

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 (Ricœur, 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 mycorrhization, qui consiste dans l'association symbiotique de champignons mycorrhiziens 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 mycorrhiziens (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 « mycorrhizogène » 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 mycorrhiziens 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 Cefaï, 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.*).