconnaître à chacun leur domaine de pertinence plutôt que d'opter pour l'un au détriment des autres. La deuxième partie analyse leur conjonction du point de vue de la métaphysique processuelle deweyenne, et la troisième du point de vue de sa philosophie sociale processuelle.

MOTS-CLEFS: PRAGMATISME; JOHN DEWEY; PROCESSUS; ÉVÉNEMENT; RÉFORME; RÉVOLUTION.

Emmanuel Renault

Event, Historical Process and Politics in John Dewey

This article aims to clarify the nature of the relationship between event and process in Dewey and to examine its political implications. In the first section, three concepts of the event are distinguished, each of which allows us to approach political questions in distinct ways. One of the specificities of Dewey's philosophy is to recognize that each of them has its own domain of relevance rather than opting for one at the expense of the others. The second part analyzes their conjunction from the point of view of Dewey's processual metaphysics, and the third from the point of view of his processual social philosophy.

KEYWORDS: PRAGMATISM; JOHN DEWEY; PROCESS; EVENT; REFORM; REVOLUTION.

Emmanuel Renault

Acontecimiento, proceso histórico y política en John Dewey

Este artículo pretende aclarar la naturaleza de la relación establecida entre evento y proceso en Dewey, y examinar sus implicaciones políticas. En la primera sección, se distinguen tres conceptos del evento, cada uno de los cuales permite abordar las cuestiones políticas de maneras distintas. Una de las especificidades de la filosofía de Dewey consiste en reconocerle a cada uno de ellos su propio ámbito de interés, en lugar de optar por uno en detrimento de los otros. La segunda parte analiza su conjunción desde el punto de vista de la metafísica procesual de Dewey, y la tercera desde el punto de vista de su filosofía social procesual.

PALABRAS CLAVE: PRAGMATISMO; JOHN DEWEY; PROCESO; EVENTO; REFORMA; REVOLUCIÓN.

LISTE DES AUTEURS

JULIE ARNAUD est ancienne élève de l'École Normale Supérieure de Lyon, actuellement professeure agrégée de philosophie dans l'enseignement secondaire et doctorante en philosophie contemporaine à l'Université Jean Moulin – Lyon 3, sous la co-direction de Stéphane Madelrieux (Université Jean Moulin – Lyon 3) et de Claude Gautier (ENS, Lyon). Elle est rattachée à l'Institut de Recherches Philosophiques de Lyon (IRPhL). Travaillant sur la philosophie sociale et politique pragmatiste, initialement chez William James puis chez John Dewey, elle s'intéresse à la manière dont ces auteurs réfléchissent à la question de l'articulation entre l'individu et le social. Dans ce cadre, ses derniers travaux portent plus spécifiquement sur la conception deweyenne de la démocratie et la fonction sociale qu'il semble attribuer à l'imagination dans celle-ci.

LOUIS QUÉRÉ est directeur de recherche honoraire au CNRS, CEMS-EHESS. Ses recherches portent principalement sur la sociologie de l'action, la question régionale et l'épistémologie des sciences sociales. Son approche, dans le sillage notamment des pensées d'Habermas et de Gadamer, s'appuie sur l'herméneutique, le pragmatisme et l'ethnométhodologie. Outre le dossier conçu avec Cédric Terzi, *Pour une sociologie pragmatiste de l'expérience publique*, paru in *SociologieS* (2015), il a récemment publié aux Presses universitaires de France *La Fabrique des émotions* (2021) et *Il n'y a pas de cerveau des émotions* (2023), tandis que *Pragmatisme et sociologie* paraîtra bientôt dans « La Bibliothèque de Pragmata ». Louis Quéré travaille actuellement sur un nouvel ouvrage, *Les Variétés de la confiance*.

OLIVIER TINLAND est maître de conférences en philosophie contemporaine à l'université Paul Valéry - Montpellier III, membre de l'équipe interdisciplinaire C.R.I.S.E.S. et directeur de la Maison des Sciences de l'Homme de l'Occitanie de l'Est (MSH SUD). Travaillant sur l'idéalisme allemand et ses réceptions contemporaines dans les contextes

anglophone, germanophone et francophone, il s'intéresse notamment aux interprétations pragmatistes de la philosophie de Hegel, de Peirce à Brandom. Ses études sur le pragmatisme portent plus particulièrement sur les enjeux spécifiques du néopragmatisme, le problème du relativisme, la philosophie des sciences sociales et la philosophie de l'environnement. Il a notamment publié *Le Grand principe de l'expérience. Hegel et la philosophie anglaise moderne* (Vrin, 2023) et *L'Idéalisme hégélien* (CNRS Éditions, 2013), dirigé le volume *Nietzsche et le relativisme* (Ousia, 2019), édité les numéros « Hegel pragmatiste ? » (*Philosophie*, n°99, 2008) et « Concepts essentiels contestés » (*Philosophie*, n°122, 2014), et il a traduit le livre de Robert B. Pippin, *Philosophie politique du western. Les ambiguïtés du mythe américain* (Cerf, 2021).

