

L'occasion d'un penser collectif
Une lecture philosophique de l'*Enquête* de Bruno Latour

Jamil Alioui

Mémoire de maîtrise universitaire ès lettres en philosophie générale
et systématique sous la direction de Madame la Professeure Carole Maigné

Université de Lausanne
Printemps 2016

Ce qui se donne aujourd'hui à penser ne peut s'écrire selon la ligne et le livre, sauf à imiter l'opération qui consisterait à enseigner les mathématiques modernes à l'aide d'un boulier.

Derrida

La genèse de l'objet technique fait partie de son être. L'objet technique est ce qui n'est pas antérieur à son devenir, mais présent à chaque étape de ce devenir; l'objet technique un est unité de devenir.

Simondon

Demander ce qu'est l'*Enquête*, c'est, en quelque sorte, commencer à chercher les problèmes. Avant de nous attaquer à son contenu, il faut notifier quelques spécialités formelles qu'elle propose, la principale étant la double manière de sa distribution : le texte est en effet accessible à la fois en version papier, aux éditions La Découverte¹, et en version électronique, sur le site internet <http://modesofexistence.org/>. Si la version papier s'achète en librairie, la version électronique ne coûte rien, moyennant simplement la création d'un compte en ligne permettant l'accès aux contenus du site. Deux éléments frappent immédiatement le lecteur au premier parcours du texte papier : premièrement, il n'y a ni notes de bas de page ni références bibliographiques ; deuxièmement, un soin particulier a été apporté à la mise en page minutieuse ainsi qu'à l'élégante couverture du volume – ostensiblement, le livre se veut séduisant –, soin que l'on ne retrouve pas, d'ailleurs, avec la même intensité dans les autres ouvrages de l'auteur. Graphiquement, la stratégie est plus proche de celle d'un catalogue d'exposition (sans images) que du classique de philosophie chez Gallimard ou aux PUF ; bien que l'ouvrage ne bénéficie pas du soin d'avoir été relié en cahiers. Ces aspects ne doivent pas être oubliés à la lecture, et ils reviendront d'eux-mêmes lorsque sera considéré le site internet, au-delà du texte, comme un dispositif lui aussi spécial. *L'Enquête* cherche manifestement à se présenter, et cela avant même qu'on se lance dans une lecture minutieuse de son contenu, comme un texte à lire autrement, comme une expérience de lecture différente qui prend place à plusieurs niveaux.

Une autre spécialité formelle est l'apparition, dans le texte principal écrit en fonte normale avec empattements, de certains mots en semi-capitales grasses sans empattements. La version papier ne propose aucune explication de ce jeu typographique. Dans la même veine, on remarquera en outre la présence dans le texte d'abréviations de deux ou trois caractères, entre crochets, qui apparaissent dans la même fonte (semi-capitales grasses sans empattements) : ce sont, justement, les modes d'existences invoqués, évoqués ou convoqués – la typographie ne commet aucune différenciation sur la modalité d'appel – par le texte, modes dont le lecteur pressé pourra apprécier le rangement

1. Bruno LATOUR, *Enquête sur les modes d'existence*, Paris, La Découverte, 2012, c'est la référence utilisée dans l'ensemble de la présente recherche pour la pagination.

synthétique dans un tableau – qui n'a pas fini de faire couler de l'encre¹ – juste après la conclusion² du texte. Ces éléments de prime abord énigmatiques ont la vertu d'astreindre le lecteur à se rendre assez vite sur le site internet de *l'Enquête* où il découvrira un dispositif impressionnant.

Le site, d'une élégance notoire lui aussi, nous accueille sous l'égide d'une question – « comment composer un monde commun ? » – et nous propose, dans une interface bilingue français/anglais, plusieurs options. Tout d'abord, on remarque rapidement qu'il est possible d'« accéder au livre » ou d'« accéder aux croisements » (nous reviendrons plus tard sur ces « croisements »). L'accès à la création d'un compte, nécessaire à la consultation des ressources situées derrière les liens, ne présuppose pas l'achat du livre papier. Lorsque l'on clique sur « accéder au livre » on retrouve le texte de la version papier, mais cette fois certains aspects de prime abord énigmatiques semblent s'éclaircir. Tout d'abord, l'interface se divise sur l'écran en trois colonnes : la colonne de gauche contient le texte du livre dans son intégralité. Celle du centre contient un lexique de mots et change de contenu en fonction de l'endroit du texte actuellement consulté, c'est-à-dire affiché dans la colonne de gauche. On comprend rapidement que ce sont les mots qui apparaissent en semi-capitales grasses sans empattements dans la colonne de gauche – celle du texte – qui possèdent une entrée dans la colonne centrale. On remarque aussi qu'il est possible de parcourir cette colonne centrale pour elle-même, ce qui revient à consulter des définitions de termes (choisis d'une manière qui nous échappe encore) ; cette colonne est effectivement intitulée « vocabulaire ». Mais la colonne la plus étrange est encore celle de droite, celle dite des « documents ». Dans cette colonne, le lecteur découvre ce qui s'apparente à un appareil critique évoluant, au même titre que la colonne centrale, en fonction du texte consulté visible dans la colonne de gauche : il y a des notes, des références à des articles, des vidéos, d'autres textes et certains de ces documents sont directement consultables en incrustation dans l'interface, en principe au format PDF. On remarque rapidement la multiplicité des dates et des auteurs du contenu constitutif de la colonne de droite ainsi que la multiplicité des types de références qui la peuplent : si certaines adjonctions sont signées Bruno Latour, il y en a d'autres qui proviennent d'individus différents. En outre, dans chaque colonne, des éléments textuels apparaissent comme cliquables : dans le texte de *l'Enquête* (colonne de gauche) on peut cliquer sur les mots remarquables par le changement typographique ce qui fait apparaître des articles dans la colonne centrale, aussi l'on peut cliquer sur des fragments de texte passés en surbrillance dans les deux premières colonnes, cela enclenche l'affichage de références, notes et ressources particulières dans la colonne de droite ; c'est très interactif, le texte peut être parcouru non linéairement. Il y a en outre un excellent moteur de recherche qui sonde, en fonction

1. Voir notamment Bruno LATOUR, « À métaphysique, métaphysique et demie », in *Les temps modernes* 682 (2015), p. 72-85, où il est question de la systématité de *l'Enquête*, question sur laquelle nous reviendrons.

2. LATOUR, *Enquête sur les modes d'existence*, op. cit., p. 484-485.

des requêtes de l'utilisateur/lecteur, le contenu de toutes les colonnes. Pour tout dire : on se prend rapidement au jeu.

L'Enquête en ligne apparaît alors davantage comme une interface, une application, un dispositif, que comme un simple moyen alternatif de parcourir un texte. Cet aspect, qui sera nettement appuyé lorsque nous serons en mesure d'accéder aux « croisements », se confirme déjà si l'on fait défiler la page d'accueil jusqu'à la partie « Timeline » où apparaissent, organisés dans le temps, toute une série d'événements, colloques, workshops, conférences, ateliers, pièces de théâtre, journées d'étude, etc. – les événements sont polyglottes et internationaux, bien que majoritairement situés en Europe. On retrouve les notations abrégées des modes d'existence dans la plupart de leurs intitulés, comme si ces sigles étaient entrés dans un vocabulaire connu et en apparence commun. L'on comprend rapidement que ces événements sont constitutifs de *L'Enquête* en tant que dispositif (et non plus simplement en tant que texte). C'est en lisant le descriptif en trois phases du projet, disponible sur la page d'accueil, que l'on comprend le rôle du texte : *L'Enquête* consiste en un dispositif dont la forme papier n'est qu'un « rapport provisoire » :

La manière la plus simple de se familiariser avec la procédure [de *L'Enquête*] est de partir du rapport provisoire soit sous sa forme papier soit sous la forme (exactement semblable) que vous trouvez sur ce site. Le livre papier est plus maniable mais le livre numérique « augmenté » a de nombreux ajouts : d'abord une navigation facile, puis un glossaire détaillé, des notes nombreuses, notes auxquelles s'ajoutent des documents eux aussi copieux.¹

Voilà donc où se cachaient les notes de bas de page et les références bibliographiques : sur la version électronique du texte. Mais comme ces adjonctions sont ultérieures à la publication du rapport provisoire – qui ne constitue finalement qu'une seule des trois étapes d'un processus long de plusieurs années – et que tout lecteur est invité à participer à ces adjonctions², cette troisième colonne ne saurait être limitée à la tâche de constituer un simple équipement hypertextuel. En outre, il semble intéressant de demander sous quelles modalités ce « provisoire » doit être entendu car, manifestement, il ne s'agit pas d'un texte éditable³, et l'on nous dit explicitement sur le site que le texte ne sera pas mis à jour⁴. L'intérêt ne saurait donc se situer exclusivement dans le texte. Ceci tend à se confirmer lorsqu'on lit le descriptif de la deuxième phase du dispositif :

Ce qui nous intéresse vraiment, c'est la deuxième étape : grâce aux médiateurs qui répondront à vos contributions, nous voulons faire dériver peu à peu l'enquête hors de son cadre d'origine. Ces médiateurs ont d'abord pour tâche de vous accom-

1. <http://modesofexistence.org/#the-phases/phase-one>, consultée le 14 janvier 2016.

2. « Troisième colonne, celle des contributions. C'est là où vous pouvez facilement publier des critiques, des ajouts, des documents complémentaires ou alternatifs à partir des entrées de votre carnet de note. Des médiateurs vous aideront à vous repérer, à modérer les discussions. [...] », <http://modesofexistence.org/#the-tools/platform>, consultée le 15 janvier 2016.

3. Au sens où, bien que modérés, le sont les textes qui constituent *Wikipedia*.

4. « L'idée n'est pas de republier le livre initial sous une autre version » (sous « Phase 3 »). Par ailleurs, cette dimension provisoire ne détonne-t-elle pas quelque peu avec la qualité et le soin apportés à la finition ?

pagner dans votre exploration de l'enquête et de vous inviter à proposer d'autres documents que ceux qui sont disponibles sur la base pour répondre aux mêmes questions. [...] L'environnement numérique que nous mettons à votre disposition a pour but de faciliter cette dérive progressive en multipliant les occasions de proposer sous la forme de contribution des documents [...]. Alors, nous serons vraiment dans une enquête devenue collective.¹

Ainsi donc, des contributions peuvent être envoyées par courrier électronique qui seront affichées, mais après modération uniquement ; ce point ne devra pas être oublié, notamment lorsqu'il sera question de discuter la dimension collective de l'*Enquête*. Quant au texte à proprement parler, il demeurera comme proposition originelle dans ce qui s'apparente, sous le libellé de la troisième phase, aux objectifs du dispositif, c'est-à-dire :

[...] parvenir à une sorte de conclusions provisoires qui mesurent l'avancée entre le « rapport provisoire » de 2012 et l'état des questions vives que nous aurons mises au jour entre temps.²

Cette première approche en surface de l'*Enquête* nous permet de conclure qu'une lecture limitée au « rapport provisoire » n'en saurait épuiser la question. L'*Enquête* est avant tout un projet dont le texte du « rapport provisoire » et le dispositif collectif en ligne constituent le squelette. L'objectif du texte est clairement défini par le site : « le rapport provisoire a pour but de préparer les lecteurs à devenir, s'ils le souhaitent, co-enquêteurs »³, le livre n'est donc pas moins lié à la dimension collective du projet que le dispositif. Il nous faudra ainsi choisir une tactique de lecture, une manière d'approcher le texte, qui tienne compte de ces deux dimensions. Étant donné la forme si peu classique de l'*Enquête*, ce choix n'est pas évident ; sans parler des multiples casquettes que son auteur se plaît à porter, suivant le moment auquel – et le lieu duquel – il s'exprime⁴, ce qui n'est pas sans embrouiller les pistes. Dans la même veine, on peut déjà noter les différents types d'écriture que l'on trouve dans l'*EME* : tantôt un narrateur nous conte le parcours d'une anthropologue-enquêtrice – le « personnage principal » de l'histoire, en quelque sorte –, tantôt l'on alpague le lecteur, tantôt l'auteur reprend la main et écrit en je ou en il. Sont-ce là les manifestations d'une écriture en quelque sorte négligée par la précipitation et l'urgence ? ou s'agit-il symptomatiquement d'une stratégie littéraire dissimulée ? La question est ouverte.

✱

1. <http://modesofexistence.org/#the-phases/phase-two>, consultée le 15 janvier 2016.

2. <http://modesofexistence.org/#the-phases/phase-three>, consultée le 15 janvier 2016.

3. <http://modesofexistence.org/#the-tools/report>, consultée le 15 janvier 2016.

4. « Je peux être sans contradiction à la fois philosophe, anthropologue et sociologue : tout mène à l'enquête, tout provient d'elle. » (Bruno LATOUR, « Biographie d'une enquête – à propos d'un livre sur les modes d'existence », in *Archives de Philosophie* 75.4 [2012], p. 564). Dans le même article, l'auteur parle aussi d'une « forme inhabituelle d'anthropologie philosophique » (*ibid.*, p. 550) ou encore d'ethnographie (*ibid.*, p. 553).

Afin d'aborder le contenu de l'*Enquête*, il nous faut viser les problèmes auxquels elle répond; ce sont eux qui motivent et meuvent tout le dispositif. Ces problèmes s'organisent suivant trois axes dont le croisement, leur noyau, réside dans la question de savoir qui sont les « Modernes ».

Le mystère reste entier sur ce que ces Modernes ont finalement été. Que leur est-il arrivé?¹

Les « Modernes » apparaissent ainsi comme le thème déterminant de l'*Enquête*; en témoigne son sous-titre : « une anthropologie des Modernes ». La difficulté majeure posée par le dispositif est la détermination, ou plutôt la redétermination, des « Modernes »². Cette (re)détermination est loin de constituer une évidence.

Pour l'instant, et pour simplifier, nous nous contenterons de croire que c'est bien de « nous » qu'il s'agit, sans savoir vraiment si ce « nous » est bien déterminé et, le cas échéant, comment il l'est. Cela nous permet d'affirmer que la question centrale de l'*Enquête* est la question de savoir qui nous sommes. Cette question est articulée autour d'une disjonction entre l'expérience et ce qui en est rapporté. En effet, le monde des « Modernes » est défini comme

un monde dans lequel la représentation des choses par l'intermédiaire du laboratoire est à jamais dissociée de la représentation des citoyens par l'intermédiaire du contrat social.³

Ce constat, argumenté dans *Nous n'avons jamais été modernes*, constitue l'hypothèse de l'*Enquête*.

L'hypothèse de ce projet, c'est qu'il est difficile, à cause de l'histoire des Modernes, de les rendre sensibles à l'expérience des VALEURS auxquelles ils affirment pourtant tenir; il y a donc une disjonction entre le fil de l'expérience et les comptes rendus qui en sont donnés.⁴

Le but de l'enquête est d'améliorer les comptes rendus en les rendant plus proches de l'expérience des valeurs et en proposant pour chacune d'elle un format mieux adapté.⁵

Apparaît alors naturellement la question de savoir comment ce problème de disjonction entre expérience des valeurs et rapport est amené et pourquoi il mériterait le déploiement d'un dispositif aussi grandiose que celui de l'EME. C'est pour répondre à cette question que nous avons identifié, enchevêtrés dans le discours latourien, trois axes problématiques.

Premièrement, il s'agit d'un contexte de pensée qui change tout, celui de l'« irruption de plus en plus pressante de questions écologiques [qui] oblige à s'intéresser de plus en plus près aux rapports de la cosmologie avec la science »⁶. Ce problème – le thème de

1. *Ibid.*, p. 565.

2. On parle bien de « redéfinir les Modernes » (LATOURE, *Enquête sur les modes d'existence*, op. cit., p. 49).

3. Bruno LATOUR, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 1991, 2014, p. 43.

4. Entrée « Expérience » du « vocabulaire » du texte en ligne.

5. Entrée « Valeur » du « vocabulaire » du texte en ligne.

6. LATOUR, « Biographie d'une enquête – à propos d'un livre sur les modes d'existence », op. cit., p. 565.

Gaïa – détermine un cadre de pensée singulier – non sans répercussions sur le contenu – qui implique de nouveaux postulats qu'il nous faudra repérer.

L'ampleur des crises écologiques oblige à revenir sur tout un ensemble de réactions, disons plutôt de réflexes conditionnés, qui nous enlèvent toute souplesse pour réagir à ce qui vient. C'est là du moins l'hypothèse dont je suis parti.¹

Cette hypothèse contextuelle, qui représente tout autant un contexte hypothétique, est assez inédite dans sa nature et dans sa portée pour légitimer un changement dans les priorités méthodologiques habituelles des « Modernes ».

Deuxièmement, il s'agit de l'absence (ou de la mise en péril) d'un « pluralisme ontologique » notamment à cause de l'« écrasement [de ce dernier] par le schème sujet/objet »². Pour comprendre ce point, il s'agit d'entendre comment il est le déploiement métaphysique d'une question identifiée d'abord sous le thème anthropologique de l'asymétrie.

Il y a là une asymétrie flagrante : les Blancs anthropologisent les Noirs, oui, très bien, mais ils se gardent de s'anthropologiser, eux.³

La reconstruction d'une « Constitution moderne » par Latour⁴ montrerait comment un certain nombre de postulats ont amené les « Modernes » à être « incapables de se penser eux-mêmes »⁵ alors qu'ils disposaient de méthodes « scientifiques » pour déterminer et étudier les autres collectifs.

Donnez aux primitifs un microscope et ils penseront tout à fait comme nous. Comment mieux faire plonger ceux dont on voulait sauver la tête ? Pour Lévi-Strauss [...], cette connaissance nouvelle est entièrement hors culture. Cette transcendance permet de relativiser toutes les cultures, les leurs comme les nôtres. À ceci près, bien sûr, que c'est justement la nôtre, et non pas les leurs, qui se construit par la biologie, les microscopes électroniques et les réseaux de télécommunications...⁶

L'enjeu de *Nous n'avons jamais été modernes* réside dans la transposition de la question anthropologique vers un problème plus général d'épistémologie et de métaphysique lié à la prééminence des sciences entendue comme l'entente de la connaissance référencée : d'un côté il y a la réalité, les choses en soi et l'objet, de l'autre un sujet connaissant, et *veritas est adæquatio intellectus et rei*. Le pluralisme ontologique comme question métaphysique entretient donc un lien subtil avec celui des collectifs comme question anthropologique : la question métaphysique se pose comme celle de la suprématie d'une « instance éléatique »⁷, la question anthropologique se pose comme celle de la suprématie de la connaissance par référence.

Nulle part on ne peut observer un objet et un sujet, une société qui serait primitive et l'autre moderne.⁸

1. LATOUR, *Enquête sur les modes d'existence*, op. cit., p. 19.

2. LATOUR, « Biographie d'une enquête – à propos d'un livre sur les modes d'existence », op. cit., p. 564.

3. *Ibid.*, p. 552.

4. LATOUR, *Nous n'avons jamais été modernes*, op. cit., chapitre 2.

5. *Ibid.*, p. 60.

6. *Ibid.*, p. 134.

7. Étienne SOURIAU, *Les différents modes d'existence*, Paris, PUF, Métaphysiques, 1943, 2009, p. 98.

8. LATOUR, *Nous n'avons jamais été modernes*, op. cit., p. 115.

Troisièmement, il s'agit de « l'effacement des médiations »¹. Ce problème correspond à celui du pouvoir de « Double Clic » dans *l'Enquête*, c'est-à-dire d'une information dont on ne tient pas compte du prix, des conditions d'existence et des dépendances. Cette information circule du coup trop vite dans les réseaux alors rendus abstraits et mélange tout. Cet axe problématique est lié au précédent et constitue avec lui l'un des enjeux importants du discours latourien.

Tout se passe au milieu, tout transite entre les deux [les choses mêmes et la société libre des sujets parlants et pensants], tout se fait par médiation, par traduction et par réseaux, mais cet emplacement n'existe pas, n'a pas lieu. C'est l'empensé, l'impensable des modernes.²

Or, tout collectif vivrait en vérité des « brassages »³ et des hybridations : la spécialité des « Modernes » serait d'avoir travaillé à rendre la prolifération des hybrides invisible et irréprésentable. Ce travail de sape épistémologique reproché par Latour aux « Modernes » n'aurait *a fortiori* été possible, justement, que par le mélange de « beaucoup plus grandes masses d'humains et de non-humains, sans rien mettre entre parenthèses et sans s'interdire aucune combinaison »⁴. Il faudrait donc arriver à penser la dimension fondatrice du collectif « Modernes » comme la pensée et la mise au grand jour – l'« officialisation » dirait Latour – de toutes les médiations passées sous silence et contraintes – par la « Constitution » – à la discrétion.

✱

Il s'agit maintenant d'établir les articulations qu'il y a entre ces axes. Cela nous permettra de mieux saisir ce qui est entendu par cette disjonction, insigne des « Modernes », entre expérience et rapport tout autant que de comprendre pourquoi il peut paraître nécessaire d'entamer des démarches en vue de résoudre le problème. Commençons par un élément central de *l'EME* : les « modes d'existence ». Ils entraînent avec eux, comme nous le verrons, une certaine conception et un certain usage du langage.

C'est le déploiement de ces modes qui me permet de proposer des Modernes – le périmètre de ce terme doit, bien sûr, être précisé – une description plus réaliste que celle d'un avènement de la Raison occidentale – ou que celle permise par sa critique. Mon hypothèse est que chacun de ces modes permet de respecter, dans les terrains empiriques que j'ai poursuivis jusqu'ici, une certaine tonalité de l'expérience, des conditions de félicité et d'infélicité chaque fois spécifiques et surtout, c'est là que les choses deviennent périlleuses, une ontologie particulière. En effet, chaque mode exige que nous rencontrions des êtres distincts auxquels il faut s'adresser dans leur langue.⁵

S'il est trop tôt pour définir dans le détail ce qu'est un mode d'existence, nous pouvons cependant suivre la piste suggérée à plusieurs reprises par Latour, celle d'Étienne

1. LATOUR, « Biographie d'une enquête – à propos d'un livre sur les modes d'existence », *op. cit.*, p. 551.

2. LATOUR, *Nous n'avons jamais été modernes*, *op. cit.*, p. 57, voir aussi p. 119 et 120.

3. *Ibid.*, p. 53.

4. *Ibid.*, p. 61.

5. LATOUR, « Biographie d'une enquête – à propos d'un livre sur les modes d'existence », *op. cit.*, p. 549.

Souriau, et nous convaincre assez vite que ces modes d'existence ne sont pas sans relation directe avec la question du pluralisme ontologique – le second axe problématique que nous avons retenu – dans l'opposition qu'ils dévoileraient entre « pluralité existentielle » et « pluralité des existants »¹. Quant à l'irréalisme affirmé de la « Raison occidentale » – et de « sa critique » –, il n'est qu'une autre expression du diagnostic de la disjonction effectué dans *Nous n'avons jamais été modernes*, ouvrage dont l'*Enquête* se prévaut d'être le pendant positif². S'il y a inadéquation entre l'expérience et ce qui en est dit, il est d'une certaine façon nécessaire d'établir, d'instaurer l'adéquation.

Par ailleurs, Latour adhère fermement à l'empirisme radical de William James que l'on trouve exposé notamment dans les *Essais d'empirisme radical*³; rationalismes et idéalismes sont donc rejetés sans rémission.

[...] le système de coordonnées moderniste rend impossible de suivre le sens de l'expérience parce que la continuité des cours d'action est constamment hachée par l'appel à un fondement qui rompt le cours de l'attention et parce qu'il n'existe que deux gabarits – l'Objet et le Sujet – pour rendre compte d'une multiplicité de régimes ontologiques; l'EME reprend donc le projet de William James d'un « empirisme radical » en rendant possible de suivre le fil de l'expérience grâce à l'emploi de plusieurs gabarits.⁴

Relevons aussi l'importance capitale que Latour accorde à la théorie de la bifurcation d'Alfred North Whitehead.

C'est le grand thème whiteheadien repris par l'enquête : alors que la philosophie depuis le premier empirisme, celui de Locke, s'est engagée dans la réponse à la question de la réconciliation entre qualités premières et qualités secondes en faisant intervenir l'esprit (ou plus tard la société), Whitehead, après James, a proposé de remonter en amont jusqu'à l'origine de la Bifurcation de la nature pour prendre ensuite un autre embranchement, celui du deuxième empirisme, lequel ne fait plus la distinction entre qualités premières et secondes et donc ne part ni de l'objet – libéré de sa réduction – ni surtout du sujet – libéré de son obligation de produire les relations que l'expérience du monde ne lui donnait pas.⁵

C'est notamment à partir de Whitehead que Latour va construire l'argument visant la mise en doute de la suprématie accordée à l'opposition objet/sujet et diagnostiquer ainsi la disjonction entre expérience et rapport qui détermine problématiquement les « Modernes ». Ce qui est reproché à cette opposition, à ce paradigme, c'est avant tout son statut établi et non questionné de vérificateur ultime, de schème de validité unique, auquel une ontologie en termes de modes d'existence pourrait constituer une alternative.

1. SOURIAU, *op. cit.*, p. 81.

2. LATOUR, « Biographie d'une enquête – à propos d'un livre sur les modes d'existence », *op. cit.*, p. 565.

3. WILLIAM JAMES, *Essais d'empirisme radical*, trad. G. Garreta et M. Girel, Paris, Flammarion, Champs, 2005, 2007.

4. Entrée « Expérience » du « vocabulaire ».

5. Entrée « Bifurcation » dans le « vocabulaire » du texte en ligne. Par ailleurs, il y a aussi une entrée « Whitehead » dans laquelle on nous explique que « c'est à Whitehead que l'enquête doit son projet ontologique ».

[...] en suspendant le thème de la modernité pour caractériser l'aventure des Modernes, je pense avoir repéré l'expérience d'un certain nombre de valeurs dont je pense qu'il est possible d'offrir une autre version.¹

C'est par sa suprématie épistémologique que l'opposition objet/sujet a alimenté – et alimente encore – inéluctablement le second axe problématique, celui de la mise en péril de la pluralité ontologique, ouvrant la voie anthropologique aux aberrations de l'exotisme et du culturalisme puis finalement à la conception malvenue d'autres cultures comme autant de collectifs irrationnels qu'il s'agirait donc de moderniser en les rationalisant.

Alors que les adeptes désignent quelque chose qui n'est ni tout à fait autonome ni tout à fait construit, la notion de croyance brise en deux cette opération délicate, ce pont fragile jeté entre fétiche et fait, et permet aux modernes de voir dans tous les autres peuples des croyants naïfs, d'habiles manipulateurs, des cyniques qui se bernent eux-mêmes.²

Il est donc moins question de démanteler l'opposition objet/sujet que de lui retirer sa suprématie méthodologique, de relativiser son pouvoir de décider de ce qui est autorisé à bénéficier d'une dignité d'existence (le rationnel) de ce qui ne l'est pas (l'irrationnel) ou ne pourrait l'être qu'au prix d'une opération douteuse. Nous entrevoyons ainsi le lien qui existe entre la critique de l'opposition objet/sujet et la recherche d'une multiplicité ontologique.

[...] je propose aux enquêteurs de m'aider à retrouver le fil de l'expérience en devenant attentif à plusieurs régimes de vérité que j'appelle modes d'existence [...].³

La raison pour laquelle « le fil de l'expérience » est central dans l'EME devient assez évidente : tout modèle idéaliste ou rationaliste susceptible de légiférer sur l'étant – par exemple anthropologiquement – sans tenir compte *a priori* de l'expérience – c'est-à-dire comme une information « Double Clic », [DC] – priverait automatiquement certains êtres de leur dignité ou de leur plénitude existentielle. Mais nous ne comprenons toujours pas en quoi il est *nécessaire* de remédier aux problèmes précédemment présentés. Pour avancer dans la bonne direction, il faut aborder la question du collectif.

Pour une philosophie empirique, et pas simplement empiriste, l'enquête offre le seul moyen d'aller dénicher ses concepts et de les mettre ensuite à l'épreuve avant d'en proposer une version qui soit soumise à la critique de ses pairs.⁴

Le collectif apparaît ainsi à la fois comme source et comme destination des concepts. Cela revient à rendre explicite un processus qui aurait été maintenu – notamment par [DC] – dans l'implicite (« officieux »), conférant à l'effectivité du lien entre la pensée et l'action, entre le rationnel et le réel, quelque chose de magique. Le « nous » de Latour

1. LATOUR, *Enquête sur les modes d'existence*, op. cit., p. 23.

2. Bruno LATOUR, *Sur le culte moderne des dieux faitiches*, Paris, La Découverte, 2009, p. 28.

3. LATOUR, « Biographie d'une enquête – à propos d'un livre sur les modes d'existence », op. cit., p. 549.

4. *Ibid.*, p. 549.

est donc empirique en tant qu'il renvoie aux personnes qui ont un rôle constitutif à jouer dans l'*Enquête* en tant qu'enquêteurs de terrain. Mais il est aussi idéal en tant qu'il s'agit des enquêtés dont l'étendue est déterminée par le dispositif.

Le but, immense dans sa formulation mais modeste dans sa réalisation, est de proposer une version alternative de l'expression « se moderniser », une version qui soit compatible avec l'expression « écologiser » et que nous résumons par le terme de « composition ». Apprendre à composer le monde commun, tel est l'enjeu.¹

Cette détermination, loin de n'être qu'une définition purement théorique, comme nous le verrons, présente une tendance problématique à repousser les clôtures de ce qu'elle révèle en même temps qu'elle le révèle. C'est la dimension spéculative de l'entreprise.

Les termes d'expérience et d'EMPIRISME ne doivent pas nous faire croire qu'on pourrait décrire les cours d'action avec les moyens du bord que l'on emporte avec soi; c'est en ce sens que l'empirisme doit forcément, au sens de Whitehead, être aussi spéculatif; c'est le seul moyen d'offrir à l'analyste assez de liberté de mouvement pour pouvoir commencer à décrire, ou mieux à redécrire l'expérience avec d'autres ressources que celles du bon sens; c'est aussi la raison pour laquelle l'enquête est à la fois de philosophie et d'anthropologie : il y faut la philosophie spéculative pour commencer à détecter autrement l'expérience.²

Si, comme les Anglo-saxons, on colle des étiquettes ensemble, on peut dire que l'*Enquête* se présente comme un *empirisme empirique spéculatif* et *collectif*. Il nous faudra nous arrêter sur chacun des quatre termes et sur la façon étonnante que l'*Enquête* a d'établir son eccéité en les articulant. Cela dit, si la collectivité a un rôle si grand à jouer, ça n'est pas seulement vis-à-vis d'une inquiétude métaphysique. Le premier axe problématique est aussi en jeu, c'est-à-dire la question écologique globale thématifiée par Gaïa. C'est ici que la nécessité d'un monde commun fait son irruption et, avec elle, celle du dispositif des « négociations diplomatiques » dont l'*Enquête* vise à construire les moyens.

S'il peut paraître inhabituel de placer l'anthropologie sous les auspices de la diplomatie et non pas de la connaissance, c'est parce que la diplomatie est un métier plus ancien, plus partagé, plus fondamental que le projet d'une connaissance des autres cultures par l'une d'entre elles; elle est donc mieux ajustée au projet de l'EME pour une anthropologie comparée; d'autant que l'enquête se place sous la menace d'un problème entièrement nouveau et pour lequel personne n'a de réponse : l'irruption de GAÏA.³

D'un côté le collectif est entendu comme multiplicité, c'est-à-dire en tant qu'il s'oppose métaphysiquement à l'individuel, de l'autre il s'agit du collectif en tant qu'il est ce qui est factuellement concerné par l'urgence écologique et la mise en péril de son habitat qui l'obligerait à questionner autrement ses conditions d'existence. Ceci

1. <http://modesofexistence.org/#the-phases/phase-three>, consultée le 15 janvier 2016.

2. Entrée « Expérience » du « vocabulaire » du texte en ligne.

3. Entrée « Diplomatie » du « vocabulaire » du texte en ligne.

demande donc, dans tous les cas, un moyen de pouvoir faire communiquer le collectif avec lui-même, c'est-à-dire un langage commun.

Le but sera d'obtenir *moins* de diversité dans le langage – on devra payer en monnaie et pas en assignats – mais *davantage* de diversité dans les êtres admis à l'existence – il y a plus d'une catégorie ou, plutôt, la volonté de savoir n'est pas la seule catégorie qui permette d'interroger la diversité de l'être.¹

C'est l'épistémologie² – comme « projet de connaissance » – qui est visée ici, dans son statut acquis de « métalangage » unificateur de la science, de vérificateur suprême. L'épistémologie fait donc dans l'EME l'objet d'une remise en question collective, privée du recours à des domaines institutionnalisés tels que les disciplines académiques habituelles.

[...] le domaine – Science, Droit, Économie, Langage, etc. – découpe des ensembles qui ne correspondent à aucune expérience, car ils sont soit trop homogènes, soit trop restreints, soit trop étendus. C'est contre la notion de domaine que l'on va commencer une enquête en terme de réseaux en dissolvant les frontières et en acceptant l'hétérogénéité native de tous les COURS D'ACTION [...] ³

Réseaux et cours d'action représentent deux concepts essentiels à l'*Enquête*; nous y reviendrons. Il est permis de penser – un peu prématurément peut-être – que le mouvement qui pousse l'empirisme comme philosophie dans la direction d'une philosophie empirique collective est formellement le même que celui qui déplace la question de l'épistémologie comme métalangage – ou langage universel – vers celle des négociations diplomatiques comme instauration d'un langage commun : c'est le mouvement propre de l'*Enquête* ou, pour le dire mieux, c'est l'*Enquête* entendue comme mouvement d'instauration d'un monde commun en regard du nouveau paradigme imposé par Gaïa.

