

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-clef 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 » (During & 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 dissentiments 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-Debaugé, 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-Debaugé, 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-Debaugé, 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 vire 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 Suzek, 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 machiavélique, hobbesienne et lippmannienne (pour ne pas dire schmittienne) ? Ou plutôt jeffersonienne, (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 délogé : 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 Soin 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 Jérôme Truc, Paris, La Découverte.
- DEWEY John (1940/1977), « Presenting Thomas Jefferson », in *The Later Works, 1925-1953*, vol. 14, éd. Jo Ann Boydston, Carbondale & Edwardsville, Southern Illinois University Press, p. 201-223.
- DEWEY John (1941-1942/2012), *Unmodern Philosophy and Modern Philosophy*, éd. Phillip Deen, 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-Debaugue, Genève, IES/HETS.
- DEWEY John & James H. TUFTS (1908 et seconde édition, 1932), *Ethics*, New York, Henry Holt & Co (trad. Patrick Di Mascio, *Éthique*, 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 à 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), « Rêe, 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-Debaugue 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 *Quadriparti* (*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).