LAURENT RIOU est docteur en biologie, chercheur à l'INSERM, membre de l'Institut de Philosophie de Grenoble (IPhIG) et chargé de cours en biologie et en philosophie à l'Université Grenoble-Alpes. Après avoir envisagé la question de la valeur des entités naturelles depuis les perspectives des éthiques environnementales et du pragmatisme, son travail philosophique est maintenant consacré à la justification pragmatiste et aux formes que pourraient prendre les résultats d'une enquête métaphysique motivée par la situation anthropocénique.

EMMANUEL PETIT est professeur de sciences économiques à l'université de Bordeaux et membre de Bordeaux Sciences Économiques (BES, UMR CNRS 6060). Initialement formé dans la tradition de l'économie mathématique et de la rationalité, il travaille depuis une vingtaine d'années sur la question du rôle des émotions dans l'analyse économique. À partir d'une lecture interdisciplinaire de l'affect et d'une conception large de l'émotion inspirée de celle développée par John Dewey (l'émotion est ce qui nous relie à notre environnement et à autrui), il s'interroge sur la place de l'émotion dans l'histoire, dans l'économie de marché, dans la science et dans la littérature (en particulier chez Charles Dickens). Il a notamment publié *Économie des*

émotions (La Découverte, 2015), *L'Émotion est ce qui nous relie. Essai sur la société des émotions* (L'Harmattan, 2021) et *Science et émotion. Le rôle de l'émotion dans la pratique de la recherche* (Quæ, 2022).

SIMON FOUQUET est doctorant au Centre de Recherches en Histoire des Idées (CRHI, Université Côte d'Azur) et ATER à l'Université Paris1 Panthéon-Sorbonne. Depuis 2019, il prépare, sous la direction conjointe de MM. Pierre-Yves Quiviger et Roberto Frega, une thèse portant sur l'histoire et la théorie du droit du travail, envisagées dans la perspective de l'idée démocratique spécifique qu'elles portent – provisoirement intitulée « Démocratiser la société par le droit ? L'exemple du droit du travail ». C'est à ce point de jonction entre droit du travail, philosophie du droit et théorie de la démocratie que le pragmatisme juridique aussi bien que la théorie pragmatiste de la démocratie interviennent dans ses travaux de recherches.

ANTOINE HENNION, chercheur au Centre de Sociologie de l'Innovation (Mines Paris), a travaillé sur la sociologie de la culture et des médias. Suite à ses enquêtes sur la musique, un art fait de médiations (instruments, corps, partitions, scènes, médias, enregistrements...), il a développé une pragmatique des attachements, à partir du goût (musique, vin, le sport), puis en enquêtant sur les soins, le vieillissement et le handicap, et actuellement sur l'accueil des migrants. Au sein de divers collectifs, Attachements, Le PEROU (sur les migrants) et Origens-MediaLab (néo-écologies), il explore de nouvelles formes d'enquêtes pragmatistes en sciences sociales. Publications récentes : *Du pragmatisme au méliorisme radical* (avec A. Monnin, *SociologieS*, 2020) ; *Rethinking Music Through Science and Technology Studies* (avec C. Levau, Routledge, 2021) ; « Habiter à plusieurs peuples sur le même sol » (in *Jardins en sociétés*, P. Moquay éd., Hermann, 2023).

DOMINIQUE LINHARDT est chargé de recherche au CNRS, membre du LIER (le Laboratoire d'études sur les réflexivités – Fond Yan Thomas, EHESS/CNRS). Il travaille sur la sociologie de l'État, et interroge ce que peut exactement recouvrir une approche sociologique de l'ordre

politique. Il déploie actuellement cette perspective à propos des façons dont les violences politiques contribuent à la fois à défaire et à refonder, à des échelles nationales et internationales, les cadres institutionnels et normatifs dans lesquels opèrent les rapports politiques. Il a publié « Les égarements de l'histoire. À propos de la violence des modernes », in Cédric Moreau de Bellaing et Danny Trom (dir.), *Sociologie politique de Norbert Elias* (Éditions de l'EHESS, « Raisons pratiques », 30, 2022). Avec Bruno Karsenti, il a publié *État et société politique. Approches sociologiques et philosophiques* (Éditions de l'EHESS, « Raisons pratiques », 27, 2018).