L'instauration est l'ensemble des processus qui aboutissent à poser un ou des êtres dont soient incontestables la présence et l'autonomie d'existence. [...] Le philosophe de l'instauration ne peut se rallier ni à l'existentialisme ni au matérialisme, dans la mesure où ni le sujet ni l'objet, ni la forme des pensées ni la matière ouvrée, ne préexistent à l'acte d'instauration.⁴

Ainsi, l'*Enquête* est un processus qui ne se limite pas, de manière disjonctive, à se poser comme mouvement de la pensée ou – ce ou est exclusif – mouvement de la réalité : c'est bien, nous dit-on, d'une philosophie empirique qu'il s'agit, l'*Enquête*, en tant que philosophie empirique collective, est donc en même temps mouvement de pensée et mouvement de la réalité, sans pourtant être dialectique. Instauration, elle répond – méthodologiquement au moins – au problème de la disjonction entre expérience et rapport.

1. LATOUR, *Enquête sur les modes d'existence*, op. cit., p. 32.

2. LATOUR, *Nous n'avons jamais été modernes*, op. cit., p. 125.

3. Entrée « Domaine » du « vocabulaire » du texte en ligne.

4. Frédéric FRUTEAU DE LACLOS, « Les voies de l'instauration : Souriau chez les contemporains », in *Critique* 775 (déc. 2011), p. 934.

Dans un tout autre sens que celui de Hegel, on peut dire que le réel est bien rationnel mais seulement si l'on suit la diversité des clefs : le rationnel dégénère en rationalisation parasite dès qu'on les égare ou qu'on les confond.¹

C'est ce dernier point qui nous permet de comprendre l'enjeu du troisième axe problématique – celui de l'effacement des médiations – ainsi que le sens que peut avoir la multiplication d'exemples concrets où des cas de questions très spécifiques – car, justement, disciplinaires – se posent. Pour le dire autrement, les multiples exemples évoqués par l'auteur dans la biographie² tendent à répondre de manière plurielle à la question de savoir « comment justifier la multiplication de ces modes alors que la civilisation qu'on prétend étudier se pense elle-même à partir des deux seules catégories de l'objet et du sujet »³.

Comment cette forme de matérialité avait-elle pu disparaître aussi complètement de l'épistémologie que l'exégèse biblique de la prédication des dogmes catholiques ? Comment expliquer que, là encore, l'appel à une transcendance abusive ait pu dissimuler la nappe de textes, de documents, dont les constants ravaudages pouvaient seuls produire la vérité que l'on chercherait vainement à asseoir sur un fondement plus solide ? Était-il possible que la véridiction scientifique soit aussi éloignée de l'information Double Clic que celle-ci de la vérité religieuse – auquel cas on se trouverait devant *trois types* de véridiction entièrement distincts et vrais chacun en son genre et à sa façon ?⁴

La « matérialité » dont il est question dans le contexte du laboratoire – ou la « diversité des clés » en général – consiste notamment en « les transformations des documents auxquels les chercheurs en blouse blanche accordaient un intérêt à la fois obsessionnel et totalement relâché »⁵. Il s'agit pour le praticien des *science studies* – une autre casquette latourienne – de comprendre comment « il était possible d'incarner les sciences dans des technologies intellectuelles fragiles et apparemment impalpables » en « [appliquant] les méthodes des sciences sociales, en particulier l'ethnographie, aux pratiques les plus modernes »⁶. Une anthropologie symétrique est donc sensée retrouver – et mettre au grand jour – ces médiations dissimulées – ces dépendances – dont l'apparente absence nous aurait permis de croire, perdus que nous étions alors dans des « idées flottant en l'air »⁷ à la suprématie d'une « transcendance abusive » dont l'exemple paradigmatique consiste en l'opposition objet/sujet ou nature/culture. La leçon que Latour invite le lecteur à tirer de tout ceci est que les « Modernes », faute de se donner à eux-mêmes comme une totalité cohérente et homogène – ou le déploiement destinal d'une idée quelconque, comme avec Hegel – sont, lorsqu'on regarde mieux, en constant raccom-

1. LATOUR, *Enquête sur les modes d'existence*, op. cit., p. 320.

2. Les interprétations du texte biblique, la question de l'Afrique néocoloniale, le laboratoire et la production des faits scientifiques, les collectifs, la sémiotique, l'innovation et la technique, la sociologie des babouins, la question des textes de fiction, etc.

3. LATOUR, « Biographie d'une enquête – à propos d'un livre sur les modes d'existence », op. cit., p. 550.

4. *Ibid.*, p. 553.

5. *Ibid.*, p. 553.

6. *Ibid.*, p. 553.

7. *Ibid.*, p. 553.

modage d'eux-mêmes¹ et donc privés du droit de « rationaliser » les autres. Retrouver les médiations oubliées, c'est en quelque sorte remettre la main sur le coût des vérités, leur valeur, leur réalité et donc aussi les humains (notamment) qui les ont fabriquées, c'est-à-dire les « Modernes ». Car les faits scientifiques sont fabriqués² et rien ne saurait *a priori*, c'est-à-dire sans coût, être réductible ou irréductible à autre chose³. Dès lors, nous sommes en mesure de comprendre les réseaux et les cours d'action et, avec eux, tout le bagage conceptuel hérité de la théorie de l'acteur-réseau permettant de passer de l'ontologique à ce que nous appellerons plus bas le synaptique⁴.

Nous pouvons garder les Lumières sans la modernité, à condition de réintégrer dans la Constitution les objets des sciences et des techniques, quasi-objets parmi beaucoup d'autres, dont la genèse ne doit plus être clandestine, mais suivie de part en part, depuis les événements chauds qui leur donnent naissance, jusqu'à ce refroidissement progressif qui les transforme en essences de la nature ou de la société.⁵

Le but général de l'*Enquête* consiste donc à remettre la main sur un ensemble de conditions de possibilité de vérités en les égalisant tant en dignité qu'en plénitude existentielle et en les explicitant, en les énonçant officiellement comme nos valeurs ; à savoir comme de ce qui, pour Latour, nous détermine. Il s'agit de privilégier leur coexistence plutôt que leur concurrence⁶ de manière à réinjecter de la pluralité dans le nous dont il est question.

Il faut descendre de longues lignées de Bifurcateurs pour en arriver jusqu'à Kant qui attend des humains privés de monde qu'ils « ajoutent » des valeurs à des êtres « privés de devoir être ». Avant lui, et dans le reste du monde, pas un existant qui ne s'écrie : « Il faut », « Il ne faut pas », et qui mesure à cette hésitation la différence entre l'être et le non être. Tout dans le monde valorise, depuis la tique de von Uexküll jusqu'au pape Benoît XVI – et même la pipe de Magritte. Au lieu d'opposer « l'être et le devoir être », comptez plutôt par combien d'êtres il convient de passer et à combien d'altérations il faut apprendre à se plier pour continuer à exister.⁷

Face au péril qui nous guette (Gaïa), nous devons (re)déterminer qui nous sommes pour savoir ce qu'il y a à sauver. « Après le déluge. L'arche de Bruno Latour. »⁸ Pour ce faire, un langage et un monde commun doivent être instaurés diplomatiquement

1. La métaphore textile interpelle ici non sans pertinence, comme nous le verrons plus loin. Pour l'heure, on se rappelle les évocations discrètes, bien que multiples dans l'œuvre de Latour, de Derrida, et la question plus floue du rapport que ces « Modernes » entretiennent avec leurs textes en même temps qu'avec leur histoire.

2. On évoque une « fabrique de l'objectivité ». LATOUR, *Enquête sur les modes d'existence*, op. cit., p. 18. C'est l'enjeu de *Pasteur : guerre et paix des microbes*.

3. Bruno LATOUR, *Pasteur : guerre et paix des microbes. Suivi de Irréductions*, Paris, La Découverte, 1984, 2001, 2011, p. 243.

4. Le terme est emprunté à Souriau : l'un de ses modes d'existence est en effet appelé synaptique. (SOURIAU, op. cit., p. 152)

5. LATOUR, *Nous n'avons jamais été modernes*, op. cit., p. 185.

6. Il est alors intéressant de questionner le rapport qu'entretient Latour avec ses « challengers » (LATOUR, *Enquête sur les modes d'existence*, op. cit., p. 478).

7. *Ibid.*, p. 451.

8. Titre d'un article de Luc Boltanski paru dans *Le Monde*, daté du 21 septembre 2012 et consulté le 21 janvier 2016. Voir : http://www.lemonde.fr/livres/article/2012/09/21/apres-le-deluge_1763068_3260.html.

forçant le (re)questionnement de nos valeurs. Ce projet se présente comme prioritaire sur la connaissance désintéressée¹ à cause de l'urgence écologique qui menace nos conditions d'existence, mais aussi parce que cette édification n'est que l'expression de l'échec du projet des « Modernes ».

La modernité n'a jamais commencé. Il n'y a jamais eu de monde moderne. L'usage du passé composé est ici d'importance car il s'agit d'un sentiment rétrospectif, d'une relecture de notre histoire. Nous n'entrons pas dans une nouvelle ère; nous ne continuons plus la fuite éperdue des post-post-post-modernistes; nous ne nous accrochons plus à l'avant-garde de l'avant-garde [...]. Non, nous nous apercevons que nous n'avons jamais commencé d'entrer dans l'ère moderne.²

La question transcendantale, celle des conditions de possibilité de la connaissance, se voit ainsi *remplacée* par quelque chose comme un dispositif existentiel à l'essai³ dont l'activité centrale consiste à débroussailler les conditions de possibilité du nous-« Modernes ». Se pose alors la question de savoir si l'*Enquête*, par la forme collective de son dispositif, ne cherche pas d'une certaine manière à s'identifier au nous? Et le cas échéant à quel nous? Ne tente-t-elle pas, par surcroît, de déterminer anthropologiquement un nouveau nous? c'est-à-dire un nous-Humain susceptible de remplacer le défaillant nous-« Modernes »? Alors le nous-Humain serait pluraliste là où le nous-« Modernes » n'était que moniste... Mais qu'est-ce à dire exactement? Comment l'*Enquête* pourrait-elle n'être qu'une « anthropologie des Modernes » si son projet – en témoigne son exergue électronique – consiste à « composer un monde commun »?

La proposition que j'explore par cette enquête consiste à distinguer, grâce à une série de CONTRASTES, les valeurs que l'on souhaite défendre du compte rendu qui en a été donné au cours de l'histoire, pour tenter de les installer, ou mieux de les instaurer, dans des institutions qui seraient enfin dessinées pour elles.⁴

L'*Enquête* manifeste en effet un glissement subreptice du descriptif⁵ au prescriptif⁶, du métaphysique à l'éthique. Faut-il enquêter sur ou faut-il instaurer une civilisation? Et n'est-il pas sous-entendu qu'il s'agisse-là, finalement, de la même opération? Nous nous retrouvons ainsi face à la question initiale, celle de savoir qui nous sommes, sauf que cette question semble avoir changé de ton. Sommes-nous une civilisation qui s'est oubliée elle-même, en quête de sa vérité perdue? ou sommes-nous cette civilisation à venir dont il s'agit de « faire l'éloge »⁷ en reconstruisant des institutions qui puissent cette fois-ci en être le ferment adéquat?

1. Latour réunit cette question sous le thème très actuel de l'épistémologie, mais on pourrait le faire historiquement : on commencerait par la curiosité naturelle d'Aristote et on finirait certainement avec le transcendantal kantien.

2. LATOUR, *Nous n'avons jamais été modernes*, op. cit., p. 69.

3. « Telle est ma tentative. » LATOUR, *Enquête sur les modes d'existence*, op. cit., p. 24, nous soulignons.

4. *Ibid.*, p. 19.

5. « Décrire, décrire et encore décrire. » LATOUR, « Biographie d'une enquête – à propos d'un livre sur les modes d'existence », op. cit., p. 557.

6. « Que faire? C'est l'objet de la conclusion générale, forcément très brève puisqu'elle dépend du sort de la plate-forme de recherche collaborative auquel cet ouvrage, simple abrégé d'une enquête, a l'ambition d'intéresser le lecteur. » LATOUR, *Enquête sur les modes d'existence*, op. cit., p. 11.

7. *Ibid.*, p. 473.

[...] pourquoi ne pas transformer toute cette affaire de rappel de la modernité en une grande question de *design*?¹

Dans ce cas peut-on même parler encore de civilisation vu que le projet a pour objectif de composer un monde commun où autant la nature que les cultures (ou les sociétés) semblent – au moins conceptuellement – tendre à la dissolution, au profit d'un collectif unique et ultime, autophuos² au sens où, tautologiquement, il se déterminerait comme ce qui se détermine soi-même.

La scène diplomatique – parfaitement imaginaire, je le reconnais – que je souhaite dresser par cette enquête est celle qui réunirait les ci-devant Modernes et les ci-devant « autres » à l'approche de Gaïa.³

La nature tourne en effet, mais pas autour du sujet-société. Elle tourne autour du collectif producteur de choses et d'hommes. Le sujet tourne en effet, mais pas autour de la nature. Il est obtenu à partir du collectif producteur d'hommes et de choses. L'Empire du Milieu se trouve enfin représenté. Natures et société sont ses satellites.⁴

Ce collectif accompli, cet « Empire du Milieu », serait alors paradoxalement susceptible de se soustraire *a priori* à n'importe quelle forme de ressaisie conceptuelle car, en toute logique, il ne peut qu'être invisible.

✱

Comment fonctionne l'*Enquête*? On suit les « Modernes » dans *ce qu'ils font* sans tenir compte de *ce qu'ils disent faire* tant qu'ils sont victimes du mauvais recouvrement de l'expérience dû aux « domaines », c'est-à-dire aux disciplines communément admises aujourd'hui comme telles (biologie, droit, journalisme, médecine, géographie, etc.).

[...] on choisit, chez les Modernes, les domaines auxquels ils semblent tenir le plus; on déplace l'attention des domaines vers les réseaux; puis on détecte dans la manière dont les réseaux s'étendent des tonalités distinctes que l'on extrait peu à peu par comparaison deux à deux avec d'autres modes d'extension; enfin, c'est le plus difficile, on cherche à se confier au seul guide souvent fragile de ces trajectoires discontinues en abandonnant le secours rassurant mais vide d'un niveau transcendant, opération délicate qui suppose une méfiance longuement cultivée envers les agrégats hérités de l'histoire de la Bifurcation – Nature, Langage, Société, Économie, sans oublier la pince à tout faire de l'Objet et du Sujet.⁵

1. *Ibid.*, p. 34.

2. « Expression canonique dans le *Gorgias*, 513 a, qui définit parfaitement (même si Socrate l'utilise négativement) le caractère performatif de l'impossible CERCLE de la représentation politique et pour lequel la rhétorique est bien mieux adaptée que l'illusion d'une information qui irait droit. [...] D'après Cassin, "autophuos" est un pléonisme qui se traduirait par "on pousse soi-même comme un autre"; "self-natural", chez Protagoras le poil des animaux est autophuos par opposition à technique; fermentation serait une bonne métaphore; ou cette phrase célèbre "for the people by the people" [...], entrée « Autophuos » du « vocabulaire » du texte en ligne.

3. LATOUR, *Enquête sur les modes d'existence*, op. cit., p. 25.

4. LATOUR, *Nous n'avons jamais été modernes*, op. cit., p. 108.

5. LATOUR, *Enquête sur les modes d'existence*, op. cit., p.475.

L'opération de l'*Enquête* revient ainsi à *faire dire plus adéquatement* aux « Modernes » ce qu'ils *font* en les contaminant d'un langage qui serait plus à même de ressaisir l'expérience qu'ils ont d'eux-mêmes, au-delà de leurs « domaines ».

Découvrir la bonne catégorie, parler dans la bonne tonalité, choisir la bonne clef d'interprétation, entendre ce qu'on va dire comme il faut, c'est se préparer à bien parler de quelque chose devant ceux qu'elle concerne – devant tout le monde, en pleine assemblée et pas dans une seule clef.¹

L'*EME* n'est donc pas transcendante aux « Modernes » qu'elle étudie car, dans le cas contraire, elle entrerait en contradiction avec ses propres prérogatives méthodologiques (« pas dans une seule clef »). Le langage, les valeurs et le monde commun qu'il s'agit d'instaurer dans le collectif, sont donc instaurés par le collectif lui-même. Ainsi, si son projet d'instauration devait effectivement se réaliser, l'*EME*, par la portée de son champ d'investigation, se trouverait identifiée au collectif qu'elle étudiait. En effet, en tant que processus de détermination des valeurs constitutives du collectif par lui-même, dans sa version accomplie², elle n'est en effet rien de plus que les cours d'action qui constituent le collectif comme tel. Réalisée, elle perdrait toute eccéité. Il semblerait alors moins opportun d'affirmer encore qu'elle *fait dire adéquatement* aux « Modernes » ce qu'ils *font*, que de déclarer que les « Modernes » *disent* simplement *ce qu'ils font*. Or, l'*EME*, quelque part victime de son succès, cesserait instantanément d'être elle-même quoi que ce soit du moment que le collectif se mettrait à bien parler. Une question se pose : l'*Enquête* est-elle en mesure de concevoir ce moment ? En effet, paradoxalement l'*EME* apparaît comme le seul distinguo de l'avant et de l'après du moment de sa propre disparition vu qu'il n'y a qu'elle pour différencier le mal parler du bien parler. Dans cette perspective, le dispositif semble incapable de penser les possibilités que constitueraient tant l'échec³ que le succès de son projet et tout porte alors à croire qu'il se pose lui-même, de façon tautologique, en même temps comme construction et solution de son problème.

On rétorquera que la réussite de l'instauration du parler bien est un cas limite, idéaliste et en ceci irrévérencieux⁴, qui s'apparente davantage à une expérience de pensée⁵ qu'à une expérience de terrain. Mais cette distinction a-t-elle du sens dans

1. *Ibid.*, p. 71.

2. L'*Enquête* a bien une dimension téléologique : on compte bien sur « une chance de venir à bout [du projet] » (*ibid.*, p. 54).

3. FRUTEAU DE LACLOS, *op. cit.*, p. 945 et suivantes.

4. On arguera par exemple que ce cas limite ne tient pas compte de la durée *a priori* limitée du projet. (On peut lire sur le site de l'*European Research Council* que la durée du financement est bornée du 1^{er} septembre 2011 au 30 juin 2015 et que son montant maximum est de 1'334'720 euros, <https://erc.europa.eu/projects-and-results/erc-funded-projects/project/aime>.) Mais alors nous rappellerons que ce qui dépend du financement n'est que la partie collective du projet dont l'auteur explique à plusieurs reprises qu'il dure maintenant depuis plus d'un quart de siècle. À plus forte raison nous tenons à juger ce que l'*Enquête* propose plutôt que le contexte précédant sa proposition, au même titre nous ne reprocherons pas à l'*Esthétique* de Hegel, par exemple, de ne pas traiter du cinéma.

5. Expérience de pensée qui n'est pas sans rappeler l'excellent scénario du cycle de romans de science-fiction *Fondation* d'Isaac Asimov, et bien sûr le personnage de Hari Seldon dont le statut problématique devient de plus en plus étrange au fil de l'évolution de l'histoire.

le cadre de l'EME? *A fortiori*, l'EME est-elle vraiment une expérience de terrain? D'un certain point de vue, oui – elle s'en défend du moins – car elle suit les cours d'action des « Modernes », et elle tâche de le faire minutieusement, sans rien n'omettre, au point non négligeable que son terrain pourrait finir par s'étendre à l'infini (à moins de partir du principe que le projet n'a *absolument* aucune chance d'aboutir, ce qui nous semble absurde). Mais d'un autre point de vue, elle consiste aussi en une certaine métaphysique, à savoir – pour le dire prosaïquement – celle des modes d'existence de Souriau revisités à la sauce Latour sur postulats d'empirisme radical, d'actes de langage et de bifurcation whiteheadienne. « *L'Enquête* est une enquête métaphysique qui parle en effet de "tout". »¹ Nous ajouterons : et qui implique tout le monde. On pourrait alors être en droit de s'offusquer; et nous ne serions d'ailleurs pas les premiers à le faire.

On a souvent entendu au cours de ces rencontres diplomatiques des énoncés comme : « il faudrait un mode [DIP] » (pour Diplomatie), ou bien des accusations lancées contre *L'Enquête* pour être en elle-même un dispositif impérial, qui construit une plateforme diplomatique où tous les modes d'existence sont mis en jeu mais qui ne se met pas elle-même en jeu. [...] On pourrait répondre qu'il y a là un malentendu, dans la mesure où il existe bien un mode d'existence auquel *L'Enquête* doit être rapporté, et qu'il ne s'agit de rien d'autre que de [PRE]. Les termes du « métalangage » ([RES], [PRE], [DC]) ne sont pas « au-dessus » des autres, mais sont sur la scène diplomatique [...].²

Revenons à l'accusation de construire le problème en même temps que sa solution et notons qu'elle ne constituerait pas en elle-même une difficulté centrale si *L'Enquête* ne prétendait pas vouloir obtenir, en plus d'une description et en même temps qu'elle, une réforme du collectif dans sa totalité. En effet, il n'y aurait pas de problème sans *L'Enquête* car l'instauration des « opérateurs de problématisation »³ lui revient de droit. Mais réciproquement il n'y aurait pas d'*Enquête* s'il n'y avait pas de problème puisque *L'Enquête* est instaurée par le collectif. Pour le dire plus techniquement, en tant qu'elle décrit le collectif, *L'Enquête* gagne son eccéité en se réalisant, car son processus tend vers l'accomplissement en même temps que la description tend vers la perfection. Mais en tant qu'elle décrit *collectivement*, *L'Enquête* perd son eccéité en se réalisant, car son processus tend vers l'invisibilité en même temps que le collectif décrit tend à s'identifier avec celui qui décrit. Donc, *L'Enquête*, en se déroulant, gagne et perd son eccéité en même temps; ce qui est impossible.

On ripostera peut-être que le collectif décrit et le collectif qui décrit ne sont pas *stricto sensu* les mêmes, qu'ils ne sont que les modalités ou les *moments* de quelque chose. Mais il semble bien que, par construction, ce quelque chose échapperait au

1. Arnaud SAINT-MARTIN, « Enquête sur les modes d'existence », in *Sociologie Comptes rendus*, consulté le 28 décembre 2015 (mis en ligne le 29 mai 2013), URL : <http://sociologie.revues.org/1573>, alinéa 7.

2. Contribution de Patrice Maniglier datée du 7 juillet 2015 (consultée le 22 janvier 2016) lisible dans les « documents » du texte en ligne.

3. L'expression, particulièrement adaptée ici, est tirée d'une contribution du Groupe d'études constructivistes (GECO) datée du 1^{er} juin 2015 (consultée le 24 janvier 2016) lisible dans les « documents » du texte en ligne.

champ d'investigation et entrerait en contradiction avec l'*Enquête* dont l'étendue est sans clôture¹.

On postulera alors, de façon inverse, la priorité de l'écécité de l'*Enquête* envers et contre tout, c'est-à-dire aussi contre le temps qui passe. Cependant cela reviendrait à commettre une nouvelle contradiction : en effet, le seul moyen qu'à l'*Enquête* de garantir le maintien de son ecécité consiste à assurer la permanence d'un sous-collectif. Dans une telle situation, en plus de ne plus se trouver en mesure de pouvoir composer un monde commun – vu que, par construction, elle s'échapperait à elle-même –, l'*Enquête* pourrait en outre être accusée, et à juste raison, de s'être posée elle-même en dispositif politique impérial là où précisément il s'agissait d'abolir toute forme de suprématie.

*

À ces deux stratégies argumentatives, à ces deux tentatives de sauver le projet, correspondent deux aspects de l'*Enquête* : d'un côté, une totalité est convoitée, de l'autre une localité est escamotée. Ces deux aspects – correspondant respectivement aux questions du premier et du second chapitres de notre travail – constituent ensemble un seul et même nœud dont nous tâcherons de dessiner la forme générale au fil d'un troisième et dernier chapitre. Ce nœud, c'est celui de la possibilité et du sens d'un *penser collectif* dont l'*Enquête* manque l'occasion : Latour échoue en effet dans la réponse qu'il donne à la question du penser collectif qu'il avait pourtant lui-même si bien posée. Notre argument central cherchera à démontrer qu'un dispositif tel que l'*Enquête*, tant qu'il demeure visible, demeure contradictoire, ce qui le rend impossible. Si nous abordons l'*EME* sur deux chapitres successifs, c'est précisément parce qu'un tel dispositif ne saurait s'offrir à l'appréhension autrement que sous la forme d'une tension bipolaire insoluble. Nos développements étant motivés par l'intérêt que représente la question générale du penser collectif, nous tâcherons de voir où et comment l'*EME* amène malgré tout des éléments remarquables et non négligeables en vue de l'abord d'une telle question.

Le premier chapitre du présent travail consiste à reconstruire l'arrière plan spéculatif présupposé – et très lacunairement exposé dans l'*Enquête*-texte – par l'*Enquête*-dispositif. Il s'agira premièrement de saisir l'enjeu métaphysique des modes d'existence de Souriau, puis deuxièmement de comprendre comment Latour se les approprie. L'objectif de la dimension spéculative de l'*EME* se dévoilera comme l'acquisition des moyens de penser au-delà de la suprématie épistémologique ou ontologique. Il s'agit d'abolir toute forme de principe suprême qui aurait été érigé comme principe de véridiction officiel et/ou unique. Cela nous permettra d'obtenir le métalangage de l'*enquête* : la

1. On nous dit en effet à propos de [RES] qu'« aucune frontière ne limite son extension » (LATOUR, *Enquête sur les modes d'existence*, op. cit., p. 52).

combinaison préposition/réseau/Double Clic, son ontologie : l'être-en-tant-qu'autre, et son problème central : celui de la nature et de la versatilité de la clôture du dispositif.

Le second chapitre du présent travail consiste à montrer comment la question du collectif est amenée en regard du lien qu'entretient l'EME avec l'empirisme radical de William James ainsi que la théorie de la bifurcation de Whitehead. Nous verrons que Latour tente d'identifier ses « Modernes » aux bifurcateurs whiteheadiens, mais nous verrons aussi que les bifurcateurs ne sont pas les seuls concernés et qu'il faudra remonter jusqu'aux oppositions entre Socrate et Calliclès, autour de la question du langage et de l'agora, pour entendre le sens pleinement philosophique que peut revêtir ce collectif des « Modernes ». Tout n'est pas nécessairement si négociable qu'il n'y paraît dans l'EME et nous différencierons ce qui, au sein du dispositif, n'est pas susceptible de s'altérer de ce qui est effectivement propice à la diplomatie. Nous verrons comment l'*Enquête*, en tant qu'agent motivé, est nécessairement localisée et nous envisagerons la possibilité qu'elle puisse n'être en fait qu'une affaire politique. La deuxième partie amènera les éléments permettant de poser, de façon générique, la question de ce que nous avons appelé : penser collectif.

Si les deux premiers chapitres retracent des généalogies, le troisième dessine les contours d'une question plus générale et plus ouverte. L'*Enquête* propose une idée de « script techniquement lesté » qui pourrait constituer une auto-entente de l'*Enquête* et contribuer ainsi à estomper, sinon à résorber les réprobations amenées au fil des chapitres précédents. Nous étudierons cette proposition et montrerons son insuffisance. Pour appuyer notre développement, nous poserons la question du penser collectif à l'aune, cette fois, de son nécessaire soubassement articulé à la fois par l'écriture et par la technique : notre proposition consistera à questionner la forme de l'unité textuelle en regard d'un déplacement de la question relativement convenue d'une collectivisation des écrits et des pensées vers celle, infiniment plus délicate, d'un écrire et d'un penser collectifs. Nous pourrions finalement revenir à l'*Enquête* que nous situerons, dans ses limites, comme cas particulier d'un ensemble général de dispositifs problématiques, ensemble dont nous tâcherons d'esquisser les contours aussi bien que les enjeux.

DE L'ONTOLOGIQUE AU SYNAPTIQUE

Alors l'argument ontologique sera passage, non de l'essence à l'existence ou de l'existence à l'essence, mais d'un mode d'existence à un autre.

Souriau

La dimension proprement spéculative de *l'Enquête* consiste davantage en une machine métaphysique qui opère sans cesse et silencieusement – s'immiscant partout – qu'en une théorie dont quelque préambule exposerait exhaustivement la teneur. La manière de penser propre à *l'Enquête* considère en effet comme connu le principe de mode d'existence en ceci qu'elle se présente elle-même comme l'articulation balancée de deux modes : [RES] (réseau) et [PRE] (préposition).

Le croisement [RES-PRE] est assez particulier puisque c'est lui qui autorise toute l'enquête.¹

Ce balancement s'opère, comme nous le verrons, en parallèle d'une dénonciation systématique par le truchement d'un troisième mode : [DC] (Double-Clic). En fait, nous devons nuancer notre propos lorsque nous disons qu'aucune théorie n'apparaît en préambule : l'articulation [RES], [PRE] et [DC] constitue bien la machine métaphysique de *l'EME*, et cette machine est bel et bien exposée dans *l'Enquête-texte*. Là où il manque en effet un élément capital, c'est dans l'absence d'une définition en bonne et due forme du mode d'existence. Or, le concept de ce dernier est inspiré par la théorie de Souriau dont le patronyme fait partie des quelques noms autorisés à apparaître à plusieurs reprises dans *l'Enquête-texte*. *A fortiori* le texte sourialien est sans conteste, au sens le plus traditionnel du terme, un texte de métaphysique et d'ontologie. C'est pourquoi nous nous intéresserons en premier lieu aux modes d'existence de Souriau en tâchant de ne jamais perdre la visée des tenants et aboutissants de leur réappropriation latourienne.

Souriau propose une multiplicité mais dans une indifférence totale à la vraisemblance ethnographique, sans parler de son style.²

1. *Ibid.*, p. 75.

2. LATOUR, « À métaphysique, métaphysique et demie », *op. cit.*, p. 81.

Souriau serait donc peut-être même trop ontologiste, trop métaphysicien, et réciproquement pas assez anthropologue ou ethnologue. Il y a pourtant bien un intérêt trouvé par Latour dans sa métaphysique et dans son ontologie qui semblent, au moins en partie, convenir à l'*Enquête*.

EME a vraiment pour ambition de se servir de tout ce que la philosophie a travaillé, mais pour maintenir ouverte l'enquête ethnographique – en tous cas, pour obtenir assez de réalisme dans la description afin d'ouvrir la négociation diplomatique.¹

Que déniche donc Latour dans les modes d'existence de Souriau, et qu'y rajoute-t-il? C'est la question centrale de ce premier chapitre. Quelles modifications sont-elles apportées à la proposition de Souriau en vue d'obtenir ce dispositif synaptique tant compatible avec l'anthropologie² que favorable à la négociation diplomatique? Comment ce dispositif se répartit-il ensuite par le truchement des modes [RES], [PRE] et [DC] spécifiques à l'*EME*? Plus généralement : quels sont les enjeux du décalage de la question de l'être en tant qu'être vers celle de l'« être-en-tant-qu'autre »³?

ÉTIENNE SOURIAU ET SES MODES D'EXISTENCE

Le texte de Souriau est particulier sur plusieurs points. Le premier d'entre eux est son inscription dans l'histoire de la philosophie : si certains passages dessinent des généalogies⁴, ça n'est en tous les cas pas simplement pour inscrire la question des modes d'existence en fin de série, mais plutôt pour montrer comment cette question est latente à chaque étape importante de l'histoire de la pensée occidentale. Du coup, la proposition sourialienne ne s'inscrit pas clairement dans la lignée de l'existentialisme, elle marque même avec elle des nuances non négligeables :

Dans les philosophies auxquelles on attribue, un peu trop globalement, l'étiquette d'existentialistes, on observe à cet égard deux attitudes fort opposées. L'une (la plus authentique peut-être, en tant que l'existentialisme se réclame de Kierkegaard) prend l'existence comme possédée en fait, antérieurement à tout effort [...] pour en prendre connaissance philosophique. [...] L'autre, issue de la phénoménologie et teintée de romantisme, considère l'existence comme fait facile peut-être à connaître, mais toujours à atteindre, à accomplir et à conquérir, et toujours lointain. C'est l'attitude de Heidegger.⁵

Avec Souriau nous ne serions donc ni dans l'un – existence comme l'insaisissable de la philosophie –, ni dans l'autre – existence comme « ouvertude »⁶ – existentialisme, si tant est que cette distinction fasse du sens⁷. Pourtant, de toute apparence, nous

1. *Ibid.*, p. 82.

2. *Ibid.*, p. 79.

3. LATOUR, *Enquête sur les modes d'existence*, op. cit., p. 167.

4. Voir la « revue historique » qu'esquisse SOURIAU, op. cit., p. 85-87.

5. *Ibid.*, p. 90, note 1.

6. Martin HEIDEGGER, *Être et temps*, trad. F. Vezin, Paris, Gallimard, Bibliothèque de Philosophie, 1976, 1986, § 40 et § 44 notamment.

7. Ne nous dit-on pas effectivement : « l'existence ce n'est pas analysable » (SOURIAU, op. cit., p. 105)? On pencherait alors plutôt du côté du premier existentialisme...

héritons de ce courant une dimension religieuse qui nous rappelle notamment, dans la philosophie de Kierkegaard, le rapport que l'on peut construire entre la foi et l'historiographie¹ ou encore le statut de l'homme religieux². On trouve en effet au fil du texte des références, des notes et des remarques assez étonnantes; par exemple :

Noter que dans l'existentialisme phénoménologique, le monde n'est pas l'univers. Le mot est pris au sens de Jean, I, 10 : opposition du Logos et du Cosmos.³

L'opposition entre Logos et Cosmos aurait, dans cet exemple, tout à fait pu être référée à Platon (si tant est qu'elle demandait effectivement à être référée), mais Souriau préfère renvoyer au texte biblique. On retrouve ce genre de référencement étrange dans le texte de *l'Enquête* dans lequel, comme l'a notifié Arnaud Saint-Martin : « les citations si nombreuses des Écritures sont soigneusement référencées »⁴. Il y a donc indubitablement un fonds religieux apparent dans le texte de Souriau – fonds qui occupe une place relativement importante⁵ dans des développements qui auraient peut-être pu s'en passer. Ce fonds se retrouve dans *l'Enquête*, notamment et particulièrement dans son geste de légitimation du religieux par le truchement du mode [REL] auquel tout un chapitre est consacré⁶.

Ce texte étonne en outre par sa structure. Divisé en quatre chapitres, il présente préalablement un plan « qu'il ne faut surtout pas suivre »⁷.

Tout se passe comme si sa démarche était écartelée entre deux logiques. Il y a, d'une part, le projet d'une vue d'ensemble, un coup d'œil synoptique sur l'existence dans sa totalité, et il y a, d'autre part, un problème entièrement différent qui met sous tension l'ensemble de l'argument. D'où le caractère affreusement heurté d'un livre qui se présente d'abord sous l'aspect d'une organisation rigoureuse puis du retour subreptice à la question originelle de l'instauration. À la première logique répondent les chapitres I et III et le début du quatrième; à la seconde, le chapitre II et la fin du quatrième.⁸

Il n'est pas anodin que l'introduction au texte, écrite par Stengers et Latour, notifie le caractère particulier de sa composition. Le texte *Les différents modes d'existence* présente notamment le principe d'instauration et est suivi, dans cette nouvelle édition, par le texte *De l'œuvre à faire* : on se trouve donc en face d'un recueil qui, par sa portée ontologique, parle aussi de sa propre écriture, et l'on retrouve là un mouvement qui – au moins par analogie – nous rappelle celui de *l'Enquête*; pour le dire prosaïquement :

1. Cf. le texte de Jean-Yves LACOSTE in Laurent JAFFRO et Monique LABRUNE, *Gradus Philosophique*, Paris, Flammarion, GF, 1994, 1996, p. 382-397, particulièrement p. 390.

2. Émile BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, Paris, PUF, Quadrige Manuels, 1930, 2014, p. 1450.

3. SOURIAU, *op. cit.*, p. 126, note 1.

4. SAINT-MARTIN, *op. cit.*, alinéa 4. Il remarque ensuite, et à juste titre, que si les références aux textes scientifiques sont inexistantes dans l'EME-texte au-delà de quelques noms cités ici et là, « lorsqu'il s'agit de versets de la Bible, la précision est visiblement de rigueur ».

5. SOURIAU, *op. cit.*, p. 102-104, p. 140-149, p. 169-170 et p.186 notamment.

6. « Comment pourrions-nous aborder les tâches de diplomatie en exigeant des autres, de tous les autres, qu'ils renoncent d'abord au religieux pour avoir le droit de s'asseoir à la table de négociations? » LATOUR, *Enquête sur les modes d'existence*, *op. cit.*, p. 299.

7. SOURIAU, *op. cit.*, p. 21 (introduction d'Isabelle Stengers et Bruno Latour).

8. *Loc. cit.*

un texte sur le *faire*, sensé d'une façon ou d'une autre *se faire*. En effet, la philosophie de l'instauration doit elle-même s'instaurer, et un texte sensé traiter de l'œuvre à faire est lui-même, au moins à un moment donné, une œuvre à faire.

Par ailleurs, si la structure du texte est remarquable, sa forme et son style le sont tout autant. Tantôt le texte est technique et nous expose un raisonnement aiguisé et précis¹, tantôt il semble discuter avec lui-même, comme si le narrateur – dans un élan de prudence – se mettait à hésiter², et tantôt il s'adresse à son lecteur en le tutoyant³, comme si nous étions tout à coup projetés dans une pièce de Shakespeare... Nous l'avons déjà dit⁴, l'*Enquête*-texte utilise elle aussi des stratégies littéraires, des types d'écriture différents. Ce procédé s'y exerce en fait de manière tout à fait consciente : s'opposent en effet, selon l'*Enquête*, le *more geometrico* comme mode d'écriture et

l'invention continuelle de modes d'écriture, de types de visualisations, de convocations d'experts, de montage d'instruments, de notations nouvelles qui permettent ces cascades de transformations [...].⁵

S'il s'agit effectivement d'instaurer quelque chose, notamment en présentant justement un mouvement instauratif, nos auteurs doivent aussi montrer davantage un trajet qu'un projet⁶. Du moins, ceci expliquerait l'aspect décousu et hésitant du texte de Souriau ainsi que les longs parcours sinueux de l'*EME*-texte agrémentés de récits biographiques. La présentation de ces étapes semble nécessaire car si l'on nous donnait simplement le résultat de ces deux enquêtes – le livre de Souriau est aussi une enquête⁷ – nous pourrions les accuser de prétendre indument être des systèmes⁸ là où il n'était peut-être question que de mener un programme de recherche systématiquement⁹. Or, Souriau¹⁰ et Latour¹¹ partagent encore la propriété de se justifier à plusieurs reprises sur l'épineuse question de la systémativité. Latour, avec Stengers, va même jusqu'à défendre Souriau contre des attaques – jusqu'à preuve du contraire – imaginaires :

Souriau est peut-être le philosophe de l'architectonique, mais certainement pas du système. Être complet pour lui, ce n'est pas compter les modes et demander à quelque raison de garantir que le compte est complet. C'est dégager complètement ce que requiert le trajet de l'expérience anaphorique, lui être complètement fidèle.¹²

1. *Ibid.*, p. 85-87 par exemple.

2. « Combien de temps me faut-il, ou quelles démarches dois-je faire, et quelles apories dialectiques dépasser, pour me trouver et m'instaurer moi-même dans mon existence plénière? » *Ibid.*, p. 97.

3. « Taille-toi dans telle étoffe d'existence que tu voudras, mais il faut tailler, et ainsi avoir choisi, d'être de soie ou bien de bure. » *ibid.*, p. 159.

4. Cf. p.8 du présent travail.

5. LATOUR, *Enquête sur les modes d'existence*, *op. cit.*, p. 135.

6. SOURIAU, *op. cit.*, p. 204.

7. *Ibid.*, p. 88.

8. Comme Carolina Marinda dans LATOUR, « À métaphysique, métaphysique et demie », *op. cit.*

9. *Ibid.*, p. 76.

10. Son tableau des modes reste ouvert, SOURIAU, *op. cit.*, p. 160.

11. LATOUR, « À métaphysique, métaphysique et demie », *op. cit.*, l'interview apparaît dans son entier comme un plaidoyer en faveur de la non systémativité de l'*EME*.

12. SOURIAU, *op. cit.*, p. 63 (introduction d'Isabelle Stengers et Bruno Latour).

Ainsi tant l'EME que le texte de Souriau manifestent une volonté de différencier certaines notions autour de cette question : on se distancie du système au profit d'un programme systématique, d'une architectonique ou encore d'une systématité; on compte des éléments, mais sans exhaustivité, ni totalisation, et surtout pas dans un tableau fermé. Ceci nous amène à la question de l'« œuvre à faire ».

À ce sujet, le texte de Souriau *Du mode d'existence de l'œuvre à faire* traite surtout des œuvres d'art. Mais la métaphysique qui y est développée est tout à fait applicable à d'autres types d'ouvrages, pour autant qu'on en saisisse le principe général. Nous reviendrons sur la question de l'œuvre à faire, mais nous pouvons cependant déjà remarquer qu'un des enjeux centraux de la question est celui de penser la tentative. C'est là, selon nous un point très intéressant de la proposition sourialienne thématisée dans la métaphore du sphinx, « devine, ou tu seras dévoré »¹, abondamment reprise par Latour tant dans l'introduction du texte que dans l'EME² : « tant que l'œuvre est au chantier, l'œuvre est en péril »³. Premièrement, elle attribue à l'artiste une éthique remarquable :

Il y aurait, notamment dans la création artistique, une sorte de prostitution du fait de faire de sa propre humanité un moyen pour l'œuvre, s'il n'y avait pas dans l'œuvre quelque chose qui paraît mériter le don d'une âme et parfois d'une vie; en tout cas, d'immenses travaux.⁴

On peut déjà dire que cette éthique n'est pas sans rappeler la question de la posture qu'octroie à son auteur l'*Enquête*... Deuxièmement, elle introduit dans la présentation des résultats une sorte d'incertitude qui inscrit la démarche dans son entier – c'est-à-dire non seulement les conclusions partielles (cette partialité s'exprime surtout au niveau stylistique⁵), mais aussi et surtout les multiples étapes de leur élaboration – non seulement dans le champ général de l'empirisme⁶, mais en plus dans le même empirisme radical que celui de l'*Enquête*⁷. C'est que l'œuvre à faire existe *comme telle*, c'est-à-dire dans ce mode particulier du *à faire*, avant même que l'artiste ou l'auteur l'ait terminée : « il y a un être de la statue avant que le sculpteur l'ait faite »⁸. Voilà pour les considérations générales; entrons maintenant dans le vif du sujet.

✱

Un mode d'existence est une unité métaphysique introduite comme saisie alternative de la réalité. Comme nous le verrons, cette unité vise notamment à redéterminer

1. *Ibid.*, p. 205.

2. LATOUR, *Enquête sur les modes d'existence*, op. cit., p. 166, 249, 367 et 474.

3. SOURIAU, op. cit., p. 205.

4. *Ibid.*, p. 206-207.

5. Voir par ex. p. 160 où Souriau insiste abondamment sur la dimension « approchée » et « insuffisante » d'une recherche au « caractère empirique », etc.

6. « [...] nous déterminons l'être à venir en explorant sa voie » (SOURIAU, op. cit., p. 208).

7. Voir notamment les multiples apparitions de James et de Whitehead dans *ibid.*, James : p. 93 et 153, Whitehead : p. 92 (note 3), p. 120 (note 1), 121, 150 et 152 (note 1).

8. *Ibid.*, p. 203.

la réalité au-delà (ou en-deçà) du schème inspiré par la différence ontologique entre l'être et l'étant, ou les étants. Pour acquérir tout son sens, la notion de mode d'existence présuppose une réalité empirique étendue à l'infini mais pourtant déjà composée d'individus – ou se composant en individus –, et comme cette extension ne saurait se limiter à la matière, c'est une réalité sans aucune bifurcation, sans aucun tri catégoriel *a priori* qui est conjecturée. Le texte s'ouvre en effet ainsi :

La pensée existe-t-elle, en elle-même et par elle-même? La matière existe-t-elle, et de la même manière? Dieu existe-t-il? Hamlet, la *Primavera*, Peer Gunt ont-ils existé, existent-ils, et en quel sens? Les racines carrées des nombres négatifs existent-elles? La rose bleue existe-t-elle? »¹

On peut voir que la réalité qui sert de point de départ à la proposition est avant tout composée des éléments les plus divers, des hétérogènes les plus variés, collectés de façon très naïve, que l'on classera *a posteriori* suivant la manière avec laquelle ils atteignent une certaine « plénitude existentielle »². L'alternative que propose la philosophie des modes d'existence se situe ainsi entre deux types de métaphysiques : la première est une métaphysique de la substance et de la « pluralité des existants »³, la seconde est une pluralité métaphysique ou « pluralité existentielle »⁴. Dans le texte sourialien, cette dualité est incarnée notamment par Spinoza et Leibniz.

Supprimez la clef de voûte, ôtez l'unité panthéistique de la substance, ce n'est pas le monde qui se divise en parties plurales (puisque les modes selon Spinoza se correspondent d'un attribut à l'autre), mais c'est l'exister qui se scinde irrémédiablement en une multiplicité d'espèces. Même multiplicité si, sans supprimer l'unique, on le place au-dessus de l'existence. [...]

Il est, inversement, des philosophes qui, loin de poser l'unicité de l'être, reconnaissent une multitude d'êtres réellement substantiels. Mais plus ceux-ci deviennent multitude, plus aussi leur statut d'existence devient semblable et unique. Voyez les atomistes [...], ou même, à certains égards, Leibniz. Ils divisent l'être jusqu'aux dernières limites de la division. Mais ces êtres sont semblables, fondés par exemple, sur l'antitypie et l'insécabilité.⁵

Pour parler comme Gilbert Simondon – qui brille ici par son absence⁶ –, l'idée originale des modes d'existence consiste à remplacer la double question du rapport

1. *Ibid.*, p. 79.

2. *Ibid.*, p. 100.

3. *Ibid.*, p. 81.

4. *Ibid.*, p. 81.

5. *Ibid.*, p. 80.

6. Il nous a paru impossible de ne pas mentionner ici l'ontogénèse de Gilbert Simondon dont l'absence dans le texte de Latour nous semble absolument invraisemblable. Certes, son nom apparaît dans *l'Enquête*, mais exclusivement par le truchement de ses méditations sur les objets techniques (Gilbert SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1958, 1969, 1989); aucune mention dans *l'EME* de ses réflexions sur l'individuation (Gilbert SIMONDON, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Grenoble, Millon, 1964, 1995) ou – plus frappant encore – sur l'individuation collective (Gilbert SIMONDON, *L'individuation psychique et collective*, Paris, Aubier, 1989, 2007). Si l'on se limite à ce dernier ouvrage, le projet de Simondon se présente comme une troisième voie entre le substantialisme et l'hylémorphisme, avec pour objectif une refonte des sciences humaines; la préface de Bernard Stiegler le confirme sans équivoque. Simondon cherche effectivement à anéantir une forme de privilège ontologique (p. 10) au profit d'une « opération transductive » qui se situe à l'intersection de l'individu et du milieu (voir en outre la dénonciation du « spirituel » comme « [classement] d'un certain mode d'existence au-dessus des autres modes », p. 104). Comme nous le verrons

entre individués composants et réalité composée par celle des multiples unités possible de l'individuation : l'unité n'est plus alors en effet celle des étants ou de l'être, mais bien celle de la manière commune avec laquelle divers étants deviennent eux-mêmes en acquérant notamment une certaine persistance, une certaine forme.

Le texte de Souriau développe cinq modes d'existence propres : l'existence phénoménale, l'existence réique, celle des êtres dits de fiction, celle des virtuels et finalement celle des synaptiques. Ces développements illustrent, par les exemples bien choisis qui les constituent, un usage ontologique parmi d'autres du principe de mode d'existence : il n'y a pas là, comme nous le verrons, d'ontologie définitive, et cela semble déjà relativement évident en regard de la question de la systématité précédemment évoquée. Le geste est à chaque fois le même : on esquisse d'abord le mode en lui-même puis on multiplie les exemples tout en affinant la définition préalablement donnée au fur et à mesure du développement. Souriau invoque au passage des questions philosophiques traditionnelles qui trouvent alors à chaque fois une nouvelle formulation, une nouvelle position au sein des modes d'existence. Par exemple, la question du noumène ou celle du Je phénoménal sont traitées dans le cadre du mode d'existence des phénomènes, celles de la chose, de la présence, des particules subatomiques ou encore du corps sont traitées dans le cadre du mode d'existence réique, celle des fantômes et celle du possible par les êtres de fiction, etc. Nous ne conserverons de cet exposé que le geste, en retenant que, considérés ensemble, ces cinq modes recouvrent une réalité finalement très large à chaque fois entendue par le truchement d'individués constituant des ensembles dont on façonne l'explication.

Les modes d'existence apparaissent alors dans un « balancement »¹ : l'invocation des individués force l'affinement de la définition d'un mode en même temps que cet affinement appelle la considération de nouveaux individués, dans un mouvement de va-et-vient qui rappelle celui du dessinateur affairé sur un croquis ; c'est ce qui est appelé « mouvement anaphorique », « ce dont l'ensemble du livre nous a imposé l'expérience »².

dans le troisième chapitre, le passage de l'interindividuel au transindividuel – autre formulation du problème de la transduction – n'est pas sans lien avec la question centrale de l'objet technique. De façon générale, nous pensons être en mesure de pouvoir montrer que l'ontogénèse de Simondon aurait été tout autant – sinon davantage – adaptée au projet latourien. Les réseaux pourraient y apparaître comme ces « structures réticulaires amplifiantes » (p. 25) judicieusement exemplifiées ailleurs par des cristaux de roche, l'œuvre à faire pourrait être ce « champ qui extérieurement se différencie parce qu'intérieurement et essentiellement, il se potentialise » (p. 59), le mode d'existence [ATT] pourrait s'expliquer plus nettement comme ces expressions affectives et émotives à l'origine de la constitution des collectifs (le « transindividuel », p. 100), l'habitude qui parvient à « extraire le monde de Parménide à partir de celui d'Héraclite » (LATOUR, *Enquête sur les modes d'existence*, op. cit., p. 270), le rendant ainsi habitable, pourrait correspondre à peu près exactement à la manière dont les éthiques de « l'éternité de l'être » et de « l'être toujours en mouvement » doivent coïncider dans un système métastable connaissant de l'intérieur sa propre relativité (p. 239) ; bref, tous les outils ontologiques nécessaires à Latour semblent présents chez Simondon, d'une manière nettement plus affûtée que chez Souriau et *a fortiori* sans Dieu en embuscade (ce qui n'empêche pas Simondon de poser le choix comme « avènement d'être », p. 204). Pourquoi donc n'apparaissent-ils nulle part dans l'*Enquête* ? Cette question restera ici sans réponse.

1. SOURIAU, op. cit., p. 81.

2. *Ibid.*, p. 68 (introduction d'Isabelle Stengers et Bruno Latour).

Ainsi résumée, la proposition de Souriau pose assez vite une question philosophique importante : pourquoi une telle différenciation entre l'être et l'exister ? Pourquoi ne pas parler simplement de modes d'être et s'éviter peut-être ainsi une sophistication inutile ? La nuance générale s'opère dans une différenciation subtile entre la totalité, inhérente à l'être, et l'unité, inhérente à l'existence.

L'idée de totalité est absolument inopérante, insuffisante ; elle est d'un autre ordre, elle se développe sur un autre registre philosophique, elle orchestre de tout autres problèmes, toujours relatifs à l'assemblage ontique, et nullement à ce surpassement de l'hétérogénéité existentielle plurimodale. [...] Et il est peu de systèmes nommément monistes qui ne tombent à cet égard dans de lourdes fautes, par confusion de l'ontique et de l'existential, et par la confusion corrélatrice de la totalité et de l'unité, confusion qui entraîne à son tour l'annulation de la distance qu'il peut y avoir [...] entre un simple assemblage plurimodal et une réalité autre et nouvelle surpassant la pluralité existentielle sur chaque plan de laquelle s'accomplit pourtant complètement l'existence.¹

L'existence permet donc de penser des êtres unitaires – des individués disions-nous plus haut –, dans leur unité, sans que l'un d'entre eux puisse (ou doive) prétendre être total ou ultime. Les modes d'existence constituent ainsi une métaphysique du partiel ou, pour reprendre les mots de David Rabouin², une « épistémologie régionale ». Un mode d'existence apparaît donc davantage comme un schème que comme une catégorie, trouvant sa place quelque part entre les intuitions et les concepts comme la condition élémentaire – ou, de façon mutuelle, l'élément conditionnel – de leurs unités respectives. De façon générale, l'existence peut être entendue comme présupposant l'être, elle est le moyen d'une question davantage orientée vers la valeur de l'être que vers l'être lui-même, considéré par l'empiriste qu'est Souriau comme un concept inopérant. « Le mot d'existence représente moins un fait qu'une valeur. »³

En outre, l'existence d'un être n'annule pas l'existence d'un autre car, ultimement, elles se jouent sur un seul et même plan : celui de la réalité empirique qui comprend aussi, comme nous allons le voir, le lieu de passage d'un mode à l'autre. Ainsi, lorsqu'un existant vient à en « surpasser » d'autres, c'est que son mode a changé, c'est qu'il trouve sa plénitude existentielle dans une réalité désormais différenciée et non simplement dans un imaginaire donné. Les modes d'existence constituent ainsi une pensée du multiple qui détermine la forme de la réalité en même temps que celle des existants par le truchement du postulat selon lequel c'est chaque mode qui possède une unité élémentaire et que c'est cette unité qui prévaut.

On voit ainsi comment l'existence sourialienne autorise la nouveauté : par le fait que ses modes ne soient pas dénombrables. D'autres modes peuvent – et doivent – en effet

1. *Ibid.*, p. 168.

2. David RABOUIN, « Universel local », in *Les temps modernes* 682 (2015), p. 28.

3. SOURIAU, *op. cit.*, p. 89. Voir aussi le passage consacré à la valeur d'existence dans le ch. 4 : « il n'en reste pas moins que d'un autre point de vue, plus métaphysique, on peut concevoir, non une *existence de la valeur* (ainsi limitée) mais des *valeurs d'existence* ou de *réalité* », p. 173.

à tout instant se présenter à l'enquête¹. La question de la nouveauté est donc moins portée sur les existants eux-mêmes que sur leurs modes, c'est la raison pour laquelle c'est la « réalité » qui est « autre et nouvelle », et non juste un étant parmi d'autres. Ce sont les nouvelles réalités qui se présentent comme « quelque chose qui n'est en rien donné, mais qui est à trouver »². D'où – on le devine déjà – la question de l'œuvre à faire et de l'instauration.

La philosophie des modes d'existence est donc tout autant une philosophie partielle qu'une philosophie du partiel. Si l'on voit mieux maintenant l'enjeu de la différence entre être et existence – c'est-à-dire celle qu'il y a entre totalité et unité –, il s'agit de comprendre celui de la notion plus compliquée de surexistence telle qu'elle est présentée dans le quatrième chapitre du livre de Souriau. Ne tombons-nous pas avec elle dans le problème qu'avaient finement évité les chapitres précédents : celui d'une totalisation du réel dans une espèce d'ὑποκείμενον?

Le plus souvent, sinon toujours, les théories philosophiques qui font apparaître des degrés intensifs d'existence ne les trouvent pas immanents à une existence considérée en elle-même. Ils les font sortir d'un effet de perspective qui les situent entre des modes différents. Ils sont relatifs, non à l'*existence pure* (en un genre donné) mais à l'ordre, de l'*existence comparée*. Ils sont au-delà de l'existence pure, pour laquelle l'instance éléatique reste valable. Ils sont dans l'intervalle entre deux plans ou modes d'existence. C'est même exactement le passage de l'un à l'autre qui les fait apparaître.³

Ce qui est reproché aux théories philosophiques en général, c'est leur prétention à rendre extensif ce qui, pour Souriau, est d'abord proprement intensif. Les différents types d'existence revendiqués par d'autres philosophies se ramènent en effet, si l'on admet son analyse, à un principe explicatif qui est systématiquement en dehors – ou à la fin de la série – des types sollicités, ramenant davantage le problème à une conception en termes de progressions ou d'amplifications qu'en termes de renforcements ou d'approfondissements : le non-être comme Autre chez Platon, le poids d'être chez Pascal, la « situation humaine » de Descartes évaluée sur un axe, les degrés d'existence de l'être conscient ou l'éloignement de soi par rapport à soi chez Kant, Husserl ou Heidegger, les trois moments dialectiques de Hegel, etc.⁴ Or, pour Souriau, on ne se situe jamais en dehors de l'existence, par définition. Notons à cet égard son postulat de travail central⁵ :

1. *Ibid.*, p. 192.

2. *Ibid.*, p. 182.

3. *Ibid.*, p. 98.

4. *Ibid.*, p. 97-98.

5. Ce postulat, par analogie, rappelle celui de l'empirisme radical de James : « Pour une telle philosophie, les relations qui relient les expériences doivent elles-mêmes être des relations dont on fait l'expérience, et toute relation, de quelque type qu'elle soit, dont on fait l'expérience, doit être considérée comme aussi "réelle" que n'importe quoi d'autre dans le système. » (JAMES, *Essais d'empirisme radical*, op. cit., p. 59) Cette inscription dans l'empirisme – voire dans le pragmatisme – explique pourquoi, *in fine*, il s'agit davantage de « [donner] une *approche* philosophique universelle de toute réalité » (SOURIAU, op. cit., p. 215, nous soulignons) ou encore de ne pas « [perdre] de vue l'aspect le plus vital de nos problèmes » (*ibid.*, p. 216) que de ressaisir la totalité du réel de façon prétendument exhaustive dans un concept ou un système clos.

L'existence, c'est toutes les existences; c'est chaque mode d'exister. En tous, en chacun pris à part, intégralement, l'existence réside et s'accomplit.¹

Ainsi donc, il n'y a que l'existence et rien de plus, c'est-à-dire aussi : rien en dehors. L'existence ne peut donc être entendue comme telle que de l'intérieur, de façon pleinement immanente. Pourtant, se posent – face aux différents modes – des « problèmes de second degré concernant l'existence », des questions liées à la possibilité d'une « saillie hors de son plan »².

Car si les deux genres comparés entre eux peuvent finalement apparaître comme pleinement réels, l'étape de passage, le lien transitif est réel aussi; et se manifeste par l'expérience positive de l'intensité existentielle.³

Si chaque mode d'existence est un mode d'unification des existants – une forme d'individuation –, et si l'enjeu consiste à viser cette « expérience positive de l'intensité existentielle », se pose alors inéluctablement la question de la possibilité d'une unification des modes et, allant, du mode de leur existence comme tels.

Si l'unité s'obtient en extension au prix d'une diminution de la compréhension, l'existence où s'actualise cette unité sera une existence générique; et au terme de toutes les unifications possibles par cette voie « le genre suprême, comme dit justement un logicien qui a bien mis en forme ce problème classique [Souriau cite ici Edmond Goblot], sera l'idée abstraite d'être, le plus étendu, mais le plus pauvre de tous les concepts; si vide que, selon certains métaphysiciens, il est indiscernable de son contraire... »⁴

Entendons donc la possibilité qu'il y ait une forme pure de l'existence, mais saisissons en même temps que cette forme, indiscernable, ne saurait opérer comme vecteur de compréhension. L'enjeu sourialien consiste ici à éviter l'identification de la surexistence tant avec l'inexistence qu'avec l'être.

Poser idéalement, sous le nom d'être, l'unité de tout cela, qu'est-ce donc? à bien mettre en forme le problème, c'est postuler, non l'unification directe de tout, mais l'unification de tous les modes possibles d'unification.⁵

Si l'on maintient qu'une chose n'existe, c'est-à-dire ne s'unifie, que dans certaines modalités – ce qui revient simplement à affirmer le postulat de travail selon lequel il n'y a pas d'existence absolue ou pure en dehors d'un mode –, l'unification de toutes les unifications, c'est-à-dire l'être, se présente *ipso facto* comme une impossibilité tant logique que métaphysique. Mais, réciproquement, la surexistence n'est en elle-même rien de fondamentalement nouveau sinon peut-être dans ses modalités d'énonciation sourialiennes relativement originales. Être, substance, Dieu, etc.⁶ ne seraient alors qu'autant de manifestations théoriques, d'expressions conceptuelles en quelque sorte

1. *Ibid.*, p. 165.

2. *Ibid.*, p. 176.

3. *Ibid.*, p. 98.

4. *Ibid.*, p. 177.

5. *Ibid.*, p. 184.

6. *Ibid.*, p. 185.

– c'est-à-dire données dans un seul et même mode –, d'un domaine de la réalité ressaisi de façon générique par Souriau sous le nom abstrait de surexistence. Mais alors il est nécessaire de demander comment l'existence et la surexistence peuvent se différencier si finalement tout se rejoint malgré tout sur le plan ultime de l'existence (« l'existence, c'est toutes les existences »).

Il convient, pour répondre, de constater combien Souriau s'inscrit dans une démarche empirique qui « [délaïsse] les philosophies pour la réalité »¹, comme il le dit lui-même. Il s'agit de trouver quelque chose qui « nous concerne »², c'est-à-dire une vérité pratique au même titre que celles de William James³. C'est dans cet esprit que la question de la surexistence se munit d'une réponse étonnante :

La réalisation pratique, concrète effective, de problèmes comme ceux de la connaissance ou de la vérité témoigne d'un tel passage par la dimension de la surexistence. C'est le fait d'agir ou de pâtir, conformément à la réalité (même problématique) de ce surexistentiel qui est, non sa projection sur l'existential en miroir et par énigme, mais son expérience.⁴

La surexistence apparaît ainsi comme le moyen de transférer la question de l'être vers celle du faire. « Pas plus que le sujet n'est présupposé, l'objet n'est prédonné. L'un et l'autre co-naissent de l'acte même. »⁵ Il s'agit donc bien d'un faire métaphysique impliquant le passage d'un mode d'existence à l'autre, passage surexistentiel dont on ne pourrait ultimement qu'avoir l'expérience et dont toute tentative de conceptualisation ne serait qu'un « reflet » dans un des modes ; dans la philosophie : celui de la pensée.

Résoudre seulement par la pensée de tels problèmes c'est s'efforcer de donner quelque existence à ce qui surexiste, en lui offrant comme miroir quelque mode existentiel où se reflète tant bien que mal ; mode qui sera ici la pensée. Mais il n'est pas dit que ce mode ait aucune supériorité, sinon peut-être pragmatique.⁶

La surexistence, en tant qu'elle n'est pas soluble uniquement par la pensée, doit s'entendre au croisement de l'éthique (ou du pratique) et du métaphysique, comme une réponse à l'appel de l'œuvre à faire par le truchement positif de l'instauration⁷. La réalité est certes plurimodale mais chaque existence n'est pleine que dans un mode : il y a donc une tension entre l'existence pleine et la réalité – « soit existence, soit réalité »⁸ – que l'on ne confondra pas ici avec un idéal de réalité⁹ existant plutôt comme un être de fiction, un imaginaire, que comme un problème pratique¹⁰. Si, pourtant, « la surexistence

1. *Ibid.*, p. 185.

2. *Ibid.*, bas de la p. 185.

3. La vérité se définit selon lui comme « quelque chose d'après quoi agir », JAMES, *Essais d'empirisme radical*, *op. cit.*, p. 48.

4. SOURIAU, *op. cit.*, p. 190.

5. FRUTEAU DE LACLOS, *op. cit.*, p. 934.

6. SOURIAU, *op. cit.*, p. 191.

7. *Ibid.*, p. 68 (introduction d'Isabelle Stengers et Bruno Latour).

8. *Ibid.*, p. 173.

9. *Ibid.*, p. 187.

10. Cette distinction n'est pas sans rappeler celle opérée par Heidegger entre existentiel et existentiel.

définie par Souriau est aux antipodes de tout pari sur la transcendance »¹ c'est que, dans le raisonnement, l'antériorité *et* la postériorité se composent des mêmes individués, de la même réalité entendue d'une manière proprement empirique. C'est aussi valable pour les êtres virtuels ou « à faire » qui, en quelque sorte, nous attendent pour acquérir leur plénitude existentielle. « L'être en éclosion réclame sa propre existence. »² Par ailleurs, le trajet – opposé, rappelons-le, au projet – existentiel est irréductible à un système de concepts auquel il est antérieur. Mais cette antériorité n'implique en effet aucune transcendance vu qu'elle est suggérée par le truchement d'un mode qui, au même titre que les autres, est immanent à la réalité. Au demeurant, cette suggestion est *in fine* tout ce que peut faire celui qui ne compte que sur sa pensée spéculative, ancré dans le domaine théorique et déterminé à ne pas en sortir, sourd à l'appel de l'œuvre à faire dont l'instauration le ferait voyager dans d'autres modes. L'« être en éclosion » n'est donc pas seulement l'être humain « comme Maître de tous les genres d'existence »³ – tel Don Juan⁴ ne pouvant être lui-même en même temps qu'un saint –, c'est aussi l'être des œuvres de cet homme : œuvres philosophiques, œuvres d'art, œuvres de vie, etc. « Sans Vinci, [...] il n'y aurait pas de *Joconde*, mais sans la *Joconde*, on n'aurait pas de Léonard non plus »⁵.

Le lien entre les modes d'existence et la question de la tentative évoquée plus haut apparaît alors : la perfection est un imaginaire, son mode d'existence est celui des êtres de fiction. C'est pourquoi « il y a toujours une dimension d'échec dans toute réalisation quelle qu'elle soit. »

Soit dans l'art, soit et plus encore dans les grandes œuvres de l'instauration de soi-même ou de quelque grande œuvre morale ou sociale, il faut se contenter d'une sorte d'harmonie, d'analogie suffisante, d'évident et stable reflet de ce qu'était l'œuvre à faire dans l'œuvre faite. Il suffit pour que l'œuvre puisse être dite achevée, d'une sorte de proximité des deux présences de l'être à instaurer sur les deux plans d'existence qui viennent ainsi presque en contact. Mais enfin, cette proximité suffisante définit l'achèvement.⁶

C'est aussi la raison pour laquelle le livre de Souriau est écrit dans un style si inhabituel dans la littérature philosophique : visant l'« analogie suffisante », « l'approche »⁷ dans le mode spécifique de la pensée d'une réalité existentielle plurimodale à la fois non totalisable et non réductible à l'un de ses modes, il ne pouvait finalement exister que comme le compte rendu nécessairement incomplet d'une enquête empirique aux objectifs explicites.