CYRIL LEMIEUX est sociologue, directeur d'études à l'EHESS et directeur du Laboratoire interdisciplinaire d'études sur les réflexivités (LIER-FYT). Ses travaux portent sur les transformations contemporaines du journalisme et de l'espace public ainsi que sur les mécanismes sociaux qui limitent le raisonnement sociologique dans les sociétés modernes et dans les sciences sociales. Parmi ses publications récentes : « Estudiar los procesos de politización desde una perspectiva socio-pragmática », in G. Nardacchione, ed, *El pragmatismo como método de formación de categorías* (SB Edotorial, 2022) ; « A proposito del lavoro concettuale della sociologia pragmatica », *Società Mutamento Politica* (vol. 12-23, 2021) ; « Les règles sont-elles des prescriptions ? Exercices conversionnistes », in F. Callegaro & J. Xie, dir., *Le Social à l'esprit. Dialogues avec Vincent Descombes* (Éditions de l'EHESS, 2020).

DIDIER DEBAISE est chercheur au Fonds National de la Recherche Scientifique (FNRS), et enseigne la philosophie contemporaine à l'Université Libre de Bruxelles. Il est directeur de collection aux Presses du réel et participe à des revues comme *Inflexions et Multitudes*. Ses recherches portent sur les formes actuelles de la philosophie spéculative, les théories de l'événement, et les relations entre le pragmatisme et la philosophie française. Outre ses travaux sur la pensée de Whitehead (*Un empirisme spéculatif*, Vrin, 2006 ; *Le Vocabulaire de Whitehead*, Ellipses, 2007 ; *L'Appât des possibles. Reprise de Whitehead*,

Presses du réel, 2015), il a publié notamment sur le pragmatisme (*Vie et expérimentation*, Vrin, 2007), la métaphysique contemporaine (*Philosophie des possessions*, Presses du réel, 2011), et les activations de la pensée spéculative (avec I. Stengers, *Gestes spéculatifs*, Presses du réel, 2015). Il est auteur d'articles sur les philosophies de Bergson, Tarde, Simondon, Deleuze et Whitehead.

ISABELLE STENGERS philosophe, a enseigné à l'Université Libre de Bruxelles. Ses premiers travaux, associés aux recherches d'Ilya Prigogine avec qui elle a écrit, en 1979, *La Nouvelle Alliance*, ont porté sur le rôle joué par la physique, tant du point de vue des visions du monde qu'elle a inspirées que de celui de modèle de scientificité qu'elle a représenté. Cette réflexion s'est élargie à la question des productions de savoirs et au rôle de l'autorité scientifique dans nos sociétés. Ce qui l'a menée à un engagement politique axé sur les pratiques de réappropriation (*reclaim*): *La Sorcellerie capitaliste*, avec Philippe Pignarre (La Découverte, 2005); *Au temps des catastrophes* (La Découverte, 2009), *Une autre science est possible!* (Les Empêcheurs de penser en rond, 2013); et *Réactiver le sens commun* (Les Empêcheurs de penser en rond, 2020).

BRICE LAURENT est chercheur et directeur de la Direction Sciences Sociales, Économie et Société de l'ANSES. Ses travaux de recherche analysent les relations entre science et démocratie, à partir d'enquêtes dans différents domaines comme les technologies émergentes, les formes expérimentales de l'action publique ou les controverses liées à l'extraction des ressources minérales. Il a récemment publié *Democratic Experiments. Problematizing Nanotechnology and Democracy in Europe and the United States* (MIT Press, 2017); *Labelling the Economy: Quality and Value in Contemporary Markets*, avec Alexandre Mallard (dir.) (Palgrave, 2020); *European Objects: The Troubled Dreams of Harmonization* (MIT Press, 2022); et *Quand la mine déborde. Enquêtes sur la fabrique des territoires miniers* (avec Juliette Cerceau, Presses des Mines, 2023).