Premièrement, il s'agit d'enrichir la réalité humaine : on aimerait dans la réalité plus d'êtres, plus de multiplicité, plus de différences que simplement un ensemble de singu-

1. *Ibid.*, p. 72 (introduction d'Isabelle Stengers et Bruno Latour).

2. *Ibid.*, p. 208.

3. *Ibid.*, p. 179.

4. *Ibid.*, p. 182.

5. FRUTEAU DE LACLOS, *op. cit.*, p. 935.

6. SOURIAU, *op. cit.*, p. 212.

7. *Ibid.*, p. 215.

liers qui *seraient* au même titre ou un ensemble d'identiques qui *seraient* différemment. Ce faire métaphysique dont nous avons déjà parlé renvoie ainsi aussi, tout simplement, à la quête des êtres dont les modes différents vont demander un travail spécifique dans chaque cas, « une attention chaque fois distincte »¹. Par ailleurs, les modes d'existence joueraient « un rôle considérable dans la constitution d'une "esthétique comparée" »²; n'oublions jamais que le domaine central de Souriau était avant tout l'esthétique³.

Deuxièmement, il s'agit de réaffirmer la nécessité du lien entre métaphysique et pratique par le truchement d'un discours quelques fois à la limite du moralisme. L'enjeu central de ces deux motifs est le maintien de la garantie que la totalité de la réalité ne puisse être ressaisie une fois pour toutes par quoi que ce soit, par exemple par la pensée ou dans un concept. On s'élève alors contre une connaissance qui « [sacrifie] à la Vérité des populations entières d'êtres, rayées de toute positivité existentielle »⁴ en invoquant l'idée selon laquelle « la réalité humaine aussi deviendra bien riche, s'il apparaît qu'elle implique plusieurs genres d'existence [...] »⁵. Il est donc ici question d'augmenter la valeur de la réalité humaine. Chacun des deux objectifs, quantitatif et qualitatif, sert de postulat à l'autre : c'est bien parce que la métaphysique et l'éthique sont nécessairement connectées qu'un changement théorique doit avoir lieu. Ce changement, c'est l'attribution de l'unité et de l'intérêt aux modes d'existences, intermédiaires entre les étants purs d'un côté et l'être en tant qu'être de l'autre. Réciproquement, c'est parce qu'il y a des étants qui n'ont pas d'espace pour exister – les fantômes par exemple, ou les œuvres à faire – qu'il faut à nouveau témoigner des nécessaires répercussions pratiques inhérentes à toute métaphysique spéculative.

Sur cette seule proposition : « il y a plus d'un genre d'existence » ; ou inversement : « le mot d'existence est univoque », s'affronteront non seulement les conceptions métaphysiques, mais, comme il est juste, les conceptions pratiques de l'existence les plus opposées. Selon la réponse, tout l'univers et la destinée humaine changent d'aspect; surtout si on les combine en les croisant avec ces deux propositions : « Il y a plus d'un être », ou bien « l'être est unique ».

Cependant, Souriau demeure peu prolix sur la question du langage – et de son rôle – que l'on pourrait pourtant poser à l'aune d'un tel témoignage. Certes, il est reproché aux discours classiques de dissimuler des désirs propres à ceux qui les tiennent⁶ et certaines oppositions modales se voient illustrées par des analogies linguistiques⁷. Mais on ne trouve aucune définition à proprement parler du langage. Peut-être est-ce dû à ce présumé de l'arbitraire du commencement illustré notamment par l'exemple de la

1. Entrée « Modes d'existence » du « vocabulaire » du texte en ligne.

2. FRUTEAU DE LACLOS, *op. cit.*, p. 935.

3. Mikel DUFRENNE, « Souriau Étienne – (1892-1979) », in *Encyclopædia Universalis* (en ligne, consulté le 28 février 2016), URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/etienne-souriau/>.

4. SOURIAU, *op. cit.*, p. 84.

5. *Ibid.*, p. 83.

6. « Idées de derrière la tête! Aspirations secrètes! », *ibid.*, p. 82.

7. Nous faisons référence à l'exemple de la « grammaire de l'existence » permettant d'opposer l'ordre ontique et l'ordre synaptique, *ibid.*, p. 154.

palette de couleurs du peintre primitif et des « renoncés du donné en sa contingence » : en effet, « le donné initial est arbitraire »¹.

Vous manquerez toujours la connaissance de l'existence en son propre, si vous en ôtez cet arbitraire qui est une de ses absoluités.²

L'arbitraire du commencement concerne aussi et surtout les modes d'existence eux-mêmes ; en effet, nous sommes toujours déjà dans un mode puisque nous existons. C'est d'ailleurs ce postulat qui permet à Souriau de construire un argument en faveur de l'impertinence d'un mode suprême.

[...] *Les modes de l'être sont contingents*. Chacun pris pour origine ; peut appeler par dialectique, tel ou tel autre. Mais chacun pris à son tour pour origine est arbitraire. Il est gratuit. Voilà ce qu'il ne faut pas perdre de vue. Ainsi toute tentative pour les légitimer à partir de l'un d'entre eux considéré comme privilégié, est faute grossière et abîme d'erreur. Chacun peut être subordonné aux autres, pris dans un certain ordre. Mais pris chacun en soi, *tous sont égaux* ; et d'autres, en nombre indéfini, parmi les inconnus, auraient les mêmes droits. Gardons-nous donc d'en fermer le cycle, en les expliquant.³

Ainsi, de façon générale, le discours qui est présenté par Souriau est l'expression *intramodale* d'une réalité *intermodale*, c'est-à-dire qu'il requiert du lecteur qu'il postule et accepte la contingence du fait que le discours ne puisse exister que comme une unité dépendante d'un seul mode – celui du *λόγος* par exemple – bien que *ce qui est dit* concerne et implique effectivement les modes en général. Si l'on sépare *a priori* l'unité du discours et celle de la réalité – pourtant toutes deux corrélatives à l'existence – alors en effet apparaissent ensemble, d'un côté, le discours comme tel intramodal, et de l'autre la réalité comme telle *hypermodale*. Mais ceci rendrait alors le discours contradictoire : en tant qu'inclus dans la réalité il se trouverait en même temps intramodal et hypermodal. Ce qu'il faut remarquer, c'est que si le lecteur n'accepte pas la dimension non-conceptuelle – car purement existentielle – de l'intermodalité, s'il se borne à *concevoir* la réalité, c'est-à-dire à ne la voir qu'intramodalement hypermodale, alors les modes d'existences se trouvent *ipso facto* réduits à une spéculation théorique nécessairement paralogique⁴. En ceci, ce texte est bel et bien une tentative : celle de convaincre le lecteur de l'existence de l'intermodalité, c'est-à-dire de l'existence de la surexistence, et comme rien n'est en mesure de garantir que ce dernier y *croie* – l'inspiration religieuse pourrait trouver ici un sens –, l'échec de toute l'entreprise reste une possibilité latente, au même titre que sa vérité.

1. *Ibid.*, p. 162, voir aussi p. 101 et p. 131.

2. *Ibid.*, p. 163.

3. *Ibid.*, p. 162.

4. Car le discours affirme la non-suprématie d'un mode particulier sur les autres.

STRUCTURE ET DÉCALAGES

Il y aurait énormément de choses à dire sur Souriau mais les inéluctables discussions que peut engendrer ce texte étonnant n'ont pas leur place comme telles dans la présente recherche. Un certain nombre de points ont cependant été relevés durant notre survol qui n'ont pas été retenus au hasard : notre itinéraire dirigé nous permettra de montrer comment Latour conserve presque intégralement la *structure générale* proposée par Souriau, son « abstraction spéculative »¹ si l'on veut, tout en commettant pourtant plusieurs *décalages conceptuels spécifiques* – des remplacements, en quelque sorte, au sein de la structure de certaines notions par d'autres –, à certains emplacements stratégiques du raisonnement. Relever ces décalages ainsi que leurs pré-supposés implicites nous permettra de comprendre la nature et les enjeux du dispositif proprement métaphysique de l'*Enquête*.

✱

La structure en question dévoile ses contours dès que l'on révèle les deux décalages conceptuels les plus importants, liés aux points de départ des auteurs. Premier décalage : là où Souriau commence avec des étants – ou des existants au sens le plus nébuleux du terme –, Latour commence, lui, avec des « valeurs ».

Comme on va le voir, la proposition que j'explore par cette enquête consiste à distinguer, grâce à une série de CONTRASTES, les valeurs que l'on souhaite défendre du compte rendu qui en a été donné au cours de l'histoire, pour tenter de les installer, ou mieux de les instaurer, dans des institutions qui seraient enfin dessinées pour elles.²

Le rôle de l'anecdote qui ouvre l'*EME*-texte corrobore la prééminence de la valeur sur tout autre individué que traitera le raisonnement, il consiste en effet à présenter un conflit entre l'objectivité d'un scientifique – la valeur – et son compte-rendu, c'est-à-dire la manière avec laquelle la valeur est défendue dans et par un certain discours. Le conflit se joue ici entre la « Certitude » et la « Confiance » qu'il faudrait – ou non – avoir en la science³. Le problème du scientifique, nous dit Latour, est qu'il défend à juste titre la science comme étant une institution. Là où le scientifique aurait pu invoquer en droit la Science avec un grand S, il s'atterre en fait de l'absence de confiance en l'institution scientifique et rapporte ainsi le conflit de valeur à un conflit entre institutions : la sienne et celle des « industriels ». C'est une raison suffisante selon Latour pour

[...] imaginer un rapport original et spécifique entre l'histoire [des] valeurs [des Modernes] et les institutions auxquelles elles donnent sens et qui, en retour, les recueillent, les abritent – et, souvent, les trahissent.⁴

1. FRUTEAU DE LACLOS, *op. cit.*, p. 936.

2. LATOUR, *Enquête sur les modes d'existence*, *op. cit.*, p. 19.

3. *Ibid.*, p. 15 et suivantes.

4. *Ibid.*, p. 57.

L'enjeu est central : d'un côté il y a des institutions et de l'autre des valeurs. Les institutions produisent des comptes-rendus inadéquats – c'est-à-dire des discours erronés – au sujet de ces valeurs, c'est en cela qu'elles les trahissent. Latour oppose en outre les institutions aux domaines : « on cherche à donner [au terme d'institution] un sens positif; par opposition à DOMAINE qui unifie trop rapidement tout un ensemble hétérogène de pratiques »¹.

Le domaine enregistre mal ce que la notion d'INSTITUTION doit pouvoir enregistrer bien, à savoir, l'expérience d'un mode particulier qui, pourtant, n'ignore pas l'hétérogénéité de tous les cours d'action.²

Les valeurs, les institutions et les domaines constituent en vrac une réalité empirique qu'il s'agit, avec le dispositif, de bricoler de façon à ce que les domaines soient oubliés au profit d'institutions réifiées en mesure de défendre adéquatement les valeurs. « Le déploiement de l'une des valeurs par une institution robuste va modifier la compréhension et l'expression de toutes les autres. »³ Ce sont bien les valeurs qui occupent le lieu de la structure où résident « la pensée », « la matière », « Dieu », « Hamlet », et tous les autres individués hétérogènes⁴ qui ouvrent le texte sourialien, c'est-à-dire la réalité donnée et arbitraire des individués qui sert de point de départ. C'est ici que le mode [RES] fait son entrée, qui permet de suivre les réseaux (les cours d'action, les associations, etc.) indépendamment des domaines. Ce qui s'opère effectivement est un changement de priorité épistémologique, un choix entre la façon « Moderne » de considérer des institutions et la proposition latourienne en termes de circulation de valeurs au sein de réseaux.

[...] ou bien [l'anthropologue] conserve la diversité des associations, mais alors elle perd cette deuxième forme de diversité (celle des valeurs qui « ne doivent pas se mélanger » – ses informateurs semblent y insister beaucoup); ou bien, elle respecte la diversité des valeurs (la Science ce n'est vraiment pas la même chose que la Politique; le Droit ce n'est pas de la Religion; etc.), mais elle n'a pas d'autre manière de recueillir ces contrastes que la notion de domaine dont elle sait fort bien qu'elle ne résiste pas à l'examen.⁵

Pluralité des existants : il y a plusieurs valeurs différentes et un seul grand réseau; ou pluralité existentielle : il y a plusieurs réseaux où la valeur circule au même titre partout; telle est la question posée par [RES] entendu de façon isolée.

L'ESSENCE d'une situation, si l'on peut dire, ce sera pour [RES], la liste des autres êtres par lesquels il convient de passer pour que cette situation dure, se prolonge, se maintienne ou s'étende.⁶

Mais qu'on ne s'y trompe pas : le décalage de la substance à la subsistance –, qui revient à jouer l'être-en-tant-qu'autre en face de l'être-en-tant-qu'être –, appartient

1. Entrée « Institution » du « vocabulaire » du texte en ligne.
2. Entrée « Domaine » du « vocabulaire » du texte en ligne.
3. *Ibid.*, p. 57.
4. SOURIAU, *op. cit.*, p. 79.
5. LATOUR, *Enquête sur les modes d'existence, op. cit.*, p. 47.
6. *Ibid.*, p. 53.

à la structure et non aux entités qui y sont mobilisées. Il n'y a donc pas d'innovation décisive chez Latour dans le fait d'identifier la réalité à un ensemble d'individus sans instance suprême de ressaisie (Souriau dirait : sans instance éléatique).

L'avantage de [l'être-en-tant-qu'autre], c'est qu'on ne va jamais perdre de vue les étants puisqu'ils sont, dans cette approche, ce qui est nécessaire à l'être; on va donc pouvoir lier ontologie et empirisme, ce qui est capital pour une enquête d'anthropologie philosophique.¹

La structure se dessine. Les institutions et les domaines doivent déjà être entendus comme une partie active du dispositif, c'est-à-dire plutôt comme des concepts qui y opèrent que comme des individus qui vont y transiter (comme les valeurs). Le projet de composition d'un monde commun consiste à laisser les domaines de côté pour réagencer les institutions selon les valeurs dont l'existence est postulée. Cependant, s'il peut encore sembler relativement évident chez Souriau de conférer une précedence aux individus qui circulent dans la machine métaphysique – ces individus étant simplement désignés par un nom propre ou un nom commun, ils sont *a minima* individus –, la précedence des existants appelés « valeurs » semble nettement plus difficile à saisir : non seulement leur nombre est supposé fini² – ce qui d'ailleurs confère à *l'Enquête* sa dimension proprement téléologique –, mais en plus leur précedence s'oppose explicitement à toute conception en termes de jugement.

EME cherche à montrer que les modalités de la tradition logique sont bien des modes d'existence et non pas du jugement; ce n'est donc pas le jugement qui varie sur des existants qui seraient inconnus ou indifférents – comme dans la table des catégories du jugement de Kant – mais des existants en effet variés dont la variation est partiellement enregistrée par le jugement.³

Chez Kant, en effet,

il y a des jugements synthétiques *a posteriori*, dont l'origine est empirique; mais il y en a également qui sont certains *a priori* et qui naissent de l'entendement et de la raison purs.⁴

Ces jugements *a priori* présupposent le sujet⁵ en tant qu'ils présupposent l'entendement, mais ils présupposent aussi une suprématie des sciences⁶, du moins de la méthode dite scientifique, dont la métaphysique devrait s'inspirer en vue d'assurer enfin la possibilité de son progrès; c'est l'enjeu bien connu de la *Critique de la raison pure*.

C'est dans cette tentative de changer la méthode suivie jusqu'ici en Métaphysique et d'opérer ainsi en elle une révolution totale, suivant l'exemple des géomètres et des physiciens, que consiste l'œuvre de cette *Critique de la raison pure* spéculative.⁷

1. Entrée « Être-en-tant-qu'être, être-en-tant-qu'autre » du « vocabulaire » du texte en ligne.

2. *Ibid.*, p. 54.

3. Entrée « Modes d'existence » du « vocabulaire » du texte en ligne.

4. Emmanuel KANT, *Prolegomènes à toute métaphysique future*, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1986, p. 27.

5. Claude DUVERNEY, *Lire Kant*, Genève, Slatkine Érudition, 2015, p. 37.

6. Latour fait remonter cette suprématie des sciences jusqu'à la géométrie grecque qui aurait permis de différencier les vrais philosophes des sophistes, voir l'entrée « Langage » du « vocabulaire » du texte en ligne.

7. Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, Quadrige, 1944, 1993, p. 21.

Notons au passage qu'avec Kant, la Science garde son grand S, qu'elle est invoquée dans la *Critique* comme une valeur déterminante et effective, et non comme une institution. Cela dit, si l'on voit assez bien comment Souriau renverse la structure kantienne au profit de la sienne – « il n'y a pas d'abord une pensée qui se tournerait ensuite vers un objet pour en extraire la forme »¹ –, il semble plus difficile de saisir le renversement équivalent chez Latour.

*

En attendant d'y voir plus clair, révélons le deuxième décalage conceptuel important. Là où Souriau considère un homme « comme Maître de tous les genres d'existence »², Latour, lui, considère les « Modernes ». Souriau n'a jusqu'à preuve du contraire jamais prétendu tenir un discours collectif; ou devrait-on plus rigoureusement dire : un discours sur le collectif. Bien que ses préoccupations soient en lien avec l'art, et donc avec un certain patrimoine culturel délimité – ou au moins délimitable –, la philosophie de Souriau ne manifeste aucune appartenance à une quelconque philosophie de la culture et encore moins à l'anthropologie. On a vu par ailleurs que Latour reprochait à Souriau une « indifférence totale à la vraisemblance ethnographique »³; ce reproche s'opère à juste titre.

[...] Souriau en reste trop souvent à la considération des seuls individus, il se révèle trop peu préoccupé des effets collectifs ou des conséquences socio-politiques des instaurations.⁴

Il semble donc évident d'avancer que l'enjeu du second décalage est l'obtention d'une « vraisemblance ethnographique » entendue comme l'expression réifiée des valeurs du collectif des « Modernes » par lui-même : « c'est à l'enquête de définir en fin de compte, une fois les valeurs explicitées et instituées, ce que peut bien vouloir dire un tel terme »⁵. La vraisemblance ethnographique apparaît donc comme l'auto-détermination des « Modernes »; pour le dire autrement : si les modes d'existence, chez Souriau, sont ceux des étants de la réalité humaine, chez Latour ce sont ceux des valeurs des « Modernes ».

Notons que le texte sourialien ne présente ni ne postule aucune unité donnée avant l'instauration ou, pour le dire autrement, ce qui détermine les modes d'existence n'existe pas *a priori*, il n'existe éventuellement qu'*a posteriori* comme déterminé durant le mouvement anaphorique, la priorité ontologique allant par construction à l'instauration. Il y a bien une unité qui se constitue – peut-être même deux, celle de l'agent et celle de l'œuvre – mais l'unité est toujours tributaire de la réalité absolument ouverte qui en est à la fois le réceptacle et le facteur différenciant, un peu comme une figure dessinée

1. SOURIAU, *op. cit.*, p. 42 (introduction d'Isabelle Stengers et Bruno Latour). Nous ne voulons aucunement dire ici que l'ensemble du raisonnement sourialien est pour nous parfaitement clair.

2. *Ibid.*, p. 179.

3. LATOUR, « À métaphysique, métaphysique et demie », *op. cit.*, p. 81.

4. FRUTEAU DE LACLOS, *op. cit.*, p. 939.

5. Entrée « Modernes, modernisation » du « vocabulaire » du texte en ligne.

sur un arrière-plan sans cloison¹. Si nous commençons en effet le raisonnement par la liste la plus arbitraire d'individus, nous nous situons *in fine* au même endroit : le théâtre sourialien est de part en part celui de la réalité où, par construction métaphysique – c'est-à-dire par la structure –, *tout*² doit se jouer, y compris l'instauration de l'instauration ; tout résidu éventuel sera appréhendé comme virtualité.

Or, chez Latour, le collectif dont on cherche les valeurs doit paradoxalement disposer d'une unité avant son instauration, unité sans laquelle les « autres collectifs »³ lui seraient incommensurables quand bien même on tâcherait avec plus ou moins de succès de les distinguer des « autres cultures ». Sans cette rocambolesque unité pré-inaugurative – c'est-à-dire sans une prédétermination même floue des « Modernes » –, le second décalage conceptuel commis par Latour au sein de la structure se viderait sans appel de toute pertinence anthropologique : le discours ne se présenterait pas autrement que comme un discours métaphysique, au même titre que celui de Souriau, car il serait sans confinement. Si la métaphysique menace ici de supplanter l'anthropologique, la réciproque est aussi vraie : la forme de l'abstraction spéculative requiert l'absence de quoi que ce soit qui puisse être ramené à du pré-inauguratif pour fonctionner, la réalité envisagée ne peut, d'aucune manière, être bornée⁴ sans quoi c'est la prééminence ontologique de l'instauration qui est compromise. Or, Latour semble tenir à l'instauration tout autant qu'à la métaphysique des modes d'existence :

C'est précisément pour abandonner tout à fait la distinction signe/chose que j'ai choisi le terme, introduit en philosophie de façon si magistrale par Étienne Souriau, de mode d'existence.⁵

Il y a donc un problème : nous nous trouvons en effet avec *l'Enquête* en mesure d'identifier une unité précédant l'instauration : les « Modernes ». Le deuxième décalage, qui donne à *l'Enquête* sa dimension anthropologique en remplaçant l'être humain sourialien par un collectif singulier, détermine un champ d'action⁶, pendant que la structure, elle, continue d'opérer sur le plan métaphysique d'une réalité sans confinement. Si, avec Souriau, tout pré-inauguratif se trouve en mesure, par la portée de part en part métaphysique de la structure et par la réalité non-bornée qui l'alimente, de se résorber en virtuel après instauration, attribuant finalement – par désubstantialisation du sujet – toute modification à la réalité elle-même, Latour détermine théoriquement, par l'artifice anthropologique des « Modernes », un champ qui *ne* correspond *pas* à la réalité qui sera modifiée, sollicitant, au-delà de l'horizon, un agent externe par lequel se

1. C'est dans le même esprit que Deleuze et Guattari se réfèrent à Souriau lorsqu'ils évoquent leur plan d'immanence. (Gilles DELEUZE et Félix GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Minuit, Reprise, 1991, 2005, p. 45)

2. C'est pourquoi, dans notre illustration gestaltienne, l'arrière-plan est sans cloison.

3. LATOUR, *Enquête sur les modes d'existence*, op. cit., p. 169.

4. Il ne faut surtout pas confondre ici non-borné avec déterminé.

5. LATOUR, *Enquête sur les modes d'existence*, op. cit., p. 153.

6. Il s'agit bien de « proposer aux Modernes une tout autre version de ce à quoi ils tiennent » (*ibid.*, p. 239, nous soulignons).

joue l'opération. La raison en est que la structure métaphysique sustentant le dispositif, à poids égal avec la borne anthropologique sensée la conduire, prévaut sur elle tant en portée qu'en effectivité : le concept d'existence précède et comprend celui de « Modernes » qui, indépendamment de la définition anthropologique que l'on en donne, est *ipso facto* compris par la métaphysique comme une certaine région de la réalité.

Ce que Sartre disait des humains, que leur existence précède leur essence, il faut le dire de tous les actants, de l'élasticité de l'air, comme de la société, de la matière comme de la conscience.¹

En outre, le problème que nous soulevons ici est absolument immanent à l'*Enquête* et réside dans la fusion problématique qui y est tentée entre l'anthropologie et la philosophie :

On ne parle dans cette enquête que d'ontologie régionale ou locale puisqu'il s'agit de faire l'anthropologie philosophique des Modernes ; mais, contrairement aux MÉTAPHYSIQUES ou aux cosmologies multiples, l'ontologie doit aussi aborder la question de la réalité ou de l'unité du MONDE COMMUN qu'il va falloir composer.²

De la métaphysique, ou plutôt des métaphysiques, Latour donne la définition suivante :

Le terme désigne toutes les élaborations anthropologiques d'un collectif pour distribuer les existants, ce qui inclue évidemment la physique ; c'est un synonyme de cosmologie tel qu'il est employé dans la littérature ethnographique ; l'ONTOLOGIE reprend les questions de métaphysique mais en insistant sur la question de la réalité de ces distributions.³

À suivre Latour, on se retrouve ainsi avec, d'un côté, une ontologie, réduite à la mission de composer un monde commun⁴ par égalisation de la dignité existentielle de tous les êtres, c'est-à-dire en choisissant adéquatement une série de modes d'existence en mesure de n'exclure rien ni personne ; et, de l'autre, avec des métaphysiques identifiées à des discours locaux sur un monde présupposé. Mais si l'ontologie est prétendument régionale, pratiquement⁵ – c'est-à-dire entendue comme l'élaboration d'un *monde* commun – elle est globale. De plus, si les métaphysiques sont des discours locaux – dont l'universel n'est qu'une de leurs prétentions –, la démarcation de ce local, l'énonciation de son unité doit être anthropologiquement possible en amont de toute métaphysique, ce qui ne fait qu'attribuer la prééminence, la priorité à une méthode plutôt

1. LATOUR, *Nous n'avons jamais été modernes*, op. cit., p. 118.

2. Entrée « Ontologie » du « vocabulaire » du texte en ligne.

3. Entrée « Métaphysique » du « vocabulaire » du texte en ligne.

4. « Dans cette enquête, on ne va pas partir de l'idée d'un monde donné – naturel ou social – capable d'unifier d'emblée les esprits et de pacifier les disputes, mais d'un monde à composer ; l'unification ne peut donc pas servir de point de départ mais seulement de point d'arrivée et sous condition d'une entreprise diplomatique qui peut parfaitement rater. » Entrée « Monde commun » du « vocabulaire » du texte en ligne.

5. « Pour l'EME, "pratique" n'est utilisable qu'à la condition d'être un terme sans contraire, synonyme de cours d'action ou de trajectoire. » Entrée « Pratique » du « vocabulaire » du texte en ligne.

qu'à un système¹. Certes, il n'est pas dit que toute méthode présuppose un système, mais il est certain par contre qu'une priorité est concédée.

Or, sans même entrer dans une discussion sur la forme de la méthode en question, une contradiction entre ce qui est dit et ce qui s'opère saute aux yeux. Latour commet ici ce fameux mouvement de « déplacement sans transformation »² qu'il reproche lui-même aux « Modernes » : équipé d'une certaine métaphysique, d'une certaine structure de pensée dont le champ d'action n'est pas limité, il postule un domaine d'effectivité et de validité à l'*Enquête* par le truchement des « Modernes ». Il affirme ainsi le confinement anthropologique d'un dispositif existentiel qui n'en a – en fait comme en droit – aucun. La métaphysique peut certes être locale, mais au prix d'une définition et d'une circonscription qui ne peuvent trouver du sens qu'étant donnée l'unité, la suprématie et l'universalité de la méthode anthropologique; au moins durant l'énonciation. L'ontologie est peut-être régionale, mais les conséquences de son application méthodique, elles, sont globales. *A fortiori* si la « dimension de la mobilisation »³ s'étend, par le premier axe problématique que nous avons identifié *supra*⁴, à l'ensemble des territoires potentiellement habitables par les (non-)humains, rien n'empêche le global de s'identifier – en droit comme en fait – à l'universel⁵. Dans ce cas – et malgré ses précautions toutes théoriques –, l'*Enquête* apparaît comme le moyen de recueillir localement les valeurs des « Modernes » (anthropologie) pour les instaurer dans un monde (cosmologie⁶) commun (métaphysique), c'est-à-dire universellement. Serait-ce donc là ce qui est entendu par la formule : « garder les Lumières sans la modernité »⁷ ?

Bien sûr, l'*Enquête* tente de se prémunir contre des attaques visant la suprématie d'une ou plusieurs de ses instances constitutives. Son bouclier principal réside dans le mode [PRE], abréviation de « préposition ».

On désigne par l'abréviation [PRE] pour préposition le mode d'existence nécessaire à l'enquête puisqu'il permet de revenir en arrière vers les clefs d'interprétation qui permettent de se préparer à ce qui suit. Avec le mode [RES], qui qualifie les réseaux, il permet de définir le minimum de métalangage nécessaire au déploiement des modes.⁸

Avec le mode [RES], le mode [PRE] constituerait le dispositif central de toute l'*Enquête* : ces deux modes permettraient de circuler dans tous les réseaux, de suivre tous les cours

1. Sur l'opposition entre méthode et système, voir Rabouin DAVID, « Universel Local », in *Les temps modernes* 682 (2015), p. 20–47.

2. « Il va de soi qu'il y a une grande injustice à utiliser l'expression de Double Clic venue de l'ordinateur pour caractériser un déplacement sans transformation puisque la réussite même de ce geste suppose un alignement assez vertigineux de lignes de code par des centaines de programmeurs anonymes; mais cette injustice est assumée en ce sens que [DC] ignore même ce qui l'a mis au monde! » Entrée « Double clic » du « vocabulaire » du texte en ligne.

3. LATOUR, *Nous n'avons jamais été modernes*, op. cit., p. 142.

4. Voir p. 9 du présent travail.

5. Voir par exemple comment Latour joue lui-même cette translation global-universel dans le contexte de la question de l'économie. LATOUR, *Enquête sur les modes d'existence*, op. cit., p. 384.

6. Nous reviendrons sur la question de la cosmologie dans le second chapitre.

7. LATOUR, *Nous n'avons jamais été modernes*, op. cit., p. 185.

8. Entrée « [PRE] » du « vocabulaire » du texte en ligne.

d'action, d'appréhender toutes les situations et d'embrasser toutes les valeurs durant leur circulation, en évitant d'oublier que nous nous trouvons toujours déjà dans un mode particulier. Ensemble, ils constituent une version positive du rationalisme, ils sont la visée de la réification des « Modernes » : « est rationnel le suivi continu d'un réseau auquel on ajoute sa clef d'interprétation, sa PRÉPOSITION. »¹ [PRE] nous prémunirait donc contre la tentation d'ériger un mode particulier (la connaissance par référence [REF], la religion [REL] ou le politique [POL] par exemple) en mode suprême.

De toute situation, nous dirons donc qu'on peut la saisir d'abord sous le mode [RES] – on va déployer son réseau d'associations aussi loin qu'il le faudra –, puis sous le mode [PRE] – on va s'attacher à qualifier le type de connexions qui permet son extension. Le premier permet de capter la multiplicité des associations; le second la pluralité des modes repérés au cours de l'histoire compliquée des Modernes. Pour exister, un être doit non seulement en passer *par un autre* [RES] mais aussi d'*une autre manière* [PRE] en explorant d'autres façons, si l'on peut dire, de s'ALTÉRER.²

C'est en ceci que, chez Latour, le mode d'existence [PRE] protégerait tous les autres modes contre eux-mêmes en évitant leur totalisation dans une instance hypermodale par le truchement d'un ajustement de la langue. C'est ici que s'opère le lien entre les modes d'existence et le langage, entre le métaphysique et l'ontologique.

Si l'on peut s'appuyer sur les prépositions pour protéger la multiplicité des modes, il ne s'agira aucunement d'une puissance de totalisation comme la connaissance s'y était essayée, comme la théologie rationnelle l'avait désirée avant elle, parce que les prépositions n'offrent aucune espèce de fondement : de la suite elles ne disent rien, c'est là leur grande vertu, sinon la façon dont on doit les prendre, la langue dans laquelle on doit les entendre. C'est sur ce fragile espoir que nous nous appuyerons pour essayer de protéger *tous* les modes.³

En outre, le mode [PRE] ne constituerait aucun fondement : on pourrait même dire qu'il serait l'affirmation, l'expression ou la manifestation de l'absence de fondement.

Les PRÉPOSITIONS donnent le sens d'une trajectoire quelconque mais [elles] ne proposent jamais rien de plus; et, surtout [elles] ne servent jamais de fondement, de potentiel ou de conditions de possibilité à ce qui advient ensuite; elles ne font jamais que l'annoncer, le signaler, que préparer à bien prendre ce qui suit. Si vous imaginiez un existant quelconque constamment tarauté par le choix de la bonne préposition, il ne se mettrait toujours pas à exister! Aucune action ne s'ensuivrait. Il mourrait de faim et de soif comme l'âne de Buridan [...].⁴

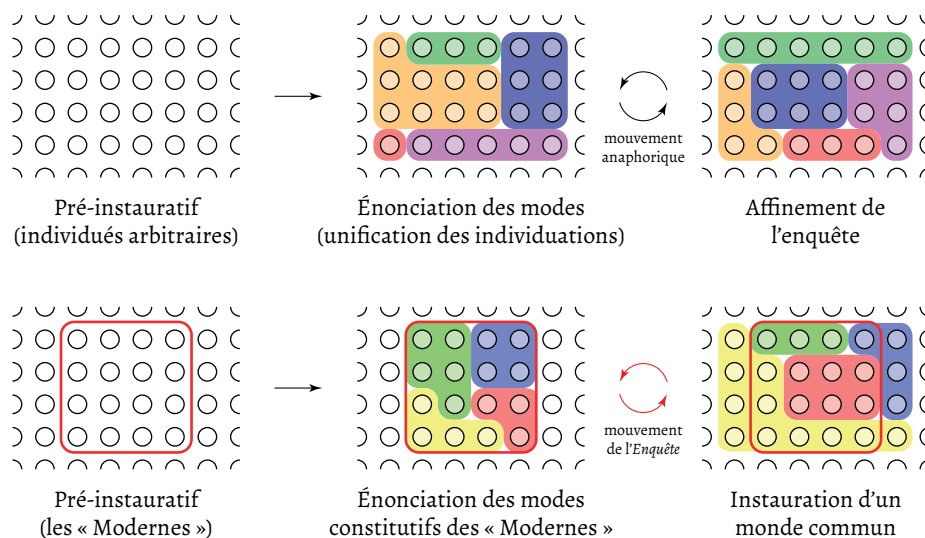
Or, le mode [PRE] est un mode. C'est-à-dire que, indépendamment de l'effectivité ou de la non-effectivité de son pouvoir protecteur, il présuppose le dispositif existentiel, c'est-à-dire qu'il requiert – et indépendamment des décalages qui y sont opérés – la structure toute métaphysique constituée par les modes d'existence. En ceci, peut-être que [PRE] arrive à éviter l'érection d'un mode en instance suprême, mais il ne joue aucun rôle dans la tension qui se présente lorsqu'on considère le second décalage.

1. LATOUR, *Enquête sur les modes d'existence*, op. cit., p. 204.

2. *Ibid.*, p. 74.

3. *Ibid.*, p. 317.

4. *Ibid.*, p. 266.



En haut : l'enquête de Souriau. En bas : l'*Enquête* de Latour. Les flèches rouges illustrent schématiquement le geste que nous considérons comme problématique.

FIGURE 1.1 – Les mouvements des deux enquêtes.

*

Synthétisons. Latour conserve de Souriau la structure métaphysique des modes d'existence avec sa conception de l'être-en-tant-qu'autre. Cette structure peut être définie comme le geste de constitution ontologique d'un ensemble d'unités métaphysiques visant à appréhender une réalité empirique donnée comme contingente par le truchement des individus qui la constituent. Si les individus sont les éléments de l'enquête, les modes en sont la production centrale et essentielle. On se trouve ainsi en mesure de suivre les individus d'un mode à l'autre et le passage est irréductible à un mode ou à un concept car il n'est qu'expérience pure.

Chargée des concepts et de la portée sourialiens (existants, humains, réalité), la structure ne pose aucun problème grave. Comme nous l'avons vu, la principale tension philosophique chez Souriau est engendrée par la description que le dispositif donne de lui-même : en tant que tentative, son succès n'est pas garanti mais, réciproquement, son échec ne peut pas véritablement en être un. L'étendue de la modalisation correspondant à celle de ce qui est modalisé, le dispositif apparaît spontanément comme une proposition métaphysique et ontologique alternative qui mériterait sans doute qu'on s'y intéresse davantage.

Chargée des concepts et de la portée latouriens (valeurs, « Modernes », monde commun), la structure pose des problèmes importants. Premièrement, les valeurs n'existent *a priori* qu'au sein de l'*Enquête*-texte qui en propose une liste. Si, en droit, cette liste pourrait être mise à jour, en fait elle ne l'a jamais été. Il semble en outre pertinent

de noter que son élaboration remonte à 1988¹. L'individuation des valeurs s'opère donc, en tant qu'elle est une méthode – celle de l'anthropologie ou de l'ethnographie –, par une unité qui précède l'instauration et non, comme chez Souriau, par l'instauration elle-même. Deuxièmement, l'étendue de la modalisation (le monde commun) ne correspond pas à celle de ce qui est modalisé (les « Modernes »); ceci s'explique aussi – de façon immanente à l'*Enquête* – par un changement de casquette allégué par l'auteur : le monde commun, entendu comme œuvre à faire, est une affaire de métaphysique, mais les « Modernes » sont déterminés anthropologiquement. La tension entre métaphysique et anthropologie – au-delà de n'être que la manifestation d'une querelle d'antériorité épistémologique – s'entend ici comme l'écho de celle qu'il y a dans l'*Enquête* entre prescription et description. Loin de vouloir affirmer une quelconque supériorité de la métaphysique sur l'anthropologie nous ne faisons que mettre en évidence un silencieux redimensionnement de la paroi du dispositif qui entraîne – théoriquement déjà – des répercussions pratiques contradictoires avec les prétentions même de l'*Enquête*.

Ce redimensionnement problématique – dont la figure 1.1 donne une illustration visuelle très schématique – est rendu possible par deux éléments : premièrement, nous voyons là une fallacieuse fluctuation disciplinaire. C'est peut-être pour cela que, si l'*Enquête* cherche à identifier en eux-mêmes chacun des modes constitutifs des « Modernes » réifiés, elle prend de façon réciproque un soin particulier à brouiller tous les « domaines ». Deuxièmement, l'*Enquête* de Latour présente une différence de taille avec le texte – nettement moins ambitieux – de Souriau : elle met au point un métalangage qui, s'il se veut minimal², n'en demeure pas moins, par sa simple présence, extrêmement problématique.

MÉTALANGAGE ET CROISEMENTS

C'est ici qu'il s'agit d'introduire le principe des « croisements ». Si l'on reformule l'enjeu de [PRE], on peut dire que, comme il n'y a aucune vérité donnée *a priori*, et comme la fin justifie les moyens, il faut avancer mais en connaissance de cause des conditionnements liés au mode dans lequel nous nous trouvons nécessairement ainsi que de son incapacité potentielle de rendre compte des valeurs des autres modes que nous allons à tous les coups rencontrer durant le mouvement. Il faut adapter la langue aux individués que nous rencontrerons en fonction des modes. Par exemple : une œuvre d'art qualifiée de politiquement incorrecte devra être entendue comme un croisement entre de la fiction et du politique [FIC·POL], la Charia sera entendue comme

1. « ... en juin 1988, je peux dresser d'un seul geste la table des régimes sur lesquels il va falloir enquêter plus systématiquement. » LATOUR, « Biographie d'une enquête – à propos d'un livre sur les modes d'existence », *op. cit.*, p. 563.

2. « [...] on s'efforcera de limiter au maximum le métalangage à quelques termes passe-partout – modes d'existence, conditions de félicité, erreur de catégories, etc. » Entrée « Métalangage » du « vocabulaire » du texte en ligne.

un croisement entre le religieux et le droit [DRO·REL], le créationnisme sera entendu comme un croisement entre le scientifique et le religieux [REF·REL], les robots et les prothèses seront entendus comme un croisement entre les êtres de la reproduction et les êtres de la technique [REP·TEC], etc.¹

Le croisement est l'élément de base du TABLEAU CROISÉ qui enregistre le CONTRASTE entre deux modes à l'occasion d'une ÉPREUVE propre à révéler une ERREUR DE CATÉGORIE; c'est à l'occasion de ces frottements, de ces hésitations, de ces maladresses, que l'enquêteur sent qu'il faut remonter en amont de la situation vers la clef d'interprétation responsable de cette maladresse.²

Au-delà de l'abondance de vocabulaire spécifique – qui peut parfois donner l'impression au lecteur d'être mené en bateau³ –, il faut noter que le croisement est un élément essentiel de l'*Enquête* en tant qu'il renvoie aux erreurs de catégorie qui en constituent une des principales motivations. Les erreurs de catégorie se présenteraient dans l'expérience lorsqu'« on interroge une situation dans une clef dont on s'aperçoit très vite qu'elle n'est pas la bonne »⁴. Au même titre que la surexistence chez Souriau, l'erreur de catégorie s'apparente à une expérience sensible intermodale en ceci que l'enquêteur est sensé la sentir. Mais ce dernier, s'il est co-enquêteur, ne dispose dans sa boîte à outils que des modes et des concepts proposés par Latour. Ainsi, là où l'*Enquête* propose en droit d'identifier des erreurs de catégorie en vue d'affiner et de compléter la liste des modes d'existence qui permettront la réification adéquate des « Modernes », en fait, elle propose des modes d'existence utilisables et franchement immobiles pour ranger un certain nombre d'expériences de croisements. On assiste alors à un foisonnement de vocabulaire : « harmonique », le croisement est alors appelé « composite »; indémêlable, le croisement est alors appelé « amalgame ». Quant à l'erreur de base qui consiste à « juger un mode par le standard d'un autre mode »⁵, elle est appelée « interpolation ». À ces concepts sont attribués des valeurs⁶ : l'« amalgame » et l'« interpolation » sont entendus plutôt négativement là où l'« harmonique » et le « composite » sont plutôt positifs. L'*Enquête* apparaît alors comme « la pratique toujours hésitante qui permet d'extraire un contact par tâtonnement successifs entre des échantillons »⁷; ce contact consiste en l'épreuve d'un croisement. Si le mouvement latourien n'est pas sans rappeler le mouvement anaphorique, les croisements, assurément, ne sont rien d'autre qu'une transposition de cette « expérience positive de l'intensité existentielle » dont nous avons déjà parlé chez Souriau. Or, [RES·PRE] est lui-même un croisement.

1. Nos exemples sont délibérément choisis en dehors du champ de ceux proposés par l'*Enquête*.

2. Entrée « Croisement » du « vocabulaire » du texte en ligne.

3. En effet, dans l'*Enquête* « il [n']y a aucun effort de FORMALISME au sens de la philosophie, mais un effort de désignation et de tapissage de la multiplicité des lieux où le langage peut mener. » Entrée « Langage » du « vocabulaire » du texte en ligne.

4. Entrée « Erreur de catégorie » du « vocabulaire » du texte en ligne.

5. Entrée « Amalgame » du « vocabulaire » du texte en ligne.

6. Entrée « Interpolation » du « vocabulaire » du texte en ligne.

7. Entrée « Contraste » du « vocabulaire » du texte en ligne.

Le croisement [RES·PRE] est assez particulier puisque c'est lui qui autorise toute l'enquête. Du point de vue des descriptions de type [RES], tous les réseaux se ressemblent (c'est même ce qui permet à l'enquêtrice d'aller partout en s'affranchissant de la notion de DOMAINE) mais, dans ce cas, les PRÉPOSITIONS demeurent totalement invisibles sinon sous la forme d'un léger remords (l'enquêtrice a le sentiment diffus que ses descriptions ratent quelque chose qui semble essentiel aux yeux de ses informateurs). Inversement, dans une exploration de type [PRE], les réseaux de [RES] ne sont plus qu'un type de trajectoire parmi d'autres et ce sont les modes qui sont devenus incompatibles, bien qu'on puisse comparer deux à deux leurs conditions de félicité mais du *seul point de vue* de [PRE]...¹

Ainsi, entre [RES] et [PRE] s'opère le même dualisme structurel que nous avons identifié plus haut avec [RES] considéré de façon isolée. Pluralité des existants : il y a plusieurs réseaux différents donnés dans une seule préposition ; pluralité existentielle : il y a plusieurs prépositions possibles dans un seul grand réseau. On peut intervertir ici [RES] et [PRE], cela ne change rien au fait que le positionnement entre ces deux extrémités est déterminant de la manière avec laquelle on identifiera dans un second temps les modes caractéristiques des « Modernes » réifiés. Cette identification dépend de [RES·PRE] en ceci que c'est dans ce croisement que s'opère le mouvement anaphorique établissant la dimension proprement anthropologique de l'EME : ce sont bien les « prises » – de positions² – et les « épreuves »³ – rencontrées dans les réseaux du collectif présupposé – qui permettent d'identifier les croisements des modes propres aux « Modernes ». On peut donc dire que la forme de la détermination soi disant anthropologique des « Modernes » dépend en fait du positionnement particulier entre [RES] et [PRE], positionnement déjà réalisé par Latour puisqu'il nous propose un tableau tout prêt. Ces deux modes, en tant qu'ils « [autorisent] toute l'enquête », possèdent une détermination hypermodale vis-à-vis des modes proprement anthropologiques de l'EME – c'est-à-dire tous les autres modes sauf [RES], [PRE] et [DC] – dont ils sont en fin de compte l'armature. Au-delà du problème que représentent alors leurs multiples invocations et croisements avec les modes anthropologiques⁴, il devient urgent de demander de quel droit [RES] et [PRE] autoriseraient toute l'Enquête sinon par la reconnaissance *a priori* de la validité d'une certaine métaphysique.

Cette tension entre métaphysique et anthropologie propre à l'Enquête peut s'expliquer par la présence d'un métalangage. Du côté de Souriau on assiste à la collection des individués par le biais du langage courant. En effet, le processus ne requiert aucun métalangage – puisqu'il s'opère au sein d'une pensée unitaire, celle de son auteur – sinon quelques termes techniques propres à la philosophie. Ainsi, la manière souriaulienne d'appréhender le langage corrobore la coïncidence déjà observée entre le lieu

1. LATOUR, *Enquête sur les modes d'existence*, op. cit., p. 75.

2. *Ibid.*, p. 69.

3. Entrée « Modes d'existence » du « vocabulaire » du texte en ligne.

4. Voir notamment [HAB·RES], [HAB·PRE], [TEC·RES], [FIC·RES], [REF·PRE], [REL·RES], [REL·PRE] et [ORG·RES] qui sont cités dans le texte. On peut se référer au tableau en p. 54 du présent travail pour les numéros de page.

de la modalisation et celui de ce qui est modalisé : la modalisation s'opère aussi en effet dans le même langage que celui qui sert de réservoir d'existants au raisonnement par le truchement de noms propres et de noms communs. Ainsi, Souriau parvient d'une certaine manière à annuler la bifurcation entre réalité et langage, ou entre choses et pensée, au profit de l'instauration, par l'identification qu'il présuppose entre les individués réels et les individués énoncés. Chez Latour, par contre, le langage ne peut être commun qu'au prix d'une réfection – dont *l'Enquête* se veut le vecteur – à cause de son rapport historique avec les sciences.

Le problème vient très tôt d'un isolement et d'une surévaluation du langage dont on méprise ce qu'il sait pourtant fort bien faire – médiation des déictiques à condition d'être en contexte – alors qu'on prétend lui demander de faire ce qu'il est incapable de transmettre : un énoncé vrai indiscutablement, hors contexte. Il y a là une hubris proprement occidentale : détacher le langage de la pragmatique et de tous les déictiques pour le rendre apodictique.¹

Les modes anthropologiques de Latour entretiennent avec le langage une relation particulière en ceci qu'ils apparaissent, justement, comme des déictiques, des contextes à ne pas confondre les uns avec les autres. Les sciences auraient cherché à tort à rendre le langage apte à énoncer des vérités hypermodales. Le langage apodictique issu de cette « hubris proprement occidentale » est ainsi dénoncé comme une confusion avec [REP-REF]. En propageant cette confusion particulière au cœur de chacun des autres modes, c'est-à-dire par généralisation, Latour obtient Double Clic. Pour chacun des modes, [DC] va incarner une appréhension caricaturale des valeurs circulantes en termes d'information gratuite et immédiate qu'il s'agit justement – pour et par l'EME – de reprendre. C'est en cela que « Double Clic fait partie des conditions qui rendent l'enquête possible »² : [DC] permet, par effet de pastiche, de cloisonner avec plus de justesse le mode dans lequel on énonce et porte ainsi à l'existence des étants.

Si le langage naturel semblait manquer de capacité de véracité, c'était uniquement parce qu'on lui demandait de remplir un impossible cahier des charges : porter la nécessité par un principe d'identité sans aucun des moyens locaux et pratiques de la référence ; paradoxalement, c'est parce qu'on lui a demandé de porter l'impossible vérité de Double Clic qu'il s'est mis à mentir et qu'on s'est mis à douter de ses capacités.³

Impossible donc de parler sans « préciser d'abord la clef d'énonciation »⁴ sans quoi l'on ne ferait que remuer inutilement de l'information non-médiatisée que *l'Enquête* attribuera automatiquement à [DC].

Le langage n'est pas fait pour la vérité ; le supposer c'est déjà faire une erreur de catégorie ; ou autrement dit, la vérité ne se transporte pas dans le langage ; mais

1. Entrée « Langage » du « vocabulaire » du texte en ligne.
2. Entrée « Double clic » du « vocabulaire » du texte en ligne.
3. Entrée « Langage » du « vocabulaire » du texte en ligne.
4. LATOUR, *Enquête sur les modes d'existence*, op. cit., p. 377.

on peut par le langage et les réseaux qu'il tapisse se transporter pour rejoindre les lieux où se dit de façon convaincante la vérité.¹

Mais alors *quid* de cette définition elle-même donnée par le moyen du langage? Et *quid* aussi du métalangage? Par quel phénomène n'est-il pas réductible à [DC]? Les co-enquêteurs se détermineraient-ils, au même titre que chez Souriau, par un acte de foi en la parole latourienne susceptible d'unifier l'*EME* sans surplomb de son objet (ou d'elle-même)? Alors que Souriau utilise simplement un langage en toute connaissance de sa nature intramodale, misant en quelque sorte sur l'espérance de convaincre son lecteur, Latour – avec son métalangage – ne rend-t-il pas l'*Enquête* irrémédiablement hypermodale?

On pourrait alors rétorquer que l'*Enquête* est anthropologique et non métaphysique, comme le laisserait entendre la question que nous posons. Mais cette dernière se reposerait alors autrement : ce métalangage est-il, peut-il même être celui des « Modernes » vu qu'il se présente comme le moyen de les individuer? Deux cas semblent alors susceptibles de se présenter : soit le métalangage est bien celui des « Modernes », soit il ne l'est pas. Dans le premier cas nous nous retrouvons face au problème de la non-concordance des étendues anthropologique et existentielle de l'*Enquête*, puisque le métalangage est antérieur aux modes anthropologiques dont il permet la détermination. Dans le second, l'*Enquête* se trouve paradoxalement située au-delà de son propre horizon.

SYNTHÈSE

Latour déniche dans les modes d'existence de Souriau le moyen de suivre les valeurs qui circulent dans les réseaux du collectif des « Modernes » tout en se gardant d'unifier le réseau par la considération des prépositions dans lesquelles s'opère à chaque fois le mouvement. En ceci, l'*Enquête* est bel et bien un dispositif synaptique car on y cherche davantage une détermination en termes d'altérations qu'en termes d'identité : la vérité s'exprime à chaque fois dans le contexte d'un mode et chaque mode se constitue comme un vérificateur différent susceptible de couvrir une portion à chaque fois singulière du collectif, évitant ainsi de faire bifurquer la trajectoire des choses et celle de leurs descriptions. Reproduction, métamorphose, habitude, technique, fiction, référence, politique, droit, religion, attachement, organisation et moralité apparaissent ainsi comme les multiples calques anthropologiques retenus et mis au concours par l'*Enquête* dans le but d'identifier des étendues de la réalité du collectif – et non des domaines – dans lesquels les valeurs se constituent comme telles. Cette description se double d'un projet de réification du collectif en vue d'en assurer la subsistance.

Notre analyse amène un certain nombre de conclusions. Premièrement, le fonctionnement synaptique du dispositif était déjà opératoire dans la version sourialienne de la

1. Entrée « Langage » du « vocabulaire » du texte en ligne.

théorie des modes d'existence par le truchement 1°) du mouvement anaphorique, 2°) de la surexistence comme expérience pure et 3°) de la non-nécessité, *a fortiori* de l'absence d'une instance hypermodale. Deuxièmement, Latour conserve la structure ontologique des modes d'existence mais y opère des décalages conceptuels : le premier consiste à remplacer les étants par les valeurs; le second consiste à remplacer l'unité d'une pensée individuelle par celle du collectif des « Modernes ». Ces décalages provoquent des tensions insolubles au sein de la structure entre sa dimension métaphysique – ou existentielle – et sa dimension prétendument anthropologique : 1°) la cloison du dispositif est variable, ce qui engendre des contradictions internes à l'*Enquête*; 2°) certains modes ([RES], [PRE] et [DC]), et avec eux le métalangage de l'*Enquête*, se situent de façon ambiguë au sein du dispositif et potentiellement à l'extérieur de ce dernier, ce qui engendre aussi des contradictions internes. Reste à voir maintenant si l'intégration à notre analyse de la dimension collective de l'*Enquête* sera ou non en mesure de résorber ces contradictions.

	[REP]	[REP] (101) les êtres de la reproduction existants et subsistent sans recourir possible (219)													
	[MET]	[REP-MET] (208) soin contre les « forces du Mal » insistait chez les Modernes	[MET] (201) les êtres de la métamorphose producteurs de psychismes												
	[HAB]	[REP-HAB] (267) jouir de l'existence	[MET-HAB] (267) se sentir bien dans sa peau	[HAB] (267) l'habitude (voir les modes et défilés des essences (270))											
	[TEC]	[REP-TEC] (219) imiter les êtres de reproduction (228) <small>(219 en terre cuite (248))</small>	[MET-TEC] (227) rusier avec les invisibles pour trouver le « truc »	[HAB-TEC] (267) la technique qui fonctionne bien	[TEC] (212) les êtres de la technique										
	[FIC]	[REP-FIC] (253) esthétique	[MET-FIC] (248)	[HAB-FIC] (273) esthétisation du voilement	[TEC-FIC] (247) extraction de figures (voir aussi 278)	[FIC] (242) les êtres de fiction									
	[REF]	[REP-REF] (101) matière (106) <small>(211) correspondance géométrie-persistance</small>	[MET-REF] (204) s'adresser dans leur langue aux êtres invisibles	[HAB-REF] (267) une chercheuse avec le nez dans ses résultats	[TEC-REF] (219) technologie <small>anat. scientifique (278)</small>	[FIC-REF] (254) idée et beauté du monde	[REF] (101) les chaînes de référence <small>accès aux boîtiers</small>								
	[POL]	[REP-POL] (331) corps politique collection du collectif	[MET-POL] (354) la société (monstre politique)	[HAB-POL] (343) culture politique	[TEC-POL] (354) fonder la politique sur la technique	[FIC-POL] (253) figurations politiques	[REF-POL] (137) clôture des polémiques publiques	[POL] (144) le parler politique							
	[DRO]		[MET-DRO] (321) « Faire son droit grâce à un jugement de droit » (462)	[HAB-DRO] (369)		[FIC-DRO] (253) <i>ficlio legis</i>	[REF-DRO] (361)	[POL-DRO] (354) fonder la politique sur le droit <small>État de droit (358)</small>	[DRO] (144) le moyen de droit						
	[REL]	[REP-REL] (313) risque continué (subsistance) de la parole de salut	[MET-REL] (300) rituels générateurs de psychismes	[HAB-REL] (269) S' Grégoire sidéré par ce qu'il célèbre	[TEC-REL] (279) le micro du pasteur	[FIC-REL] (253) visages de Dieu exhibent le culte (279)	[REF-REL] (179) croyance dans la croyance des autres	[POL-REL] (336) théologie politique église (354)		[REL] (144, 309) la parole religieuse <small>accès aux boîtiers</small>					
	[ATT]	[REP-ATT] (425) (439)	[MET-ATT] (425)	[HAB-ATT] (437)			[REF-ATT] (460) comptes nécessaires aux attachements			[ATT] (425) passions intéressées <small>attachements (389)</small>					
	[ORG]	[REP-ORG] (396) « l'ADN de notre l'organisation » <small>(organisation 463)</small>		[HAB-ORG] (392, 397)	[TEC-ORG] (231) lestage des scripts (418)	[FIC-ORG] (390) programmes d'action	[REF-ORG] (391) indications référentielles inscriptions (468) <small>projets (460)</small>	[POL-ORG] (351) transport de la différence de taille (404)	[DRO-ORG] (397)	[REL-ORG] (397) <small>script divin « demander à la religion de nous transporter dans les boîtiers » (462)</small>	[ATT-ORG] (438) répartitions sans métarépartiteur	[ORG] (389) organisation			
	[MOR]						[REF-MOR] (460) reprise référentielle de l'optimum		[DRO-MOR] (457) Deux modes qui ne se précipitent pas en avant.	[REL-MOR] (458) « À quoi bon être moral puisqu'on est sauvé ? »		[ORG-MOR] (457) Les règles	[MOR] (433) porteurs de scrupules et de moralité		
	[RES]		[HAB-RES] (268) parcourir les réseaux sans discontinuités		[TEC-RES] (216) boîtes noires	[FIC-RES] (246) artiste-auditeur faire œuvre				[REL-RES] (317) Dieu		[ORG-RES] (420) dispositifs socio-techniques	[RES] (46) les réseaux		
	[PRE]		[HAB-PRE] (272) engendrement des existants				[REF-PRE] (462) suprématie de la connaissance référentielle			[REL-PRE] (317) assurer les autres modes avec le religieux			[RES-PRE] (74) « autorise toute l'enquête » <small>libérations idéales (277)</small>	[PRE] (74) les prépositions <small>mode procureur des autres modes (266-9) sans fondement (277)</small>	
	[DC]	[MET-DC] (205) « vous croyez aux diables et aux démons ? »	[HAB-DC] (268) l'illusion de l'immanence est un paradoxe		[TEC-DC] (221) efficacité et ustensilité résultat final (243)	[FIC-DC] (243) « j'aime » / « j'aime pas » (249)	[REF-DC] (136) parole droite connaissance privée de ses médiations (265)	[POL-DC] (143) rectification du parler politique	[DRO-DC] (335) jugement sans moyens et sans hésitation <small>(voir aussi 370)</small>	[REL-DC] (305) « ...vous devez être hors de vous ! »	[ATT-DC] (429) échanges d'équivalents	[ORG-DC] (393) transport des rôles identiques au-delà des scripts	[MOR-DC] (460)		[DC] (103) Double-Click « transfère gratuitement d'informations » « langage » (144)

Ce tableau très synthétique correspond formellement à celui, interactif, que l'on trouve sur le site de l'EME lorsque l'on clique sur « accéder aux croisements », mais il se limite aux croisements que l'on peut relever dans l'Enquête-texte.

FIGURE 1.2 – Les croisements de l'Enquête-texte.

DU SYNAPTIQUE AU COLLECTIF

La civilisation humaine est la conséquence naturelle du langage, et le langage le produit de la civilisation avancée.

Whitehead

L'Enquête, nous l'avons vu ¹, est empiriste, empirique, spéculative et collective. L'opération de démontage constitutive du chapitre précédent a essentiellement discuté sa dimension spéculative. C'est-à-dire qu'il nous a été possible de notifier d'importants problèmes immanents à *L'Enquête* avant même de considérer en bonne et due forme ce qui y était entendu par le collectif des « Modernes » ou ce que pourrait être sa version réifiée. C'est que les « Modernes » constituent un collectif pour le moins particulier... À titre de rappel, cette description de Pierre Charbonnier synthétise très adéquatement le nœud de l'affaire :

Les modernes [...] ont inventé la possibilité de nier l'existence de cette zone transitoire, de cet espace où se joue réellement la distribution des responsabilités et des compétences. C'est-à-dire : cet espace n'est pas pensé par les philosophes, n'est pas assumé par les savants, et ne fait pas l'objet de responsabilités politiques explicites. L'événement moderne se dessine donc en creux, comme une absence, qui selon Latour discrédite toute tentative de relancer ou de critiquer le projet moderne « comme tel », dans sa version officielle : inutile de mener sa critique, car alors on est victime d'une fausse image. ²

Nous avons montré dans notre introduction que *L'Enquête* – à s'en tenir à son « rapport provisoire » – était pour le moins épineuse, étant donné que, en regard notamment de l'ambiguïté et de la perméabilité des cloisons descriptives et prescriptives de son dispositif, cette « zone transitoire », cette « scène diplomatique » ou encore cet « Empire du milieu » n'était tout simplement pas en mesure de trouver une consistance autre-

1. Voir p. 14 du présent travail.

2. Pierre CHARBONNIER, « Après la modernité, la nature. L'anthropologie des modernes de Latour et Descola », in *Séminaire « Les sciences sociales et la modernité »*, EHESS (2013), en ligne, consulté le 24 mars 2016, URL : https://www.academia.edu/5277907/Apr%C3%A8s_la_modernit%C3%A9_la_nature._Lanthropologie_des_modernes_de_Bruno_Latour_et_Philippe_Descola_EHESS_2013_, p. 14.

ment que comme projection téléologique et virtuelle dépourvue de concrétude. Nous sommes en effet arrivés à la conclusion intermédiaire selon laquelle soit l'*Enquête* soit son projet étaient nécessairement impossibles¹. Cependant, et malgré cette impossibilité métaphysique, le *fait* est que l'*EME* aura au moins duré un certain temps. Au-delà de sa dimension d'instauration – dont le chapitre précédent a montré qu'elle était globale – il faut donc aussi l'envisager dans sa dimension d'existence qui est locale.

L'enjeu de ce chapitre consiste à discuter la possibilité et le sens de l'*Enquête* à l'aune de sa généalogie empiriste et empirique revendiquée. Nous apporterons d'abord un certain nombre d'éléments liés à la nature de l'avènement du collectif (entendu au sens large) dans le raisonnement, déjà chez James et Whitehead : nous verrons que l'empirisme radical présuppose notamment une certaine entente du langage, au même titre que la cosmologie pragmatique de Whitehead. Nous verrons comment l'existence du collectif constitue une condition de possibilité de toute la démarche philosophique de ce dernier. La conception whiteheadienne de la valeur sera abordée de façon à saisir sa dimension métaphysique ; ceci éclairera certains présupposés tacites propres à Latour dont nous pourrons ensuite reprendre la lecture. Il s'agira d'abord de dévoiler le lien particulier que l'*EME* entretient, théoriquement du moins, avec le langage, particulièrement par l'étonnante réhabilitation des Sophistes commise par l'auteur, pour finalement entendre le sens possible de la critique de notions plus générales comme celles de société ou d'économie. Nous pourrons finalement discuter les liens que l'*EME* postule entre cosmologie, métaphysique et ontologie et poser la question brûlante de la possibilité d'une logique des concepts dans un paradigme pratiquement collectif.

FILIATIONS

L'*Enquête* se revendique explicitement de l'empirisme de William James², qualifié par Latour de « deuxième empirisme » en regard du premier instauré par Locke et Hume. Dans le premier empirisme³, « le monde matériel n'offre aucun autre accès que les sensations qu'il faut que l'esprit humain organise ensuite », « par conséquent les relations ne sont pas expérimentées mais induites par l'esprit »⁴ dont il s'agit d'entendre l'hypostase. Dans le second empirisme, les relations entre expériences sont elles-mêmes des expériences, c'est pourquoi James qualifie lui-même cette doctrine d'« empirisme radical ».

1. Voir p. 21 du présent travail.

2. « L'EMPIRISME radical, celui qui inspire James et que toute cette enquête prétend prolonger de façon plus systématique, renoue le fil de l'expérience en rattachant les PRÉPOSITIONS à ce qui les suit et qu'elles ne font qu'annoncer, énoncer, envoyer. » LATOUR, *Enquête sur les modes d'existence*, op. cit., p. 240.

3. Voir notamment David HUME, *Enquête sur l'entendement humain*, trad. A Leroy, Paris, Aubier, 1947, 1965, section II « Origine des idées », particulièrement p. 54.

4. Entrée « Empirisme » du « vocabulaire » du texte en ligne.

Pour être radical, un empirisme ne doit admettre dans ses constructions aucun élément dont on ne fait pas directement l'expérience, et n'en exclure aucun élément dont on fait directement l'expérience. Pour une telle philosophie, *les relations qui relient les expériences doivent elles-mêmes être des relations dont on fait l'expérience, et toute relation, de quelque type qu'elle soit, dont on fait l'expérience, doit être considérée comme aussi « réelle » que n'importe quoi d'autre dans le système.*¹

Si l'empirisme de James est radical, c'est qu'il considère que rien n'est au-delà ni en-deçà de l'expérience. Ce point central est régulièrement repris par Latour dans la formule « rien que l'expérience, mais pas moins que l'expérience » : l'empirisme radical apparaît comme un monisme, c'est-à-dire notamment comme une alternative ferme aux métaphysiques de l'objet et du sujet, et c'est en ceci qu'il intéresse beaucoup Latour.

En tant que « subjective », nous disons que l'expérience représente; en tant qu'« objective », qu'elle est représentée. Ce qui représente et ce qui est représenté est ici numériquement le même; mais nous devons nous rappeler qu'aucun dualisme de l'être représenté et de l'être représentant ne réside dans l'expérience elle-même. Dans son état pur, ou quand on l'isole, elle ne se scinde pas en conscience et en ce « dont » la conscience est conscience. Sa subjectivité et son objectivité sont seulement des attributs fonctionnels qui ne sont réalisés que quand l'expérience est « saisie » – c'est-à-dire verbalisée – deux fois, considérée avec ses deux contextes respectifs par une nouvelle expérience rétrospective dont toute cette complexité passée forme maintenant le tout nouveau contenu.