NOORTJE MARRES est professeure de STS au Centre for Interdisciplinary Methodologies de l'Université de Warwick (Royaume-Uni). Ses travaux se situent à l'intersection de l'étude des publics, de l'innovation, de l'environnement et de la vie quotidienne. Elle étudie actuellement la manière dont les tests, hors des laboratoires – des tests de véhicules autonomes (*self-driving*) sur la voie publique aux tests quotidiens de covid – font tenir ensemble société et innovation en des temps et lieux de troubles. Elle a publié *Material Participation* (Palgrave Macmillan, 2012) et *Digital Sociology* (Polity, 2017) et a récemment codirigé un numéro spécial sur la sociologie des épreuves (*tests*) avec David Stark (*British Journal of Sociology*, 2020). Noortje a rédigé sa thèse de doctorat en philosophie et sociologie des sciences et des techniques à l'Université d'Amsterdam et au Centre de sociologie de l'innovation (Mines, Paris), sur les conceptions pragmatistes des « *issue publics* » dans des sociétés technologiques.

DANIEL CEFAI est directeur d'études à l'EHESS et chercheur au Centre d'étude des mouvements sociaux (CEMS). Ses domaines de recherche portent sur l'histoire de la sociologie aux États-Unis et sur la sociologie des mobilisations collectives et des problèmes publics, dans une perspective pragmatiste. Il a édité une série de numéros de *Pragmata* sur la question politique : *Pragmatisme, politique et sciences sociales* (2019), *Éthique et politique selon John Dewey* (2020), *Figures du public : enquêter, expérimenter, éduquer* (2021), *Démocratie et pragmatisme : mobilisations, expérience et citoyenneté* (2022).

CHLOÉ MONDÉMÉ est chargée de recherche au CNRS, membre du laboratoire Triangle et chercheuse associée au Centre français de recherches en sciences sociales (Prague). Ses recherches se situent au croisement de la linguistique et de la théorie sociale, et portent sur les formes rudimentaires de l'interaction sociale, en particulier en contexte interspécifique (humain/animal) dans une perspective inspirée de l'ethnométhodologie et de l'analyse conversationnelle. Elle a développé des travaux éclairant les modes de participation animale à l'interaction sociale (*La socialité interspécifique*, Ed. Lambert

Lucas, 2019 ; « Quand les animaux participent à l'interaction sociale » coord., *Langage et Société*, 2022), desquels elle a tiré une réflexion épistémologique sur les fondements interactionnels des phénomènes sociaux (« Why study turn-taking in interspecies interaction », *Journal for the Theory of Social Behavior*, 2022) – et sur leur traitement par les sciences du comportement animal (« La boîte noire de l'intentionnalité animale », *Zilsel*, 2020 ; « Le mythe des origines de la cognition humaine », *Intellectica*, 2022, avec L. Camus).

EMMANUEL RENAULT est professeur au département de philosophie de l'Université Paris Nanterre et membre de l'Institut Universitaire de France. Ses recherches portent sur Hegel, Marx, la théorie critique et le pragmatisme. Il a récemment publié *Marx and Critical Theory* (Brill, 2018), *The Return of Work in Critical Theory* (New York, Columbia University Press, 2018) et *Le Travail et ses problèmes. Biologie, sociologie et politique chez John Dewey* (Vrin, 2022). Il a co-traduit *L'Influence de Darwin sur la philosophie et autres essais de John Dewey* (Gallimard, 2016).

PRA GMA TA N°6

Le pragmatisme a connu ces dernières décennies un véritable renouveau à l'échelle internationale. Au sein du monde francophone s'est constituée une communauté d'expérience et d'intérêt, rassemblée dans l'association Pragmata. Elle regroupe un réseau de philosophes, de sociologues, de pédagogues, de psychologues, de cinéastes, d'urbanistes, de travailleurs sociaux et de praticiens de différentes disciplines. La revue *Pragmata* offre un espace d'échanges et de discussions sur le pragmatisme en langue française, tout en contribuant à l'étude de sa genèse, la connaissance de sa diffusion, l'exploration de ses usages. C'est autant du point de vue d'une épistémologie et d'une politique, d'une esthétique et d'une éthique, d'une logique et d'une sociologie que la revue *Pragmata* entend procéder. Elle s'attache à rendre compte de cette histoire, depuis les premiers travaux de Charles S. Peirce, William James, John Dewey, Jane Addams, George H. Mead ou Mary P. Follett, au début du xx^e siècle. Elle restitue la pluralité des controverses, transplantations disciplinaires et circulations internationales auxquelles le pragmatisme a donné lieu. Une place est enfin réservée aux travaux en cours, expérimentations ou enquêtes empiriques qui trouvent leur source dans l'héritage du pragmatisme.