Le champ instantané du présent est à tout moment ce que j'appelle l'expérience « pure ». Elle n'est encore que virtuellement ou potentiellement soit sujet, soit objet. Pour le moment, c'est une actualité, ou une existence, brute, sans qualités, un simple *cela*. Dans cette immédiateté *naïve*, elle est bien sûr valide; elle est *là*, nous *agissons* sur elle; et son redoublement dans la rétrospection en un état d'esprit et une réalité visée par celui-ci est seulement un de ces actes.²

La saisie – et la ressaisie – de l'expérience est en lien étroit avec le langage : James parle bien de « verbaliser » l'expérience; l'expérience pure a lieu comme telle et son avoir lieu ne peut se dire qu'après coup, rétrospectivement : « sa pureté n'est qu'un terme relatif, désignant la proportion de sensation non verbalisée qu'elle renferme encore »³. C'est en ceci que les prémisses du raisonnement sont réduites à l'expérience dite pure, c'est-à-dire conforme à l'actualité indéfinie – ou plutôt définie *a minima* et toujours après coup comme actualité – que James identifie au présent. « Être avant » et « être après » activent en effet des prépositions, représentent des relations, et donc des expériences.

Ce que je ressens tout simplement quand un instant ultérieur de mon expérience succède à un moment qui lui est antérieur est que, bien qu'il s'agisse de deux instants, la transition de l'un à l'autre est *continue*. La continuité, ici, est une sorte d'expérience bien déterminée, tout aussi déterminée que l'est l'*expérience-de-la-discontinuité* qui m'apparaît impossible à éviter quand je cherche à opérer la transition de l'une de mes expériences à l'une des vôtres. Dans ce dernier cas, je dois

1. JAMES, *Essais d'empirisme radical*, op. cit., p. 58-59.

2. *Ibid.*, p. 47-48.

3. *Ibid.*, p. 90.

embarquer et débarquer, passer d'une chose vécue à une autre chose seulement conçue, rupture dont on fait l'expérience et que l'on remarque positivement.¹

Ainsi donc les concepts ne sont rien d'autre que des expériences et ne sauraient être ramenés, justement, aux mots qui en permettent le transport. (On remarque d'où provient le lexique latourien : continuité, discontinuité et transport sont en effet repris par l'EME et constituent ensemble les réseaux et leur fonctionnement.) On lit plus loin :

En pratique, faire l'expérience de son continuum personnel de cette manière vivante, c'est connaître les originaux des idées de continuité et d'identité, c'est savoir ce dont les mots tiennent lieu concrètement et posséder tout ce qu'ils pourront jamais vouloir dire. Mais toutes les expériences ont leurs conditions et les intellects délicats, réfléchissant à ces faits et se demandant comment ils sont possibles, ont fini par substituer aux expériences perceptuelles directes un grand nombre d'objets statiques produits par la conception.²

Si l'expérience peut être dévoilée, c'est qu'il y a eu activité : James parle bien d'« actes », d'« agissements » ou encore d'« objets statiques *produits* par la conception »³ : il est facile de voir là un mouvement classique de renversement anti-platonicien tout autant qu'anti-rationaliste : les immuables (notamment les universaux) ne sont que le produit d'une certaine activité, ils ne sont pas donnés *a priori* mais fabriqués et rendus disponibles dans leur unité *a posteriori*. On voit bien d'où provient la notion de préposition⁴ que l'on retrouve dans l'EME : là où substantifs et adjectifs représentaient linguistiquement les *data* ou les *inputs* d'un esprit – ou de « tout autre agent d'union fictif »⁵ – qui allait ensuite mettre en relation ces « impressions » (pour reprendre le mot de Hume) produisant ainsi quelque chose comme des prépositions⁶, avec James les prépositions sont produites au même titre et en même temps que les substantifs et les adjectifs à partir de l'expérience pure⁷. Non seulement l'hypostase de l'unité spirituelle (le « continuum personnel ») opérant dans un premier temps est abrogée – c'est précisément cette abrogation qui permet la mise en péril de la précédence d'un objet et d'un sujet –, mais en plus le lieu de l'action⁸ est transporté en amont de la manipulation d'entités unifiées pour être identifié au processus d'individuation lui-même : « l'empirisme [...]

1. *Ibid.*, p. 62.

2. *Ibid.*, p. 63.

3. *Ibid.*, p. 63, nous soulignons.

4. *Ibid.*, p. 91.

5. *Ibid.*, p. 63.

6. « Dans différentes langues, même dans celles entre lesquelles nous ne pouvons soupçonner la moindre connexion ou communication, on trouve que les mots significatifs des idées les plus complexes se correspondent étroitement : preuve certaine que les idées simples, comprises dans les idées complexes, sont liées par un principe universel d'influence égale sur tous les hommes. » HUME, *op. cit.*, p. 59.

7. Ce point se retrouve chez Whitehead : « L'expérience pure est quelconque, c'est-à-dire muette quant à ce qu'elle va, rétroactivement, signifier. L'expérience qui bascule dans le passé peut notamment être appropriée par une expérience dominée par la réflexivité : « je » ai cette expérience. Mais cela veut dire que l'expérience a changé. » Isabelle STENGERS, *Penser avec Whitehead*, Paris, Seuil, 2002, p. 88.

8. Whitehead, dans un geste philosophique redoutablement immanent, ira plus tard jusqu'à identifier ce lieu d'activité – ou, pourrait-on dire, cette activité d'individuation – avec la création du monde elle-même : l'atomisation du continuum par les entités (c'est-à-dire la division du monde) constitue en effet pour ce dernier une « potentialité originaire » (Alfred North WHITEHEAD, *Procès et réalité*, trad. mult., Paris, Gallimard, 1929, 1995, p. 132) et non quelque chose comme une faculté subjective.

fait porter l'explication sur la partie, l'élément, l'individu, et traite le tout comme une collection et l'universel comme une abstraction »¹. Ainsi donc, connaître quelque chose n'est, pour James, rien d'autre que faire l'expérience de ce quelque chose et la forme élémentaire de la connaissance est identique à l'expérience de la continuité entendue non pas pour un sujet mais bien en et pour elle-même : rien que l'expérience, mais pas moins que l'expérience. *Quid* alors du langage si la connaissance du concept n'est rien d'autre qu'une expérience au même titre que celle de la chaleur, de la lumière ou de la joie ?

Il n'existe [...] pas de spiritualité ou de matérialité initiale de l'être que discernerait l'intuition, mais seulement une délocalisation des expériences d'un monde vers un autre et leur regroupement avec tel ou tel ensemble d'associés dans des buts pratiques ou intellectuels bien précis.²

Le langage est un de ces mondes multiples et contingents où peut se délocaliser l'expérience lorsqu'il y a plusieurs individus. « Les faits immédiats de l'expérience auxquelles [les catégories du sens commun] s'appliquaient au début ont pu les vérifier, puis elles ont pu se *propager* d'un fait à l'autre, d'un individu à un autre, jusqu'à former la base du langage, de sorte que nous sommes incapables de penser naturellement en d'autres termes. »³ Le langage possède encore ici une forme d'autonomie et sa définition, comme chez Hume, est naturaliste. Le lien entre le langage et la communauté – disons le collectif – pourrait s'expliquer par le fait que James souscrit notamment au postulat utilitariste de Hume selon lequel

Comme l'homme est un être raisonnable et qu'il est continuellement à la recherche du bonheur, qu'il espère atteindre par la satisfaction d'une passion ou d'une affection, il agit, parle ou pense rarement sans but ni intention. Il a toujours quelque objet en vue.⁴

James y souscrit, certes, mais chez lui ce qui était incarné dans le texte de Hume par l'homme est remplacé par la notion plus générale d'associés. Ainsi, le langage est effectivement utile⁵, mais dans une situation collective proprement humaine que l'existence du langage, réciproquement, présuppose. Cette subtile translation conceptuelle nous permet de constater combien l'empirisme radical se trouve en mesure de constituer un socle offrant tous les moyens d'envisager bien plus tard les mouvements des fameux acteurs latouriens, dans leurs regroupements et leurs associations (les deux notions, on le voit, sont déjà explicitement présentes dans le texte de James) en fonction de

1. JAMES, *Essais d'empirisme radical*, op. cit., p. 58.

2. *Ibid.*, p. 123.

3. William JAMES, *Le pragmatisme*, trad. N. Ferron, Paris, Flammarion, Champs, 2007, p. 213. L'appareil critique de cette édition confirme le lien que nous tentons de montrer entre langage et communauté : « Un concept n'a donc pas seulement à être inventé par un génie solitaire pour devenir une catégorie du sens commun ; il faut encore qu'il soit adopté par la communauté », p. 325 (notes de Stéphane Madelrieux).

4. HUME, op. cit., p. 60.

5. Nous renvoyons notre lecteur à la suite du deuxième *essai d'empirisme radical* de James où est articulée la notion de fonction.

leurs buts et au-delà ou en-deçà de la question de savoir par exemple s'ils sont humains ou non-humains.

Synthétisons. Trois éléments nous semblent essentiels : premièrement, l'expérience et sa verbalisation sont deux moments qualitativement différents en ceci que l'expérience ne présuppose rien d'autre qu'elle-même alors que le langage présuppose une pensée formée par l'expérience ainsi qu'un collectif. La verbalisation – ou la ressaisie – de l'expérience se manifeste donc comme le résultat d'une activité. Deuxièmement, l'activité est, autant que l'expérience, une idée fondatrice de l'empirisme radical : elle ne va pas sans la connaissance (c'est-à-dire l'expérience) d'une certaine continuité de l'expérience pure qui se présente comme l'horizon réel de la doctrine. Les êtres ne sont pas passifs mais bel et bien actifs : ils ont au moins posé leur propre unité. C'est d'ici que Latour construit ses propres concepts : expérience comme horizon indépassable de toute activité (y compris celle de la pensée) et acteur, ou actant, comme unité élémentaire mobile dans un réseau. Troisièmement, l'activité du langage s'explique par et manifeste l'utilitarisme postulé par l'empirisme radical pour autant que l'on admette que cet utilitarisme – encore très humain chez James – s'étende à l'échelle collective ; ce dernier point constitue les prémisses de la théorie de la bifurcation de Whitehead qui dénonce notamment une entente du langage au-delà du champ proprement fonctionnel exposé par James.

*

Surtout invoqué à l'occasion du problème de la bifurcation de la nature, Whitehead apparaît aussi dans le texte latourien à d'autres reprises et dans d'autres contextes ; en particulier dans le « vocabulaire » du texte en ligne. Nous n'avons pas la prétention de maîtriser ni d'exposer complètement la philosophie de Whitehead, mais, au vu de son importance dans l'EME, il nous a paru impossible de ne pas aller à sa rencontre.

Un des points marquants de Whitehead réside dans la refonte du concept de nature auquel *tout* est ramené *a priori* et sans séparation, *tout* c'est-à-dire aussi bien les planètes et leurs orbites elliptiques – impliquant l'« ingression » de l'objet éternel « ellipse » dans une entité actuelle « orbite » – que les systèmes de concepts élaborés par les philosophes spéculatifs et leur influence *concrète* dans la nature. Le second point marquant réside dans la tentative de cosmologie rendue possible par cette refonte, cosmologie – et non ontologie ou métaphysique – élaborée essentiellement dans *Procès et réalité* dont le style et le contenu sont proprement stupéfiants ; en découlent une prolifique création de notions et une philosophie dite de l'organisme sur laquelle nous ne nous étendrons que minimalement. La démarche s'inscrit dans ce que Didier Debaise a qualifié d'« héritage néo-monadologique » et construit des outils conceptuels qui permettront à Latour

d'établir ce que Debaïse a appelé une « subjectivité non-humaine »¹. Au même titre que l'activité de ressaisie de l'expérience pure chez James, « la notion de monade ne trouve de définition positive que dans l'expression d'une activité »². Mais Whitehead, contrairement à Leibniz, ne propose aucune harmonie préétablie qui pourrait expliquer l'ordre cosmique du dehors : le Dieu de Whitehead, au même titre que celui de Spinoza, est pleinement immanent à la nature, c'est pourquoi la cosmologie whiteheadienne, dans laquelle les « objets éternels » jouent un rôle très spécifique, apparaît avant tout comme une cosmologie du devenir, des processus.

Les éléments qui nous intéressent ici sont d'ordre méréologique et en lien avec le langage. Le postulat de départ – ou le « fait originaire » – est encore relativement évident :

[...] dans la perception, nous distinguons et séparons des entités diverses. Nous n'avons pas besoin d'un acte conscient pour effectuer ce découpage; nous sommes – comme les animaux, d'ailleurs – ainsi constitués que nous séparons les réalités singulières.³

Les entités singulières dont il est question doivent être entendues au même titre que l'expérience pure chez James : en amont de toute ressaisie, de toute verbalisation; c'est-à-dire aussi : de tout sujet.

L'unité du sujet n'est pas de droit : le « moi » n'est pas le corrélat d'une « âme » qui posséderait une essence, une singularité originaire et durable. C'est au contraire, du dehors que, par une sorte de concrétion créatrice, se forment les individus. La constitution et le destin de chaque réalité concrète, de chaque « être », résultent d'opérations cosmiques qui, à partir d'éléments disjoints, composent des unités synthétiques.⁴

On lit ailleurs :

L'expérience ne désigne pas, comme chez Kant, l'unification par un sujet pensant d'un donné extérieur; plutôt le fait que, de l'extérieur, des processus inhérents au monde s'unifient et, ce faisant, constituent une « entité actuelle », une réalité existante et vraie.⁵

Mais, comme il n'y a pas chez Whitehead de Dieu transcendant, l'univers ne peut qu'être complètement auto-référentiel, ramassé sur lui-même, sans entité ni principe extérieur qui puisse en garantir l'ordre.

Alors que, selon Aristote, « une substance n'est pas présente dans un sujet », pour la philosophie de l'organisme, au contraire, « une entité actuelle est présente en d'autres entités actuelles ». Bien plus, la trame de l'univers conduit à énoncer un principe encore plus fort, à savoir « que chaque entité actuelle est présente dans toutes les autres entités actuelles ».⁶

1. Didier DEBAÏSE, « Qu'est-ce qu'une subjectivité non-humaine? L'héritage néo-monadologique de B. Latour », in *Archives de Philosophie* 75 (avr. 2012), p. 587-596.

2. *Ibid.*, p. 589.

3. Bertrand SAINT-SERNIN, *Whitehead. Un univers en essai*, Paris, Vrin, 2000, p. 107.

4. *Ibid.*, p. 16.

5. *Ibid.*, p. 84.

6. *Ibid.*, p. 97.

Ainsi, les entités actuelles de Whitehead, qui peuvent équivaloir *notamment* aux expériences pures de James, vont s'organiser en réseaux, puis en entités complexes appelées « nexûs ». Nous passons les détails de cette individuation relativement compliquée et retenons que chaque entité « implique », au même titre que la monade leibnizienne, la totalité de l'univers.

Pour Whitehead, les parties ne composent pas le tout sans que le tout n'infecte les parties. En d'autres termes, l'identité, ou le mode enduring de structuration, du tout et des parties sont strictement contemporains.¹

Par ailleurs, il est à noter que Whitehead inscrit la philosophie *a priori* dans un contexte collectif (au sens le plus banal du terme). En effet, « l'outil que requiert la philosophie est le langage »², et, « s'agissant de faits d'expérience, il est vrai que l'accord général des hommes s'exprime le mieux dans le langage. »³ *Ergo*, la philosophie spéculative ne signifie aucunement un délire solipsiste⁴, mais bien un travail de communication de la pensée qui va nécessiter le langage : il y a bien un passage du synchronique au diachronique dans l'activité de communication des concepts (ce passage, d'ailleurs, est une des principales causes de la difficulté que représente l'abord des textes whiteheadiens).

Mais revenons à l'enjeu méréologique. Whitehead ramasse, nous l'avons dit, la totalité de l'univers dans le concept de nature dont l'enjeu central est précisément le raccord de la bifurcation de cette dernière. S'en suit la double dénonciation de la bifurcation : d'un côté la nature est apparue, à un moment donné de son histoire, comme une réalité *dans deux sens différents* – dualisme des attributs – et de l'autre elle est apparue comme *deux réalités différentes* – dualisme des substances.

Ce contre quoi je m'élève essentiellement, est la bifurcation de la nature en deux systèmes de réalité, qui, pour autant qu'ils sont réels, sont réels en des sens différents. [...] Une autre manière de formuler cette théorie, à laquelle je m'oppose, consiste à bifurquer la nature en deux subdivisions, c'est-à-dire la nature appréhendée par la conscience et la nature qui est la cause de cette conscience.⁵

Si la dénonciation est elle-même double, c'est précisément parce qu'elle sait s'inscrire encore dans un contexte bifurqué et qu'elle doit instaurer le concept moniste de nature à partir des deux voies qu'il s'agit de raccorder. Remarquons ici combien l'entente du langage est pragmatique, combien ce dernier, sensible à la déictique, est envisagé purement et simplement comme un outil de communication des concepts. Le problème méréologique identifié en amont de toute détermination, ressaisie ou verbalisation, se répercute alors nécessairement dans « l'outil du philosophe » qu'est le

1. STENGERS, *op. cit.*, p. 200.

2. WHITEHEAD, *Procès et réalité*, *op. cit.*, p. 57.

3. *Ibid.*, p. 57.

4. Sur la question du solipsisme, voir notamment « L'empirisme radical est-il solipsiste? » dans le livre de JAMES, *Essais d'empirisme radical*, *op. cit.*, p. 173-176.

5. Alfred North WHITEHEAD, *Le concept de nature*, trad. J. Douchement, Paris, Vrin, 2006, p. 68.

langage : si chaque entité de l'univers implique toutes les autres, chaque mot doit aussi impliquer tous les autres.

Le problème est que chaque proposition se rapporte à un univers qui présente un caractère métaphysique général et systématique. Indépendamment de cet arrière-plan, les entités séparées qui forment la proposition, et la proposition considérée comme un tout, n'ont pas de caractère déterminé. Rien n'est déterminé, parce que chaque entité déterminée exige qu'un univers systématique lui fournisse le statut qu'elle réclame. Ainsi, chaque proposition qui énonce un fait doit, si on l'analyse complètement, énoncer le caractère général de l'univers que ce fait réclame. Il n'y a pas de faits qui se soutiendraient eux-mêmes, flottant dans le néant.¹

Le problème n'est pas intrinsèque au langage en tant qu'entité (ou « nexus ») qui permettrait d'appréhender la nature extérieure à lui, mais se trouve bien plutôt engendré par le fait que le langage n'est lui-même ni plus ni moins qu'une entité de la nature : il hérite ses propriétés structurelles et son fonctionnement (son « procès ») et dépend d'elle. En ceci, il ne saurait en lui-même faire identité avec la pensée ni être vecteur de sens.

L'abstraction, inhérente au développement du langage, a ses dangers. Elle conduit loin des réalités du monde immédiat. En l'absence d'une accentuation équilibrée, elle aboutit à l'insignifiance des jeux d'esprit. Et pourtant, malgré ces dangers, c'est à cette abstraction que l'on doit l'essor final de la civilisation. Elle donne une expression aux expériences conceptuelles, latentes dans toute la nature, bien qu'ensevelies sous la vaste conformité de l'état-de-fait moyen. Chez les hommes, ces expériences conceptuelles sont coordonnées, et s'expriment dans tout leur environnement.²

Le langage apparaît donc par construction comme incomplet et déficient, et sa *forme* importe peu lorsqu'on considère l'arbitraire sur lequel il s'érige ainsi que sa finalité se dégageant, comme chez James, davantage du collectif – de la civilisation – que d'un individu.

Les données, les formes de procès et l'aboutissement à de nouvelles données dépendent de leur époque et des formes de procès qui dominent dans cette époque.³

D'une certaine façon, on retrouve ici le thème de l'arbitraire du commencement déjà rencontré chez Souriau. Ce thème est important afin d'éviter toute explication qui activerait d'une façon ou d'une autre un postulat idéaliste ou dogmatique comme par exemple un εἶδος, un *Ursprung*, une authenticité perdue ou tout autre référent qui puisse être sollicité comme vérifacteur externe et ultime. Répétons-le : un tel vérifacteur, aux yeux d'un empiriste pragmatique, ne peut apparaître que comme le produit – peut-être rétroactif – d'une quelconque activité de fabrication.

Cela dit, la nature, pour Whitehead, n'est pas déterministe : elle implique des choix et l'agent de ces choix, à défaut d'être un individu séparé – bifurqué – qui opérerait

1. WHITEHEAD, *Procès et réalité*, op. cit., p. 57.

2. Alfred North WHITEHEAD, *Modes de pensée*, trad. H. Vaillant, Paris, Vrin, 1938, 2004, p. 61.

3. *Ibid.*, p. 116.

dans la nature en tant qu'être conscient (ou *animal rationale*) est la nature elle-même dans le concept de laquelle *tout* peut être resserré. C'est ainsi qu'apparaît le principe de « démocratie cosmique »¹. On comprend pourquoi, inéluctablement, « les réflexions sur la société et l'histoire consonnent avec les analyses touchant l'ordre de la nature »². On comprend aussi pourquoi le Dieu de Whitehead ne requiert aucune forme de prosélytisme.

Whitehead ne pense pas que Dieu existe et qu'il va montrer que tout humain rationnel et de bonne volonté devrait le reconnaître. Il pense sur le mode de l'obligation, en tant qu'obligé par le problème qu'il construit.³

De façon générale, il s'agit de constater combien la doctrine de Whitehead implique *a priori*, et de plusieurs façons, le collectif en même temps que les multiples ententes de ce dernier⁴.

Cette doctrine place la philosophie sur une base pragmatique. Mais il faut donner à la signification du « pragmatisme » son extension la plus large, et non le sens limité qui lui a été donné dans une grande partie de la pensée moderne par des spécialisations arbitraires. Il ne doit y avoir aucune exclusion pragmatique de l'évidence par une négation dogmatique. Le pragmatisme est simplement un recours à cette évidence qui se soutient dans l'expérience civilisée. Ultimement, le pragmatisme fait donc appel à la large auto-évidence de la civilisation, et à l'évidence de ce que l'on entend par « civilisation ».⁵

Ainsi donc, sans la civilisation il n'y aurait pas de pragmatisme car il n'y aurait aucun moyen de fonder l'évidence qu'elle occasionne et qu'il requiert. La doctrine pragmatiste est donc liée au collectif en tant qu'il en est la condition de possibilité. Mieux que cela, il en est aussi le champ opératoire. On lit ailleurs :

L'utilité de la philosophie consiste à contribuer à la systématisation la plus générale de la pensée civilisée. Il y a une réaction constante entre le point de vue du spécialiste et le sens commun. Il revient aux sciences particulières de modifier le sens commun. La philosophie est l'union de l'imagination et du sens commun réfrénant les ardeurs des spécialistes tout en élargissant le champ de leur imagination. En fournissant les notions génériques, la philosophie faciliterait la conception de la variété infinie des cas spécifiques qui demeurent irréalisés dans le sein de la nature.⁶

Si la visée opératoire de la philosophie, sa portée effective, est la « civilisation », la civilisation, elle, est *ipso facto* une partie intégrante de la nature. La cloison entre civilisation et nature, ou univers, est donc extrêmement poreuse. La philosophie – dont la tâche consiste à « fournir des notions génériques » – se réalise donc dans l'univers, et

1. SAINT-SERNIN, *op. cit.*, p. 55.

2. *Ibid.*, p. 14.

3. STENGERS, *op. cit.*, p. 17.

4. Le concept de « nexus » et celui plus général de société rappellent celui de composé que l'on trouve dans la « petite physique » de l'*Éthique* de Spinoza, surtout dans la façon dont il constitue le socle métaphysique de l'élaboration des traités politiques.

5. WHITEHEAD, *Modes de pensée, op. cit.*, p. 126.

6. WHITEHEAD, *Procès et réalité, op. cit.*, p. 67.

c'est en cela qu'elle appartient *aussi* au collectif, qu'« elle ne se range pas seulement au nombre des "aventures d'idées"; [qu']elle s'insère dans les opérations de la nature »¹.

Premièrement, nous retenons une conception du lien entre le tout et les parties où chaque partie *est* le tout en un sens particulier. Cette conception opère à l'échelle de l'univers tout entier, c'est-à-dire qu'elle concerne l'intégralité des entités peuplant le cosmos : avec elles les collectifs et le langage. « La logique présuppose donc la métaphysique. »² Le collectif représente ainsi à la fois la source et le champ opératoire de la pensée philosophique dont les concepts circulent par le truchement du langage sans opposition du type nature-culture puisque le collectif fait partie intégrante de la nature. On peut dire néanmoins que la philosophie apparaît comme un outil du collectif au même titre que le langage est l'outil du philosophe. Deuxièmement – et c'est là une conséquence directe du premier point –, le langage ne saurait exprimer adéquatement, c'est-à-dire ici complètement, quoi que ce soit. « Si l'on entend par "proposition" un énoncé qui exprime une affirmation susceptible d'être vraie ou fausse, aucun énoncé verbal ne peut être une "proposition", c'est-à-dire satisfaire cette exigence d'être vrai ou faux. »³ La pensée à proprement parler doit donc être entendue comme un ensemble de concepts opérant de façon synchronisée que les livres de philosophie exposent de façon diachronique et nécessairement fragmentaire par le truchement du langage et des mots. Pour le dire prosaïquement, la question « qu'est-ce que x ? » n'est ni plus ni moins que la question « qu'entend-on par x ? », nouvelle expression d'une entente synaptique de l'être. Si l'on admet avec Whitehead que le langage émerge avec le collectif dans une forme de codétermination, nous obtenons plus ou moins directement – et en même temps – la dimension nécessairement spéculative de la philosophie⁴ ainsi que les dimensions empiriste et empirique de cette dernière. C'est le troisième point. Empiriste, la philosophie l'est en tant qu'elle vise à se mettre en mesure d'être applicable à l'intégralité du champ de l'expérience⁵. Empirique, elle l'est par le fait que c'est sa mise à l'épreuve *pratique* au sein du collectif – et elle seule – qui en déterminera la pertinence (c'est en ce sens que la philosophie de Whitehead peut être qualifiée de philosophie « à l'essai »). Si, comme dans l'EME le champ de l'expérience *est* celui du collectif alors les trois attributs du dispositif – empiriste, empirique et collectif – arrivent ensemble sous la forme d'un assemblage résistant et difficilement démontable.

✱

Une double question – pour le moins large – apparaît rapidement à la lecture du texte whiteheadien : celle du comment et du pourquoi de la nature (ou de l'univers).

1. SAINT-SERNIN, *op. cit.*, p. 45.

2. WHITEHEAD, *Modes de pensée, op. cit.*, p. 127.

3. SAINT-SERNIN, *op. cit.*, p. 43.

4. C'est en ceci que l'instinct a aussi sa part à jouer dans la recherche du vrai, *ibid.*, p. 35.

5. WHITEHEAD, *Procès et réalité, op. cit.*, p. 45.

Cette question est centrale en ceci qu'elle est inéluctablement induite par le concept de nature dans lequel tout s'inscrit. En outre, elle amène notamment – c'est ce qui nous intéresse ici – la notion de valeur. Évidemment, il serait imprudent d'affirmer que la conception whiteheadienne de la valeur puisse correspondre immédiatement à celle de Latour. L'enjeu n'est pas là, il se situe plutôt dans la dimension métaphysique que la valeur revêt chez Whitehead.

Notons pour commencer que, chez Whitehead, la valeur est liée à la question de l'existence, c'est-à-dire de l'unité puisque – comme nous l'avons déjà dit – sans unité il n'y a rien.

L'existence, dans sa nature propre, est le soutien de l'intensité de la valeur. Aussi aucune unité ne peut-elle se séparer des autres, et du tout. Et pourtant chaque unité existe de son plein droit. Elle soutient une intensité de valeur pour elle-même, et ceci implique le partage de cette intensité de valeur avec l'univers.¹

La valeur se situe donc, aussi chez Whitehead, à un niveau fondamental du raisonnement : par les considérations méréologiques que nous avons déjà relevées, elle incombe ainsi à l'univers tout entier.

La valeur appartient à l'ordre de la nature, elle est ce que réalise tout ce qui existe au sens où ce qui existe réussit à endurer, réussit à maintenir sa manière individuelle de rassembler, c'est-à-dire de faire tenir ensemble sur un mode déterminé. La valeur signale une réussite en soi et pour soi²

On comprend ainsi la pertinence de la question posée préalablement du comment et du pourquoi de la nature : les réponses qui seront données œuvreront au même titre pour la région proprement humaine de l'univers. « Toutes les raisons ultimes se donnent en termes de visée d'une valeur »³ sous forme d'intensité, c'est-à-dire autant les raisons humaines que celles du Dieu whiteheadien : « le dessein divin dans l'avancée créatrice est de susciter des intensités »⁴. À défaut de pouvoir entrer ici dans les détails du comment, nous pouvons esquisser une réponse au pourquoi : la créativité constitue une « notion ultime » de la cosmologie whiteheadienne dans laquelle « chaque réalité cherche à s'accomplir »⁵ : cela est aussi valable pour Dieu – dont la compréhension du concept s'avère une tâche bien difficile –, pour les sociétés – de vivants au même titre que de non-vivants – et finalement pour les personnes vivantes⁶.

Pour Whitehead, prendre conscience que nous sommes faits de processus naturels qui s'individuent sans perdre leur caractère cosmique n'est pas un traumatisme. [...] Il se sent [...] dans une république universelle et sensible de créatures apparentées. Son expérience la plus profonde, c'est de participer à la création, d'en être un agent infime et sacré.⁷

1. WHITEHEAD, *Modes de pensée, op. cit.*, p. 131.

2. STENGERS, *op. cit.*, p. 182.

3. WHITEHEAD, *Modes de pensée, op. cit.*, p. 154.

4. WHITEHEAD, *Procès et réalité, op. cit.*, p. 191.

5. SAINT-SERNIN, *op. cit.*, p. 58.

6. « Être vivant et être une personne vivante sont deux choses distinctes. » *ibid.*, p. 159.

7. *Ibid.*, p. 201.

Ainsi, si la valeur incombe *in fine* à la nature, dont l'enjeu s'articule autour d'un procès amenant son continuum extensif vers une multiplicité d'entités individuées cherchant à se maintenir comme telles, elle possède pourtant en même temps une actualisation auprès de l'entité concernée. C'est l'enjeu du *feeling* whiteheadien qui concerne *a priori* toutes les entités entendues comme des monades leibniziennes; le vivant n'étant que l'être doté du « privilège d'exhiber l'endurance en tant que réussite au sein d'un environnement risqué »¹. Ce *feeling* se cristallise notamment par l'attention.

Notre jouissance de l'actualité est la réalisation d'une valeur, bonne ou mauvaise. C'est une expérience de valeur. Son expression fondamentale est : Attention, voici quelque chose qui importe! [...] Cette expérience provoque l'attention, obscure et tout juste subconsciente.²

L'attention est comme la manifestation dans une entité du fait qu'une création a eu lieu dans la nature : ici création et individuation sont donc synonymes et renvoient au même concept qui n'a rien de prédéterminé : il n'y a rien, en effet, en dehors de la nature qui pourrait soutenir d'une façon ou d'une autre une telle prédétermination. La nature est en train de se faire, création et individuation impliquent ainsi des décisions.

Le terme de « décision » n'implique pas un jugement ou un acte conscient, même si, dans certaines décisions, c'est bien le cas. Décider est pris ici dans son sens premier de « trancher ». On ne sait pas clairement qui manie le couteau : s'agit-il de l'esprit ou de la nature ? Comme il y a une relativité de la décision, le processus est interactif et réciproque : l'esprit agit et tranche; les forces de la nature façonnent le contour des choses. Il y a donc, dans chaque « décision » une interaction et une asymétrie : « une chose actuelle *pour qui* la décision est prise; et une chose actuelle *par qui* la décision est prise ». Cette asymétrie ne recouvre pas la distinction entre sujet et objet.³

Un des enjeux fondamentaux de la doctrine whiteheadienne se révèle. Les êtres humains n'y apparaissant qu'en tant qu'ils constituent des entités actuelles parmi d'autres, il semble extrêmement difficile d'en dégager une éthique. Soit dit en passant, la question que nous soulevons ici a la même forme que celle du sens du titre de l'œuvre principale de Spinoza, *l'Éthique*, qui sous certains aspects se présente finalement comme rien d'autre qu'une métaphysique, c'est-à-dire une certaine description de la nature qui, par son contenu uniquement, se trouve en mesure d'*agir* comme facteur décisionnel pour l'être humain confronté aux réalités pratiques de la vie.

Tout pousse à donner à la philosophie de la nature le pas sur l'anthropologie, car, selon Whitehead, pour comprendre toutes les entités actuelles – et en particulier les êtres humains –, il faut les inscrire dans l'univers, puisque celui-ci dans son entier conspire à la concrescence de chaque réalité singulière. L'anthropologie s'insère donc dans la philosophie de la nature.⁴

1. STENGERS, *op. cit.*, p. 198.

2. WHITEHEAD, *Modes de pensée, op. cit.*, p. 136.

3. SAINT-SERNIN, *op. cit.*, p. 88.

4. *Ibid.*, p. 166.

L'ensemble de la description apparaît en effet comme une construction générale et systématique, une machine métaphysique, dans laquelle les êtres humains n'obtiennent qu'en dernière instance un rôle tout relatif. Souvent, la partie du texte qui pourrait concerner le lecteur pressé et intéressé uniquement par un recueil de préceptes pratiques ne se donne qu'à la fin de l'exposé (comme dans la cinquième partie de l'*Ethique*) et certainement pas sans nécessiter un considérable travail d'herméneutique motivé lui-même par la nécessité – et non le désir, c'est tout l'enjeu – de se maintenir dans son être.

Nous retiendrons donc de notre succinct parcours les trois éléments suivants : premièrement, la valeur n'est pas une question de vérité ou de fausseté – puisque le langage est déficient – mais une question de maintien d'une unité, une question d'existence qui se répercute dans les entités actuelles par le truchement du *feeling* et de l'attention. Individuation et création ne sont qu'une seule et même action : la constitution d'intensités de valeur qui s'opère dans le procès de la nature. Deuxièmement, la valeur n'est pas *a priori* une affaire d'humains mais bien un problème dont seule une cosmologie complète semble capable de formuler la teneur en ceci qu'elle implique la nature toute entière dans le cours panthéiste de son procès (la nature en train de se faire, l'univers à l'essai). De façon générale, l'anthropologique est donc un sous-ensemble de la philosophie de la nature et l'éthique ne saurait représenter un amas de préceptes pratiques *ad hoc*, c'est-à-dire assemblés *pour* des êtres humains : elle est bien plutôt induite par l'actualisation d'une description du monde dans lequel, à un moment donné, des êtres humains sont apparus et ont cherché à se maintenir dans l'existence. À l'entité qui cherche à persister adéquatement dans son être (par exemple un lecteur humain actualisant une description du monde), l'éthique se donne – et c'est le troisième élément – comme le produit de l'interprétation d'une métaphysique capable d'expliquer le maintien des êtres dans une nature à l'essai. Car cette nature n'est un monde potentiellement inhospitalier, c'est-à-dire nécessitant une adaptation – et donc une méthode, une éthique –, que *pour* l'entité en question ; entendu dans sa totalité l'univers est *simplement* en procès. C'est pour cette raison qu'il ne saurait y avoir d'éthique autrement que comme l'interprétation locale d'un discours universel ; la transformation d'une description en prescription implique le *passage* de l'universel au local, du global au régional, de l'univers à l'entité, du composé à l'élément, etc.

*

Revenons à l'*Enquête* avec, en visée, la façon dont elle articule, récupère et s'inspire des éléments précédemment amenés. Un mode nous y intéresse particulièrement : le mode [POL] pour politique. Pour entendre le politique latourien dans toute sa problématique – particulièrement dans la façon avec laquelle il résorbe la cloison du « domaine

isolé du langage »¹ –, il s'agit d'abord d'observer le lien particulier qu'il entretient avec le collectif, qui constitue son enjeu principal, avant de faire apparaître le rôle central qu'il occupe subtilement dans l'*Enquête*.

Ce n'est pas que l'objectivité gênerait [le politique] ou lui pèserait, c'est qu'il n'a rien à en faire puisqu'il s'agit toujours pour lui, comme le dit si bien Calliclès, au sein de l'agora, dans l'urgence, en pleine foule, de résoudre, à chaud, sans connaissance complète des tenants et des aboutissants, toute une série de questions où il y va de la vie et de la mort du collectif.²

On lit ailleurs :

Sans [POL] la notion de groupe à frontière définie capable de dire « nous » serait impossible.³

La détermination du politique passe chez Latour par l'enjeu de l'existence du collectif : le politique doit en effet décider « dans l'urgence » des questions qui conditionnent la subsistance d'un collectif donné et, allant, sa propre subsistance comme politique au sein de ce collectif. Ceci lui impose un vérificateur particulier, des « conditions de félicité » propres et l'autorise à commettre des sophismes.

On accuse toujours les politiques de mentir alors qu'ils ne se mettent *vraiment* à mentir, à mentir *politiquement*, que s'ils « prennent la tangente », comme on dit familièrement, en se mettant à parler droit, c'est-à-dire à vouloir être « fidèlement » représentés ou « fidèlement » obéis!⁴

Cette citation est un exemple insigne de la manière avec laquelle opère par renversements l'*Enquête* lorsqu'il s'agit d'identifier des vérificateurs déictiques, c'est-à-dire des modes d'existence. Pour celui qui ne bénéficie pas d'une métaphysique synaptique, l'acteur politique apparaît, nous dit-on, comme un utilitariste menteur dont les discours tordus ne seraient que les moyens d'une fin cachée qu'il faudrait mettre au grand jour. Mais pour Latour, le politique n'est qu'un contexte discursif parmi d'autres et le fait qu'on y parle courbe, justement, en constitue la positivité, la singularité.

Le parler courbe s'oppose ici au parler droit qui est le propre de certains rationalistes. Ces derniers « vont se mettre à vouloir *rectifier* tout le monde par une sorte d'orthophonie généralisée »⁵ – la référence au *Cratyle* de Platon est évidente – dont la conséquence remarquable serait la disqualification des interlocuteurs incapables de parler de ce qu'ils font correctement, c'est-à-dire de la façon dont l'attendraient les « rectificateurs ». De ces derniers, la figure socratique sert d'exemple paradigmatique.

Socrate, au cours de sa propre enquête sur les modes d'existence, a bassiné tous les gens de métier d'Athènes en prétendant remonter à l'« essence » de la cuisine, du beau, de l'élevage des chevaux, et même de l'épouillage, pour leur faire cracher leur petit « *ti esti?* » « qu'est-ce que? »... Et, à chaque fois, il a été déçu par l'incapacité

1. LATOUR, *Enquête sur les modes d'existence*, op. cit., p. 260.

2. *Ibid.*, p. 140.

3. Entrée « [POL] » du « vocabulaire » du texte en ligne.

4. LATOUR, *Enquête sur les modes d'existence*, op. cit., p. 344.

5. *Ibid.*, p. 136.

des praticiens à exprimer ce qu'ils faisaient. D'où le mépris dans lequel il a décidé de tenir ceux qui ne pouvaient parler des essences de la bonne façon, ceux qui se limitaient à la seule *doxa*, ceux qui avaient perdu le chemin de l'Idée et peut-être « oublié l'Être ». ¹

Le problème que Latour dévoile par cette opposition entre parler courbe et parler droit s'éclaircit quelque peu si l'on entend le langage exclusivement de façon pragmatique. Revendiquant une quête de l'essence par un cheminement maïeutique susceptible de modifier le langage pour qu'il « colle » à la pensée, le « rectificateur » n'aurait fait en tête que le projet de faire cesser le dialogue en en disqualifiant les prétendants. Ce reproche est explicitement formulé dans l'*EME*.

Par une subtile opération de *pontage* on va lier une question apparemment de métaphysique (*de quoi* le monde est-il fait?) à une question d'argumentation (*comment* mettre fin à l'interminable noise?). [...] L'effet le plus décisif d'un tel pontage, c'est qu'on ne va plus jamais savoir, quand on parle d'un sujet quelconque, si l'on cherche à clôturer une discussion ou à transporter une série de causes et d'effets. ²

Le parler droit ne serait rien de plus qu'un outil d'instauration de certaines formes de logocratie et le métaphysicien, un politicien masqué derrière son raisonnement, incapable de « parler bien sur l'agora à quelqu'un de quelque chose qui le concerne » ³. Il s'agit de différencier le fait de parler de politique de celui de parler politiquement : pour l'*EME*, le premier est toujours inclus dans le second qu'il s'agit d'identifier comme un mode spécifique. Or, il se joue là quelque chose qui doit retenir au plus haut point l'attention : le parler courbe – propre du mode d'existence politique – semble opératoire dans l'*Enquête*, mais cette fois-ci de façon générale.

Une question qui entraîne la disqualification de ceux à qui on l'adresse est peut-être de bonne polémique, mais elle ne correspond pas à la philosophie empirique que nous prétendons suivre dans cette enquête. Bien parler sur l'agora avec les praticiens, c'est espérer qu'ils hocheront la tête avec approbation quand on proposera de leur pratique une version, peut-être totalement différente, mais au moins adéquate à leur expérience et si possible partageable. ⁴

L'*Enquête* entend opérer « sur l'agora » ; est-ce donc à dire que son texte « parle courbe » ? Que, si son dispositif prétend *en droit* viser l'intermodal, son siège est *en fait* complètement compris dans – et émet depuis – [POL] ? Plusieurs éléments nous incitent à le croire. Premièrement, rappelons que l'*Enquête* a pour visée de s'adresser aux êtres « dans leurs langues » ; en ceci, elle doit arriver à construire des *moyens* de ne pas les discréditer d'entrée de jeu, son succès dépend donc de la réalisation de sa fin, c'est-à-dire notamment de la possibilité qu'un dialogue reste ouvert, qu'une diplomatie devienne possible. Nous avons vu que Socrate – invoqué par Latour comme ennemi du politique – était lui-même réduit à n'être qu'un politique dont l'objectif caché était la

1. *Ibid.*, p. 264.

2. *Ibid.*, p. 137.

3. *Ibid.*, p. 147.

4. *Ibid.*, p. 264.

cessation des disputes publiques, l'établissement d'un ordre dans la cité. En tant qu'elle vise, par une adaptation – une courbure? – de la langue, à s'opposer à toute tentative de clôture du débat, l'*Enquête* se pose comme une intervention politique, du moins au sens où elle entend elle-même le politique. Deuxièmement, l'*Enquête* s'inscrit dans une certaine urgence : celle impliquée par l'irruption de Gaïa. Finalement, l'*Enquête* a pour objectif la subsistance du collectif par la composition d'un monde commun. Or, urgence et existence du collectif sont – nous l'avons vu – deux affaires propres à [POL]. L'*Enquête* est donc réductible – d'un certain point de vue au moins – à une initiative d'ordre intégralement politique et sophistique. Nous en reparlerons plus loin car les conséquences d'une telle allégation ne sont pas négligeables.

Après les oppositions entre parler courbe, parler droit et parler bien – le premier et le dernier tendant à s'identifier si l'on admet que l'*Enquête* est politique –, Latour opère une autre opposition, cette fois-ci entre le langage et les langues. Sur une des pages les plus indéchiffrables de l'*Enquête*-texte on peut lire :

Que le monde soit articulé et que ce soit la raison pour laquelle nous parvenons parfois à en reprendre certaines articulations par le truchement d'expressions dont une infime partie se fait par le canal des courants d'air glissant dans la glotte, n'est-ce pas une hypothèse plus réaliste, plus économique, plus élégante aussi, que d'imaginer un humain projetant à partir de sa tête des signes dénués de prise sur un monde matériel inarticulé? [...] Le langage ne devient un domaine isolé que par l'effort désespéré pour faire tenir l'identité de l'être malgré la dérive de l'être-en-tant-qu'autre : alors, en effet, on se retrouve avec un signe vidé de sens qui cherche à rattraper ce qui le fuit et qui, ne le pouvant pas, se résigne à se coller à un autre signe pour tenter malgré tout de faire monde; mais c'est un pauvre monde celui qui a perdu le monde. Ceux qui vont devoir très vite déchiffrer les injonctions de Gaïa, il serait bon qu'ils apprennent enfin à parler cette langue, sans opposer leur « langage articulé » à un monde qui ne le serait pas.¹

On peine à comprendre à quelle doctrine exactement fait référence cet « humain projetant à partir de sa tête des signes dénués de prise sur un monde matériel inarticulé » – certainement ne faut-il l'entendre que comme l'expression du paradigme bifurqué –; ce qui est certain, par contre, c'est qu'il s'agit pour Latour d'invalider la possibilité de constituer l'idée d'un langage en soi et pour soi, idée à laquelle s'oppose celle d'un monde articulé dont on devine la nature moniste. Il faut se rappeler ici qu'à chaque mode d'existence correspond une langue qu'il s'agit de parler correctement – parler bien – si l'on veut pouvoir s'adresser aux êtres constituants. Passer d'un mode à l'autre implique donc, justement, d'identifier un certain nombre d'éléments – type de continuité, conditions de félicité, cahier des charges du mode et type d'altération² – afin de se trouver en mesure de changer de langue et donc de se mettre en adéquation avec ce qui est en question.

1. *Ibid.*, p. 260.

2. *Ibid.*, p. 484-485.

Le langage, dont Latour cherche à mettre les parois conceptuelles en péril, doit être entendu dans l'idée d'une forme de toutes les langues, comme une structure apodictique à partir de laquelle les langues se trouveraient d'une quelconque façon dérivées et à laquelle elles pourraient en fin de compte se réduire (ou se généraliser, peu importe), un peu dans l'esprit de la *Characteristica universalis* de Leibniz. Latour est très clair : « il n'y a pas de langage commun pour la diplomatie »¹. Comment faire alors pour nous entendre ? La réponse tombe en deux temps. D'abord il faut postuler que « les questions diplomatiques sont des questions pratiques »² et donc renoncer à faire précéder les discussions d'une mise au point qui ne s'opérerait que dans le domaine isolé du langage : ce qu'il y a d'abord ce sont les pratiques, dans leurs multiplicités. Cela posé, on peut collectivement, et à partir de ce qui est déjà là (arbitraire du commencement), se mettre en quête des langues – c'est-à-dire des modes d'existence – qui nous permettraient de coexister en admettant l'existence de davantage d'êtres. Mais on pourrait facilement rétorquer qu'il ne s'agit en fait que d'une multiplication des « façons de parler »...

Il ne servirait à rien, pour déployer la diversité des conditions de félicité, de se contenter de dire qu'il s'agit de « jeux de langage » simplement différents. Cette générosité cacherait en fait une extrême pingrerie puisque c'est *au langage* qu'on confierait le soin de rendre compte de la diversité, mais toujours pas *à l'être*. L'être continuerait à se dire d'une seule et unique façon ou du moins d'être interrogé selon un seul mode ou, pour prendre le terme technique, selon une seule CATÉGORIE.³

Cette précédence de l'être sur le langage que défend ici Latour doit rappeler le concept whiteheadien de nature et sa façon particulière de fonctionner en même temps comme point de vue et comme paysage : c'est *dans* cette dernière qu'ont émergé, à un moment donné, des sociétés, parmi elles des sociétés d'hommes et, avec elles, des langages aux formes différentes et contingentes dont le point commun minimal est la déficience. En annulant la précédence du concept de langage, Latour commet le même geste de destitution que nous avons déjà rencontré à l'endroit de la science⁴, geste qu'il effectue en général lorsqu'il affirme qu'aucun mode ne saurait s'ériger en souverain. Comme c'est le monde qui est articulé du dedans (à défaut d'être construit par un esprit ou un logos, par exemple), toute *prescription* – et c'est bien de ça dont il est question puisqu'on vise à composer un monde commun – cherchant à ne pas recourir à une certaine métaphysique présumée qui pourrait, au-delà de la *description* du réel qu'elle offrirait, opérer comme facteur déontologique – ou au moins autoritaire – (c'est-à-dire, de toute façon, souverain), doit littéralement inclure et concerner tout le monde car, dans le cas contraire, elle s'exposerait aux accusations de prééminence qu'elle avait elle-même émises.

1. Élie DURING et Laurent JEANPIERRE, « Bruno Latour : "L'universel, il faut le faire" », in *Critique* 786 (nov. 2012), p. 956.

2. *Ibid.*, p. 960.

3. LATOUR, *Enquête sur les modes d'existence*, op. cit., p. 31.

4. Voir p. 10 du présent travail.

Ce qui est étrange, c'est que ces efforts d'instauration de la cohérence manifestent eux-mêmes une certaine exigence métaphysique et ontologique... L'intégration du collectif total¹ au dispositif constitue en effet pour ce dernier² la garantie d'une possibilité d'auto-modification, d'auto-altérité (notamment de ses cloisons), de flexibilité par le truchement de l'ontologie de l'être-en-tant-qu'autre qui est – c'est le hic – *postulée*. C'est au même titre que, chez Whitehead, la « civilisation » constitue *in fine* sa propre auto-évidence³ dans une postulation toute spéculative... L'être oscille entre patient et agent tout autant qu'il oscille entre ce qui est dit et ce qui dit. Si son inertie interne est alors évitée, lui garantissant la possibilité d'un mouvement perpétuel, la question du sens de cette possibilité tout autant que celle de sa détermination – c'est-à-dire de son auto-détermination *en tant qu'autre* – restent encore à discuter : en effet, comment est-il alors possible de parler même d'être ?

TAUTOLOGIE ET PERFORMATIVITÉ

Entendre le sens du collectif appelé « Modernes » semble bien difficile d'un point de vue uniquement anthropologique. C'est qu'un tel point de vue présupposerait la discipline – c'est-à-dire le domaine confiné – de l'anthropologie dans une forme d'achèvement qui n'entre pas dans le cahier des charges de l'EME. Les « Modernes » semblent, de toute évidence, ne pouvoir être entendus adéquatement que comme un concept sous lequel se regroupent ceux qui ont été qualifiés de rectificateurs ainsi que ceux qui ont été qualifiés de bifurcateurs. Ces deux ensembles trouvent du moins une détermination plus propre dans l'*Enquête* que celle, floue, des « Modernes ».

Il existe un fil continu, une basse continue, depuis les arguments de Socrate – « Tu ignores la géométrie, Calliclès ! » – jusqu'aux attaques contre le relativisme supposé des *science studies*. [...] D'un côté *apodeixis* la démonstration, de l'autre, *epideixis* les fleurs de la rhétorique. [...] La question historique est encore disputée, mais il semble que les Modernes aient été, en effet, les seuls au monde à avoir imaginé un tel montage.⁴

Les « Modernes » se définiraient alors dans la spécificité de la codétermination du démonstratif et du rhétorique, machine automatique, « montage » permettant, par l'irruption d'un universel figé à un moment donné (dans l'exemple c'est la géométrie qui occupe le poste), d'expliquer tout le reste et de discréditer les rhéteurs par la rhétorique elle-même idéalisée. Tous les universaux tombent : en premier lieu la science comme seul vérificateur digne de ce nom, ensuite le langage, puis la société⁵ et enfin l'économie¹.

1. Le collectif total, le monde et l'être représentent métaphysiquement, cosmologiquement et ontologiquement une seule et même chose.

2. Nous avons déjà présenté les problèmes qu'induit la question du recouvrement du dispositif et du monde autour de la question de son éccéité, voir p. 20.

3. WHITEHEAD, *Modes de pensée*, op. cit., p. 126.

4. LATOUR, *Enquête sur les modes d'existence*, op. cit., p. 138-139.

5. *Ibid.*, p. 353.

1. *Ibid.*, p. 437, 466.

Il y en a d'autres que l'*Enquête* ne manque pas de démontrer, comme le symbolique, le naturel, la vérité, le temps ou encore le sujet; autant de pivots à partir desquels il a été possible, à un moment de l'histoire, de déployer le reste, tant métaphysiquement que politiquement.

Comme la Frontière américaine, ou le front pionnier dans la forêt amazonienne, on peut comparer la modernisation à l'avancée, apparemment inéluctable, d'une ligne qui distingue clairement le passé du futur; c'est cette ligne qui assure la possibilité de se repérer entre ce qui est rationnel – le futur où l'on distinguera plus clairement encore les faits et les valeurs, le monde objectif de la nature de celui subjectif des opinions – et ce qui est irrationnel – la confusion passée entre l'ordre du monde et celui des exigences de la subjectivité.²

Mais il y a une chose à laquelle ne renonce pas Latour, c'est le geste général de constitution d'une cosmologie³, geste inspiré par Whitehead et dont Bruno Karsenti retrace les contours et les enjeux dans un intéressant article.

Pris dans sa totalité, ce monde, sans avoir à être qualifié d'universel, n'a plus alors à être relativisé. Il est *tout* pour nous, et le « pour nous » loin d'être une amputation ou une atténuation du fait qu'il est bien *tout*, en est en fait la raison même. Nous tenons à lui, nous tenons par lui : il est tout, non au sens où il se totalise, mais parce que se joue à chaque moment en lui les réquisits de notre maintien, ou ceux de notre effondrement.⁴

Comme le montre le reste de l'article, la cosmologie n'est pas à confondre avec la métaphysique ou l'ontologie : dire l'être ça n'est pas dire le monde. La seule chose que l'ontologie peut dire c'est que l'être se dit non pas en tant qu'être mais en tant qu'autre, c'est-à-dire aussi : qu'il existe de multiples façons de dire l'être. Mais s'en suivent la métaphysique des modes et la cosmologie de leurs croisements. La cosmologie ne commence en effet qu'avec la fixation – fût-elle *a priori* temporaire – des quinze modes que l'on va ajuster au fur et à mesure que l'investigation continue. La citation de Karsenti permet de saisir la façon dont on passe du descriptif au prescriptif, c'est-à-dire l'enjeu de la subsistance : la manière avec laquelle nous disons le monde a des répercussions sur nos conditions d'existence dans ce dernier puisque l'on peut tantôt inclure, tantôt exclure des existants de l'existence. Prosaïquement, dire le monde c'est le faire, d'où l'importance de l'exactitude des « comptes-rendus ».

À en croire la définition du « front de modernisation » citée plus haut, il conviendrait donc de bannir tout système de pensée susceptible d'engendrer une politique expansionniste. La « Modernité » dénoncée l'est donc exclusivement dans son entente universelle. On voit alors en quoi des philosophes comme Souriau, James et Whitehead – et il y en a d'autres que nous aurions pu présenter ici, comme Gabriel Tarde – sont effectivement « non-modernes » en ceci que l'on trouve dans leurs théories une identité

2. Entrée « Front de modernisation » du « vocabulaire » du texte en ligne, elle-même tirée de *Nous n'avons jamais été modernes*.

3. « Nous avons juste essayé de comprendre pourquoi la cosmologie des Modernes reste si difficile à retracer tant elle contredit les leçons de l'expérience. » LATOUR, *Enquête sur les modes d'existence*, op. cit., p. 212.

4. BRUNO KARSENTI, « Tenir au monde, le faire tenir », in *Archives de Philosophie* 75 (avr. 2012), p. 581.

du dire et du faire¹. Mais le monde-tout que décrit Karsenti, Latour le veut commun en un sens qui nous fait malheureusement retomber dans le problème du redimensionnement fallacieux du dispositif que nous avons déjà identifié au premier chapitre de notre recherche. Comment différencier alors une pensée absolument aculturelle et antinaturaliste de quelque chose comme un *culturalisme radical* tellement radical qu'il brillerait exclusivement par son incapacité d'auto-problématisation, par son absence d'auto-énonciabilité? Pour le dire autrement : résorber tout système de pensée susceptible d'engendrer une politique expansionniste, n'est-ce pas paradoxalement possible qu'au prix de l'instauration globale d'une certaine métaphysique dépourvue des moyens d'envisager la possibilité que certaines réalités demeurent intraduisibles, que quelque expérience lui échappe *nécessairement*?

Reste donc à savoir – avant de faire de la cosmologie – par quelle autorité réelle il est possible de trancher entre la pertinence et l'impertinence d'un modèle métaphysique ou ontologique. Autrement dit, par quelle ascendance Latour se trouve-t-il en mesure d'invalider par exemple le modèle kantien au profit du modèle whiteheadien? Rappelons au passage que Kant n'a pas attendu Latour pour se faire vilipender : à titre d'exemple, il n'y a aucune trace dans l'*Enquête de la Métacritique de la critique de la raison pure* publiée en 1799 par Johann Gottfried von Herder. Le nom de Wilhelm von Humboldt apparaît de façon anecdotique uniquement dans une annexe du site internet – alors que ses contributions sur le langage semblent pour le moins non négligeables – et Ernst Cassirer, à qui l'on doit notamment l'idée d'une anthropologie philosophique, brille lui aussi par son absence². Plus que d'être simplement regrettables, ces omissions manifestent selon nous une espèce d'amnésie sélective propre à l'*Enquête* qui semble davantage attirée par une certaine forme de rupture que par le tissage d'une continuité historique. Une telle continuité présenterait peut-être l'avantage de dévoiler plus efficacement l'unité « Moderne » qu'il s'agit de réifier. C'est que, quoi qu'on veuille bien nous raconter, Latour a nécessairement dû *décider* à un moment donné des auteurs sur lesquels il allait *se fonder* pour penser son *Enquête*. Pour que son autorité puisse s'instaurer avec efficacité, il lui fallait un récit particulier de l'histoire de son champ d'action, un récit sélectif. Bien entendu, on ne peut pas lui reprocher frontalement de désavouer l'« histoire réelle » car une telle histoire – il s'empresserait certainement de nous le faire remarquer et il aurait raison de le faire – est elle-même le produit

1. Souriau, nous l'avons vu, amène la nécessité et la responsabilité de l'œuvre à faire comme un des modes de l'être; James fait de l'expérience un monisme absolu, ce qui destitue nécessairement les concepts de leur situation spirituelle pour les ramener sur le plan empirique comme produits d'une activité (et donc d'un faire); Whitehead, quant à lui, ramène tout au procès de la nature, c'est-à-dire à l'univers en train de se faire.

2. Il n'y a en effet aucune référence dans l'EME à la *Philosophie des formes symboliques*. Rien que dans l'introduction du premier tome du texte de Cassirer, l'intégralité des thèmes traités par Latour se retrouve pourtant : critique de l'universalité, constitution de la conscience comme activité, non-précédence de l'opposition objet-sujet, opposition à l'hylémorphisme kantien, virtualité, multiplicité des médiations de l'être, etc.

d'une fabrication. *L'Enquête* fabrique donc, en plein état de conscience si l'on peut dire, l'histoire des « Modernes » comme jadis Hegel fabriqua celle de l'Esprit et Heidegger celle de l'Être. Les « Modernes » ne seraient-ils alors rien d'autre que le produit du Grand Récit latourien ? On rétorquerait certainement que ça n'est pas là un Grand Récit mais, bien au contraire, un récit minimaliste visant uniquement à révéler certains éléments essentiels. Mais à quoi ces éléments seraient-ils essentiels sinon à créer un concept philosophique de « Modernes » qui n'aurait rien, ou si peu d'anthropologique ? Et, *a fortiori*, serait-ce même là une réponse suffisante pour justifier ou expliquer la volonté de rupture manifeste qu'expriment à la fois certains choix de penseurs, certains choix de vocabulaire et certains choix formels et stylistiques ? Réciproquement, la rupture en question ne serait-elle pas finalement le critère de sélection des auteurs, le mot d'ordre tacite motivant les choix de vocabulaire, la forme et le style de *L'Enquête* ?

Ce qu'il s'agit de remarquer ici est finalement très simple : pour que *L'Enquête* puisse jouer son rôle d'arène cosmologique et réaliser son projet de réification et de composition d'un monde commun, il faut préalablement que se trouvent stoppées les controverses au sujet de sa métaphysique et de son ontologie. En effet, dans *L'Enquête*, si le *contenu* de chaque mode est susceptible d'être adapté ou optimisé aux diverses réalités rencontrées, la *forme* d'un mode demeure rigide et ne peut être ni modifiée ni remise en cause sans ruiner l'entier du dispositif. Ce qui est véritablement collectif dans *L'Enquête* c'est uniquement la cosmologie, la métaphysique et l'ontologie ne le sont pas. Si l'être ne se dit pas en tant qu'être mais en tant qu'autre il *doit* pourtant bien, au moins, se dire ; c'est la condition de toute cosmologie. Ce dire implique au moins une unité : la sienne. L'ontologie n'est pas sans lien avec le langage...

✱

Définir le sens d'un existant, c'est repérer ce qui n'est pas là et qu'il faut rajouter pour le traduire, le reprendre, le ressaisir, l'interpréter. Dans cette enquête, par conséquent, *trajectoire*, *être* et *sens* sont synonymes.¹

« Définir », « repérer », « rajouter », « reprendre », etc. sont autant de subterfuges verbaux, et par la même occasion verbeux, pour éviter la rencontre frontale avec une question épineuse dans *L'Enquête*, celle de la logique des concepts², question que l'on ne confondra pas avec celle du langage par laquelle il faut pourtant commencer si l'on veut éviter d'être accusé de commettre des hypostases.

Dans sa conception pragmatique, le langage est un outil. On est en droit de se demander à quoi il peut bien servir, ce qu'il se trouve en mesure de manipuler. Pour celui qui le parle, le langage est un moyen de verbaliser les expériences pour les appréhender plus rapidement, plus efficacement¹ en vue d'un certain but. Pour le collectif, le langage

1. LATOUR, *Enquête sur les modes d'existence*, op. cit., p. 241.

2. Nous évitons volontairement le mot raison pour ne pas nous empêtrer dans le lexique latourien.

1. JAMES, *Essais d'empirisme radical*, op. cit., p. 71.

– ou la langue commune – peut apparaître comme le moyen de collecter les expériences en vue de les mettre en commun, de les faire circuler au sein du réseau. Mais il faut saisir le langage *entre* l'individu et le collectif, dans son rôle porteur et co-déterminant de leurs unités, si nous voulons approcher le problème de la logique des concepts, ce que l'*Enquête* ne fait pas.

Les mots ne sont pas identiques aux concepts², et la pensée ne saurait être épuisée entièrement par le langage; en témoigne l'idée d'expérience « pure ». « Définir », « repérer », « rajouter », « reprendre », etc. sont donc au moins des opérations de la pensée. La question problématique est celle de son unité. Dans un paradigme non-collectif – disons : un paradigme classique –, l'unité de l'émetteur et celle du récepteur permettent de passer sous silence la question de la logique des concepts dont l'efficace est présupposée. L'unité textuelle présuppose et exprime celle de la pensée – nous ne parlons pas de systématisme mais bien d'unité, ce que Deleuze et Guattari ont appelé « plan d'immanence » – et cette unité opère comme un espace dans lequel rien n'empêche de circuler de façon à la retrouver. Après, c'est une affaire de talent et de disposition : les auteurs parviendront avec plus ou moins de réussite à rendre communicables leurs idées, et les lecteurs seront plus ou moins disposés à les recevoir. Dans un tel paradigme, le langage ne revêt pas d'autre acception que pragmatique, c'est-à-dire qu'il est entendu par celui qui écrit et celui qui lit comme un outil de communication des concepts et cette entente unitaire ne nécessite pas de prolégomènes théoriques intratextuels puisqu'elle se manifeste simplement comme présupposée par la publication, par l'existence du livre et de manière générale par le collectif; Whitehead dirait : par « l'auto-évidence de la civilisation ».

Dans le cas de l'*Enquête*, le façonnement de la cosmologie collective fonctionne sur la base d'une ontologie stipulant que l'être se donne toujours comme altérité; cette ontologie est elle-même impliquée, comme nous l'avons vu, par la métaphysique des modes d'existence *choisie* par Latour. Tout mot n'existe donc qu'en tant qu'il se rapporte à tous les autres. Tout concept n'existe donc qu'en tant qu'il se rapporte à tous les autres. Notre interrogation porte sur le recouvrement mutuel des deux déterminations existentielles (mots et concepts), recouvrement qui ne peut plus être simplement présupposé comme dans le paradigme classique; nous sommes désormais dans le paradigme collectif. Dans un tel paradigme, rien n'est en mesure de nous assurer que les mots se trouvent encore capables d'activer des concepts puisque, premièrement, il n'y a ni arrière-plan ni négativité permettant de discerner positivement l'unité de la/d'une pensée, deuxièmement, l'assemblage des mots ne s'opère plus comme une activité unitaire puisqu'il n'y a plus de lieu d'émission, ce dernier étant identifié avec

2. Contrairement à ce que pourrait laisser croire le libellé « vocabulaire » sur le site de l'EME, qui alimente une confusion entre les mots et les notions ou, plus généralement, les concepts. Si Latour avait nommé la colonne centrale du site internet « concepts », cela aurait *ipso facto* posé une question que, de toute évidence, on cherche à éviter. D'ailleurs, le mot « concept » apparaît moins de dix fois sur les presque 500 pages de l'*Enquête*.

celui de la réception. De plus, la problématisation latourienne du langage ne s'effectue pas comme processus de subjectivation/objectivation, de passage réciproque de l'élément au composé ou, si l'on préfère de l'individuel au collectif; ce qui nous aurait certainement permis de poser le problème de façon plus simple.

La question générale que pose le passage, avec ontologie fixe, du paradigme classique au paradigme collectif est celle d'une double implication métaphysique dont l'existence était tacite : la logique des concepts requiert-elle une unité de (la) pensée et, réciproquement, l'unité de la pensée est-elle envisageable sans (la) logique des concepts? Si la double implication existe, alors c'est à l'*Enquête* qu'on devra demander en quoi consiste exactement cette unité puisque c'est la seule entité susceptible de se maintenir durant le processus : où, comment et à quel moment (s')opèrent les définitions, les repérages, les rajouts et les reprises qui sont bien présentées comme des opérations pures, des actions sans agent. En termes latouriens, la question porterait certainement sur la nature de *ce qui reste* durant le parcours du réseau qui soit en mesure, et malgré l'altération, d'attester au moins le mouvement effectué. Par contre, si la double implication n'existe pas, alors c'est l'émergence du sens qui devient une énigme, et avec elle l'ensemble du dispositif qui repose – jusqu'à preuve du contraire – sur une telle émergence. L'*Enquête* ne serait alors qu'un grand capharnaüm, un bazar agité et bruyant sans signification ni grand intérêt.

Latour rétorquerait certainement qu'il n'y a que des unités partielles et que le sens ne se donne que localement et partiellement. C'est à peu près l'argument de Whitehead sur les déficiences du langage et l'impossibilité de la démonstration¹. Mais l'argument ne porterait que sur le langage, et non sur la logique des concepts dont l'*Enquête* ne parle jamais; il ne témoignerait que d'un problème de transport sans questionner ce qui est transporté. *A fortiori* la déficience du langage ne peut être diagnostiquée que vis-à-vis de ses fonctions qui sont la communication, la circulation et la manipulation des concepts – et non que des foules –, comme chez Whitehead pour qui la cosmologie sortante, bien qu'elle soit une tentative, vise – et doit viser – la cohérence². Or, il nous semble évident que le sens émerge sur les concepts, mais à condition qu'il y ait un plan où ils puissent positivement s'assembler; il n'émerge pas sur les mots qui n'en constituent qu'une condition de fait. Ce qui émerge sur les mots, lorsqu'ils forment des phrases, c'est une unité textuelle que nous interprétons comme l'expression d'une unité de la pensée – discuter ce point implique sa postulation –, unité que nous n'arrivons pas à retrouver comme telle dans l'*EME* à moins d'entendre l'affirmation de sa dimension collective comme une pantalonnade. Notre question se maintient : dans un paradigme collectif, où, comment et à quel moment s'opèrent donc les définitions, les repérages, les rajouts, les

1. WHITEHEAD, *Le concept de nature*, op. cit., p. 47.

2. WHITEHEAD, *Procès et réalité*, op. cit., p. 45.

reprises, les ressaisies et les interprétations si chaque unité de sens n'est qu'apparente et précaire puisqu'altérable?¹

✱

La réponse que nous proposons est qu'une telle question *ne peut pas* trouver de réponse adéquate dans le contexte de l'*Enquête*, pour deux raisons que nous avons en fait déjà rencontrées. Premièrement, le maintien d'une ontologie – celle de l'être en tant qu'autre – empêche de résoudre une équation dont certaines variables sont volontairement et paradoxalement locales en même temps que globales. Nous avons déjà développé cet aspect du point de vue métaphysique et existentiel dans le chapitre précédent et nous avons éclairé son pendant ontologique dans les lignes qui précèdent en montrant que seule la cosmologie est, dans l'*EME*, réellement collective, globale et instaurative; le reste (la métaphysique et l'ontologie) est local et *ne peut pas* cesser d'exister localement sans quoi il n'y aurait plus d'*Enquête*.

Deuxièmement, l'*Enquête* ne peut trouver de cohérence interne que comme un dispositif politique. Nous avons déjà donné des arguments en faveur d'une telle proposition. Si l'*Enquête* est effectivement une affaire politique, c'est l'ensemble de ses buts avérés qui est à revoir, plus rien n'étant en mesure de nous indiquer s'ils sont honnêtement présentés ou non; la définition même de [POL] se mettrait alors à poser problème. Il faudrait du coup reprendre chacune des notions « universelles » destituées par le texte afin de saisir l'enjeu éventuellement politique de leur dislocation. Par exemple, pourquoi avoir destitué l'économie et maintenu la valeur plutôt que le contraire? Ou encore, pourquoi n'avoir pas gardé le terme de « nature » instauré par Whitehead et lui avoir préféré celui de « monde » qui joue, d'une certaine façon, le même rôle dans l'affaire?

Si l'*Enquête* n'est pas politique, elle est impossible (nous avons déjà montré que tant que son dispositif demeure visible, l'*Enquête* est contradictoire). Si l'*Enquête* est politique, elle est tautologique puisque, pratiquement, elle ne fait que nous mener en bateau d'êtres en êtres. Qu'est-ce à dire sinon que l'*Enquête* est avant tout performative? Ceci aurait la vertu d'expliquer partiellement le fait qu'en y cherchant un sens nous nous y cassions systématiquement les dents. Mais si l'*Enquête* est effectivement politique et performative, la question de ses buts réels et de son agent doit être posée. L'objectif

1. La question est pertinente en ceci que, dans le paradigme classique, le passage du descriptif au prescriptif sur lequel reposent la véridicité de certains textes de métaphysique – comme par exemple l'*Éthique* de Spinoza – se comprend par le fait que ce qui actualise le texte désire effectivement persister dans son être. Nous ne disons pas que le lecteur doit être une personne vivante ou un sujet constitué pour que la prescription puisse opérer, mais simplement qu'une unité élémentaire *doit* tenir quelque part comme la condition de ce « saut de l'imagination » (*ibid.*, p. 47) – qu'est-ce qui saute? –, de cette dimension non-conceptuelle de l'intermodalité (voir p. 38 du présent travail) – qu'est-ce qui revient pour en parler? – dont dépend aussi l'*Enquête*. Or, dans le paradigme collectif de l'*Enquête*, où il s'agit aussi de décider, de négocier en vue de composer un monde commun, l'élément équivalent est introuvable. Du coup, comment croire même à l'idée de négociation diplomatique si *rien* n'est en mesure d'attester, d'annoncer ou de confirmer la cristallisation de sens autrement que comme altérité ou négativité?

de l'*Enquête* n'est-il pas alors de jouer le rôle de garde-fou synaptique, de réacteur automatique à tout postulat, à toute hypostase ? Mais dans ce cas, elle se dévoilerait elle-même – et négativement – comme un ultime et insoluble postulat et c'est son eccéité qui, bien que résiduelle, suffirait à la faire retomber dans la contradiction.

On voit ce que peut vouloir signifier une enquête empiriste *et* empirique et on comprend comment sa dimension collective y joue un rôle nécessaire : au-delà de sa simple eccéité que l'*Enquête* – comme toute entité – cherche à assurer, il y a son τέλος politique : maintenir ouvertes les discussions et possibles les négociations ; ce qui implique littéralement tout le monde. Les « Modernes », pour exister comme collectif, œuvrent ensemble à leur propre détermination. C'est tautologique *car* c'est performatif ; la compréhension complète du sens de cette conséquence mobilise nécessairement son énonciateur. Ce dernier ne peut la saisir qu'en équilibre sur la clôture agitée du dispositif dont l'élasticité incommensurable n'arrive ni à dire ni à masquer une présence embarrassante : la sienne. L'*Enquête*, qui avait durant le premier chapitre de notre recherche manifesté la convoitise d'une instauration totale, révèle au fil du second son inéluctable dimension existentielle locale. L'épreuve de cette tension singulière, dans laquelle cette double entente de l'*Enquête* est rendue possible, constitue l'environnement problématique du penser collectif dans sa forme la plus générale.

DU COLLECTIF AU DOXIQUE

La machine reste une des zones obscures de notre civilisation, à tous les niveaux sociaux.

Simondon

La conclusion précédente pose le contexte d'un problème important qu'il s'agit maintenant de faire apparaître dans sa complexité propre; ce problème est celui de la possibilité – et du sens – d'un penser collectif qui conditionne un dispositif tel que celui de *l'Enquête*. Il constitue la motivation principale de l'intérêt que nous portons ici à l'entreprise de Bruno Latour.

Latour aimerait que nous composions un monde commun mais nous n'avons trouvé, dans sa proposition, aucun liant, aucun ferment à même d'assurer ou de garantir la possibilité de cette composition sinon la proposition elle-même, la tentative, le dispositif qui, au minimum, se donne comme une ontologie de l'être-en-tant-qu'autre (ou une métaphysique des modes d'existence, ce qui revient au même). Or, comment composer un monde commun si toutes les unités susceptibles d'être éventuellement composées ne se donnent que comme des occasions d'altération? si l'écécité de l'écécité est abaliété? C'est que tout ne se donne pas « en tant qu'autre » : les modes constituent des unités d'individuation persistantes sans lesquelles il n'y aurait plus d'*Enquête*.

[...] dans *l'EME* il y a autant de pensées qu'il y a de modes, et aucun n'a la capacité d'absorber le ce « à quoi » chaque mode pense.¹

La question du lien entre unité de la pensée et logique des concepts, que nous avons soulevée dans le chapitre précédent, serait-elle soluble si l'on considérait l'existence des unités de chacun des modes en et pour elle-même, en tant que « chaque mode pense »? La réponse est négative, bien sûr, puisque la question porte non pas sur les unités de chaque mode mais bien sur l'unité de ce qui se trouve en mesure de les énoncer comme telles. L'unité ici en question n'est pas nécessairement une instance hypermodale que l'on aurait pu, à juste titre, nous reprocher d'avoir imaginée ou ajoutée. Si nous

1. Entrée « Idéalisme » du « vocabulaire » du texte en ligne.

en posons la question, c'est que, prosaïquement et factuellement, cette unité – de la pensée, d'une pensée, de l'énonciateur, du lecteur, de l'actualisation du texte, qui sait ? – rend possible l'*Enquête* en tant que nous sommes en mesure d'en affirmer l'existence. Avant de poursuivre dans cette voie, voyons comment toutes les pistes empruntées jusqu'à maintenant nous amènent inexorablement vers cette question, la dernière – et certainement la plus importante – que nous posons à l'*Enquête*.

- 1°) Si l'on reproche à l'*Enquête* de vouloir décrire l'indescriptible – ou plutôt ce qui ne veut pas se laisser décrire – (puisque les « Modernes » ne sont pas déterminés *a priori*) elle invoquera l'urgence de Gaïa et affirmera la nécessité et donc la priorité de composer un monde commun.
- 2°) Si l'on reproche à l'*Enquête* de chercher à composer, de façon métaphysiquement – sinon politiquement – expansionniste, un monde commun, elle rétorquera qu'elle ne cherche qu'à exprimer les valeurs des « Modernes ».
- 3°) Si l'on entend l'*Enquête* spéculativement, comme une métaphysique synaptique, on se heurte au problème de la cloison anthropologique¹ qu'elle mobilisera par l'invocation de l'un de ses objectifs : exprimer les valeurs des « Modernes ».
- 4°) Si l'on entend l'*Enquête* anthropologiquement, comme la description des « Modernes », elle mobilisera sa cloison métaphysique, invoquant l'urgence de Gaïa et la nécessité d'un langage et d'un monde communs.
- 5°) Si l'on reproche à l'*Enquête* d'être locale (et donc incompatible avec son programme officiel), notamment sous la forme d'un comité de censure responsable d'en assurer la subsistance, elle désignera son dispositif collectif – et avec lui tous les co-enquêteurs – et en affirmera le libre accès global.
- 6°) Si l'on reproche à l'*Enquête* d'être globale (et donc de ne pas ressaisir son propre contexte d'énonciation), notamment par la forme de son dispositif en ligne, elle exprimera son éccéité par le truchement de la voix du comité de censure qui veille à la cohérence de l'assemblage de ses contenus.
- 7°) Si l'on critique l'*Enquête* sur la base d'une hypostase – sujet, objet, vérité, temps, espace, langage, société, économie, divinité, nature, culture, etc. – elle la rapportera à [DC] et l'invalidera sans rémission.

Nous voyons là pourquoi nous avons qualifié plus haut l'*Enquête* de « réacteur automatique à tout postulat » : c'est que l'*EME* fonctionne – le verbe anglais *to perform* serait tout indiqué ici –, par réaction, comme si elle était elle-même un interlocuteur programmé pour disloquer systématiquement toute tentative d'énucléation, de réduction ou de ressaisie. La seule ressaisie autorisée dans son contexte est celle des modes, tout le reste ne s'y donne que comme amalgame, interpolation, croisement,

1. Voir p. 45 du présent travail.

harmonique, bref : occasion d'altérité. *L'Enquête*, on ne peut donc qu'y participer ou être démonté par elle : coopération des enquêteurs ou révocation des *challengers*¹, telles sont les alternatives qu'elle propose.

Mais cet interlocuteur qu'est *L'Enquête*, pense-t-il vraiment ? C'est que *L'Enquête* prend un soin particulier à résorber systématiquement le problème de savoir *qui* pense, notamment par l'absence déjà rencontrée d'un questionnement sur la logique des concepts, mais aussi par la dissolution du sujet qui y est à l'œuvre. Dans *L'Enquête*, pourtant, *ça* pense... « Chaque mode pense » nous dit-on. Certes, mais qu'est-ce à dire ? Pour saisir l'enjeu du penser propre à l'EME – avant de formaliser le problème du penser collectif – nous devons déplacer la question de savoir (*ce*) *qui* pense, vers celle, plus délicate, de savoir ce qu'on est en droit d'appeler *penser*. « Qu'appelle-t-on "penser" ? » et non : « qu'est-ce que la pensée ? » qui substantialiserait la pensée de façon telle que nous commettrions la grave erreur d'hypostasier les éléments mêmes que nous visions.

À la question « qu'appelle-t-on penser ? » *L'Enquête* ne répond pas. Mais elle offre des pistes. Parmi elles, la notion d'isotopie, qui n'est pas sans rappeler l'unité dont nous avons parlé plus haut, dans le contexte du problème de la logique des concepts.

Le terme [isotopie] prend dans l'EME un sens fondamental puisque c'est [...] le moyen de produire de l'être par l'autre et donc l'arme de réinterprétation de la notion de SUBSTANCE et en même temps l'analyse des procédés de maintien dans l'existence. C'est en tous cas le chemin de l'EME.²

La notion d'isotopie révèle une échancre par laquelle nous allons pouvoir nous introduire : constituerait-elle un équivalent de cette unité nécessaire à l'auto-maintien du dispositif ? Dans l'EME, l'isotopie est en lien avec un mode particulier : celui de l'organisation [ORG], et avec un élément qui va retenir toute notre attention dans le lien qu'il entretient avec la technique : le « script ».

SCRIPTS ET TECHNIQUE

La notion de script renvoie à une écriture, au sens le plus large, c'est-à-dire pas seulement à un écrit tangible mais à quelque chose de plus général qui possède *a minima* une eccéité. Le script est présenté par Latour comme la condition de possibilité de l'isotopie, c'est-à-dire comme ce qui permet à une organisation quelconque de subsister comme telle.

Une grande partie de l'isotopie est obtenue, dans la vie courante, par les scripts de l'ACTE ORGANISANT [ORG], mais avec bien sûr l'étrange nécessité d'une réinterprétation permanente de ce qui continue et qui dure puisque les scripts, par définition, sont toujours remplis d'injonctions contradictoires (de « multiple binds »).³

1. LATOUR, *Enquête sur les modes d'existence*, op. cit., p. 478.

2. Entrée « Isotopie » du « vocabulaire » du texte en ligne.

3. Entrée « Isotopie » du « vocabulaire » du texte en ligne.

Comme le montre l'anecdote de Pierre et Paul organisant leur rencontre à la Gare de Lyon¹, le script apparaît comme unité dans un mouvement codéterminant. Afin de s'organiser, afin d'être en mesure de tenir leur projet – celui de leur rencontre à la gare à un endroit et à une heure donnés –, Pierre et Paul écrivent un script qui les lie l'un à l'autre et qui leur octroie le rôle d'acteurs de la rencontre planifiée en même temps que celui d'auteurs du script.

La particularité de ces récits, c'est de *tenir* ceux qui les racontent. [...] Ces récits sont assez proches de ce que les sociolinguistes appellent des PERFORMATIFS puisque, eux aussi, font ce qu'ils disent et engagent ceux qui en sont les auteurs. Pour les histoires qui parviennent à faire subir aux récits une telle torsion, nous allons réserver le mot de SCRIPTS. Pour désigner l'envoi de ces scripts paradoxaux qui donnent des rôles à ceux qui les ont envoyés et qu'ils doivent ensuite rattraper pour leur obéir, nous allons parler de l'*acte organisateur* ou mieux, en utilisant le gérondif, de l'*acte organisant*.²

Le script est l'écriture d'un « récit » qui va permettre à une organisation de se maintenir comme telle malgré le tumulte des altérations qui ne cessent de s'opérer à tout va. S'il y a des « injonctions contradictoires », c'est qu'il y a toujours plusieurs scripts qui peuvent entrer en concurrence les uns avec les autres dans les exigences organisationnelles qu'ils impliquent localement et qui sont susceptibles de recouvrement. Si l'organisation est déterminée par le script, le script est déterminé par son écriture et ne dure que le temps de son exécution, jusqu'à échéance : il s'arrête « quand il a réalisé le programme pour lequel il avait été écrit »³. La notion de script doit ici retenir toute notre attention car elle informe une des rares entités, sinon la seule de l'EME, constitutivement susceptible d'auto-maintien et de durée. Généalogiquement, Latour s'inspire ici du « gramme » que Derrida a lui aussi entendu, en son temps, dans une forme élémentaire, atomique et autonome.

Au lieu de recourir aux concepts qui servent habituellement à distinguer l'homme des autres vivants (instinct et intelligence, absence ou présence de la parole, de la société, de l'économie, etc., etc.), on fait ici appel à la notion de *programme*. Il faut l'entendre, certes, au sens de la cybernétique, mais celle-ci n'est elle-même intelligible qu'à partir d'une histoire des possibilités de la trace comme unité d'un double mouvement de protention et de rétention. Ce mouvement déborde largement les possibilités de la « conscience intentionnelle ». Celle-ci est une émergence qui fait apparaître le gramme *comme tel* [...] et rend sans doute possible le surgissement des systèmes d'écriture au sens étroit. Depuis l'« inscription génétique » et les « courtes chaînes » programmatiques réglant le comportement de l'amibe ou de l'annélide jusqu'au passage au-delà de l'écriture alphabétique aux ordres du logos et d'un certain *homo sapiens*, la possibilité du gramme structure le mouvement de son histoire selon des niveaux, des types, des rythmes rigoureusement originaux. Mais on ne peut les penser sans le concept le plus général de gramme. Celui-ci est irréductible et imprenable.⁴

1. *Ibid.*, p. 390.

2. *Ibid.*, p. 391.

3. *Ibid.*, p. 392.

4. Jacques DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, Critique, 1967, 2011, p. 120.

Sans nous étendre sur la complexité du texte derridien, on peut voir sans difficulté que Latour en récupère au moins trois éléments essentiels : 1°) une idée d'écriture en lien avec la structuration, l'organisation (chez Derrida, cette idée déborde jusqu'à l'histoire¹ elle-même), 2°) des scripts ou des grammes opérant sans nécessité d'une conscience intentionnelle et en-deçà de toute détermination anthropologique et 3°) des scripts chronogènes, capables « de protention et de rétention ». Mais les scripts latouriens sont multiples et entrent, par leurs injonctions contradictoires, en concurrence. C'est en ceci que les scripts sont en lien avec la dimension ou l'échelle des organisations.

Il n'y a pas, dans le monde, des gros et des petits êtres par naissance : grandir et rapetisser dépendent uniquement de la circulation des scripts. Pour le dire encore autrement, l'échelle n'est pas un invariant.²

Il y a bel et bien une différence d'échelle entre, d'un côté, Pierre et Paul et, de l'autre, la Bourse de New York³, mais les deux « organisations » subsistent comme performativités au même titre : grâce à l'exécution de scripts, c'est-à-dire de « programmes d'action »⁴ qui définissent des « cadres ».

Chaque script, en effet, définit un CADRE, un cadrage, au sens tout à fait réaliste du terme : Pierre et Paul, une fois *placés sous* le script qu'ils ont rédigé en commun, se trouvent bien *dans* quelque chose qui les encadre. Innovation capitale, car aucun autre mode n'assure ainsi des *bords* aux entités qu'ils laissent dans leur sillage.⁵

Il y a donc bien quelque chose de particulier dans les scripts que les autres éléments de l'*Enquête* n'ont pas : une cloison *affirmée*, une limite, une unité irréductible (qui nous rappelle l'idée de clôture chez Derrida⁶). Mais, point important, « aucun script ne peut simplement être "suivi" ou "appliqué" et [il] doit être lui-même tenu, ajusté et rectifié »⁷. Voyons comment ces derniers entrent en lien avec le mode d'existence technique.

Premièrement, il faut noter que les deux premiers exemples d'organisation que présente l'*Enquête*-texte – choisis pour le contraste dimensionnel qu'ils permettent de rendre visible – font intervenir de façon non négligeable des dispositifs techniques sans qu'il soit mention de la façon dont cette technicité joue un rôle crucial dans la forme de l'exécution des scripts. Pierre et Paul organisent leur rencontre par le biais du téléphone⁸ et la Bourse de New York s'étend par le truchement du *stock ticker*⁹, espèce particulière de téléscripteur transmettant l'état des titres par les lignes du télégraphe,

1. *Ibid.*, p. 60.

2. LATOUR, *Enquête sur les modes d'existence*, op. cit., p. 404.

3. *Ibid.*, p. 405, c'est le deuxième exemple de script donné par Latour.

4. *Ibid.*, p. 390-391.

5. *Ibid.*, p. 397.

6. « Pour des raisons essentielles : l'unité de tout ce qui se laisse viser aujourd'hui à travers les concepts les plus divers de la science et de l'écriture est au principe, plus ou moins secrètement mais toujours, déterminée par une époque historico-métaphysique dont nous ne faisons qu'entrevoir la *clôture*. Nous ne disons pas la *fin*. » DERRIDA, *De la grammatologie*, op. cit., p. 13-14.

7. Entrée « Cadrage, cadre » du « vocabulaire » du texte en ligne.

8. LATOUR, *Enquête sur les modes d'existence*, op. cit., p. 390.

9. *Ibid.*, p. 405.

aujourd'hui par internet. Il faut noter en outre que dans les deux cas il s'agit d'objets techniques de communication en réseau.

Deuxièmement, l'*Enquête*-texte articule elle-même un lien entre [ORG] et [TEC], sous l'intitulé du « lestage technique des scripts »¹.

Ce qu'on appelle la « dimension technique » d'une situation, c'est toujours un script qui ne perd pas pour autant sa nature d'instruction, d'injonction, d'inscription, de répartition, sous prétexte qu'il a été rédigé, il y a fort longtemps, par des organisateurs depuis longtemps disparus pour des êtres génériques dont les places sont rythmées selon d'autres échéances [TEC-ORG].²

La différenciation entre scripts et technique est maintenue par l'*Enquête* : le script est le performatif, le référent et la condition de droit d'une forme d'organisation, d'un projet ; son lestage technique est la façon dont le script informe des matériaux de plus en plus définitivement dans la réalité, on peut dire qu'il en est la condition de fait³. L'*EME* illustre le problème avec quelques exemples dont le plus parlant est celui des escaliers et de l'ascenseur⁴, exemple que l'on peut étendre à l'architecture en général. Une décision de construire est prise à un moment donné, dans un certain contexte, et l'on voit le script de cette décision raidir le réel au fur et à mesure que le projet se « concrétise » : des *brainstormings* préliminaires de l'équipe d'architectes à l'élaboration des ébauches, des plans à la mise en œuvre puis des premières charpentes et coulées de béton aux finitions, jusqu'à l'inauguration et l'exploitation du bâtiment, on peut observer un processus que Latour appelle « lestage » et qui va immobiliser, en quelque sorte, un certain script en lui donnant un poids, de l'inertie. Ainsi, le contexte se transformera, mais ce « lesté » restera plus longtemps que le script lui-même – c'est-à-dire jusqu'à réfection ou destruction – et exprimera ce contexte « originaire » par des contraintes concrètes sur les acteurs mobilisés. L'irréductibilité du script à son lestage (ou réciproquement, du lestage à son script) réside dans la performativité inhérente au script et dans la reprise inhérente au technique. À ce sujet, on peut lire, dans le chapitre consacré à [TEC], une différence profitable entre le mode d'existence technique et celui des êtres de la reproduction [REP] qui insiste sur les reprises possibles de la technique.

Si l'on peut imaginer une histoire technique de l'arbre – par exemple l'« invention » de la photosynthèse –, c'est parce qu'on imagine que l'arbre aurait pu *s'y reprendre à plusieurs fois* ; qu'il aurait bénéficié de *plusieurs chances* pour persister dans l'être en combinant autrement ceux dont il aurait ainsi pu disposer. Or c'est justement cette possibilité de reprise qui manque absolument aux êtres de la reproduction.⁵

1. *Ibid.*, p. 418.

2. *Ibid.*, p. 418.

3. L'hylémorphisme que pourrait suggérer notre reformulation ne plairait certainement pas à Latour qui emploie ici le terme « lestage » afin d'éviter, c'est évident, tout recours au champ lexical de la matière. En effet, « matériau » s'oppose explicitement à « matière » (*ibid.*, p. 213) et la matière fait elle-même l'objet d'une déconstruction centrale dans l'*EME* autour de [REP-REF] par la notion d'« idéalisme du matérialisme » (*ibid.*, chap. 4).

4. *Ibid.*, p. 418-419.

5. *Ibid.*, p. 219.

Il ne faut donc pas chercher la dimension technique d'un être [REP] mais bien plutôt observer comment les êtres [TEC] « *imitent* [les êtres] de la reproduction par leur persistance, leur obstination, leur *insistance* »¹. De façon générale, la proposition latourienne consiste à ne pas penser l'objet technique comme production issue, par exemple, d'un *homo faber*² projetant la forme qu'il aurait en tête sur une matière prête à la recevoir, production dont on pourrait se mettre à chercher une essence... Il s'agit plutôt de penser le mode d'existence [TEC] en et pour lui-même, de « [s'attacher] au hiatus lui-même et pas à ce qu'il laisse derrière lui »³.

On ne trouvera jamais le mode d'existence technique *dans* l'objet lui-même puisqu'il faut toujours chercher à *côté* de lui : d'abord, entre lui-même et le mouvement encore énigmatique dont il n'est que le sillage; ensuite, à l'intérieur de lui-même, entre chacun des composants dont il n'est que l'assemblage momentané.⁴

En ceci, Latour s'oppose partiellement à Simondon⁵ pour lequel l'objet technique est en effet « médiateur entre l'homme et le monde »⁶ et doté d'une unité dont il s'agit de définir « l'individualité et la spécificité »⁷. Partiellement, car les deux auteurs se rejoignent sur la question de l'importance de la genèse de l'objet technique. « Dire que les techniques sont efficaces, transparentes ou maîtrisées, c'est prendre la conclusion pour ce qui y mène. »⁸ Une définition de l'objet technique comme individu médiateur, au sens simondonien, n'est cependant pas possible dans l'*Enquête* mue par les réseaux et les acteurs hybrides qui y transitent et qui s'y altèrent. Il n'y a ni humains ni monde donnés, mais toujours ce mouvement de codétermination de l'inventeur et de l'inventé, du producteur et du produit, de la chose et de son monde, etc. La technique est une forme de médiation qui ne se donne que dans un « souffle », qui « cherche à se faire oublier »⁹.

Quand on parle d'une « infrastructure technique », on désigne toujours un mélange plus ou moins bricolé de dispositifs venus d'un peu partout que d'autres cherchent à rendre *irréversible* en le protégeant de l'analyse pour en faire une BOÎTE NOIRE soigneusement scellée et celée.¹⁰

Latour et Simondon peuvent être rapprochés aussi par le fait que, pour les deux auteurs, la technique joue un rôle important dans l'auto-détermination des humains, du collectif, que de toute évidence elle précède et permet.

Si l'on doit toujours maintenir l'ambiguïté du constructivisme sans jamais croire en l'existence assurée d'un constructeur, c'est parce que l'auteur *apprend de ce qu'il*

1. *Ibid.*, p. 228.

2. *Ibid.*, p. 232.

3. *Ibid.*, p. 225.

4. *Ibid.*, p. 225.

5. *Ibid.*, p. 221.

6. SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, op. cit., p. 173.

7. *Ibid.*, p. 20.

8. LATOUR, *Enquête sur les modes d'existence*, op. cit., p. 231.

9. *Ibid.*, p. 221.

10. *Ibid.*, p. 217.

fait qu'il en est peut-être l'auteur. Dans le cas des êtres techniques, cette propriété générale est capitale puisque les techniques ont précédé et engendré les humains [...].¹

Cette codétermination de l'inventeur et de l'inventé s'étend en effet chez Latour à l'ensemble des acteurs au même titre que chez Simondon la question du mode d'existence de l'objet technique déborde rapidement sur une philosophie de la culture.

La répartition et l'insertion des points-clefs de la pensée politique et sociale dans le monde coïncide au moins partiellement avec celle des points-clefs techniques, et [...] cette coïncidence devient d'autant plus parfaite que les techniques s'insèrent de plus en plus dans l'univers sous forme d'ensembles fixes, rattachés les uns aux autres, enserrant les individus humains dans les mailles qu'ils déterminent.²

On peut donc dire que, même si les modalités de formalisation de la question diffèrent énormément entre les deux auteurs, la technique joue pour chacun d'eux un rôle central dans la constitution d'une forme de collectivité. En effet, ne nous dit-on pas que « tous les humains sont les enfants de ce qu'ils ont travaillé »³ ?

Du croisement [TEC-ORG], on nous dit qu'il renvoie à une confusion entre les scripts et les objets techniques par le biais de la notion critiquée de « machine ou d'automate »⁴.

L'idée d'automate hante la pensée moderne et offre ainsi la meilleure illustration de l'étonnant contraste entre la théorie de l'action – obtenir un mouvement sans action, sans humain, sans transformation, sans institution – et l'expérience pratique la plus quotidienne, qui, tout au contraire, doit multiplier les institutions, les humains, les agents, les surveillances, bref les médiations pour obtenir localement un effet d'automatisme; cela est vrai en technologie aussi bien qu'en logique et en organisation [...].⁵

L'idée d'automate renvoie, entre autres, aux animaux de Descartes et aux courants de pensée mécanistes. Mais plus généralement, l'idée d'auto-maintien de l'objet technique est entendue par Latour comme une manière inadéquate de substantialiser des étants. Cette substantialisation fallacieuse s'étend d'ailleurs au-delà des dispositifs techniques et des « objets matériels » pour déborder dans des domaines théoriques tels que la « logique », domaines qui pourraient – à y regarder trop vite – donner l'impression de fonctionner « automatiquement ». L'automate et la machine sont des leurres, ils ne sont unitaires qu'en apparence. Leur mouvement autonome, bien que local, donne l'impression qu'ils se suffisent à eux-mêmes de façon universelle, ce qui pourrait induire la quête d'une essence de l'objet technique. Mais à y regarder de plus près ils ne sont que le résultat de toute une série de « médiations » que leur objectivité dissimule et que l'*Enquête* invite à retrouver. L'automatisme n'est donc qu'un « effet » et en aucun cas une unité réelle. Ce qui constitue une unité réelle, ce sont les modes : [TEC] constitue les interactions nécessaires au tenir-ensemble des matériaux et [ORG] fournit,

1. *Ibid.*, p. 233.

2. SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, op. cit., p. 224.

3. LATOUR, *Enquête sur les modes d'existence*, op. cit., p. 234.

4. Entrée « [TEC-ORG] » du « vocabulaire » du texte en ligne.

5. Entrée « Automate, automatisme » du « vocabulaire » du texte en ligne.

par l'agencement des scripts, l'isotopie nécessaire à l'élaboration dans le temps de ce tenir-ensemble.

✱

La conclusion du chapitre précédent nous a permis d'entendre l'*Enquête* comme un performatif; du moins, c'est une façon de lire le projet qui lui épargne les accusations de contradiction et de tautologie formulées plus tôt. Ces accusations nous ont permis de voir que l'*Enquête* n'est pas capable – pour le dire brièvement – de s'expliquer elle-même au sein du monde qu'elle décrit et qu'elle compose. La notion de script, comme performatif externe et interne en même temps, pourrait éventuellement constituer une solution à ces accusations en ceci qu'elle pourrait représenter une auto-entente de l'*Enquête*. Nous avons vu comment les scripts étaient en lien avec la technique, et nous savons que l'*Enquête* repose sur un dispositif technique pour pouvoir subsister. Il semble évident que l'*Enquête* est concernée d'une façon particulière par [TEC], par [ORG] ou encore par leur croisement, [TEC·ORG].

Attaquons le problème par une double question, celle de savoir s'il peut exister des scripts non-lestés et, ou des techniques « non scriptées ». La question peut être dépliée davantage : est-il possible de rédiger des scripts, c'est-à-dire des « logiciels »¹ ou des « programmes »², indépendamment d'une mise en forme des matériaux qui est le propre de la pensée technique? Réciproquement, est-il possible d'assembler techniquement des composants de façon à créer une eccéité technique sans écriture? La réponse est non. En tous les cas, l'*Enquête* – qui préfère illustrer ses homélies par la multiplication d'exemples plutôt que par la clarté et la distinction de définitions – ne fournit aucun exemple de « script en soi » ou d'« être technique en soi ». Les modes [TEC] et [ORG] sont construits, dans leurs unités respectives, à partir de croisements, et particulièrement du croisement [TEC·ORG]. Rappelons que, pour Latour, l'eccéité technique se donne d'abord et positivement comme une boîte noire.

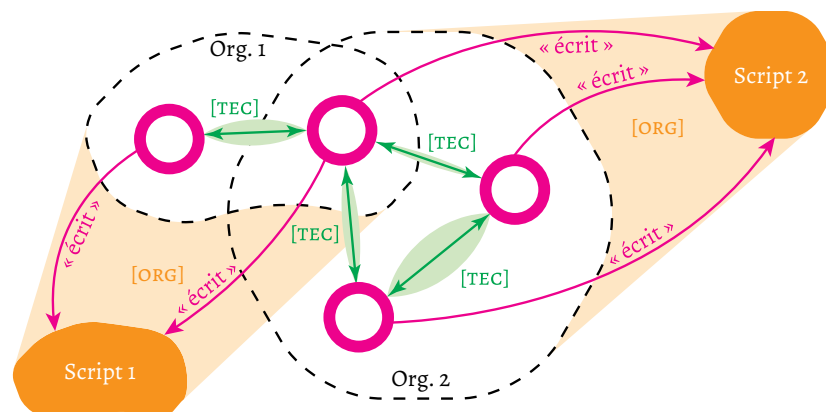
Le terme [boîte noire] couvre en fait une harmonique entre [TEC] et [ORG] puisque, en pratique, ce qui est pour un agent une boîte noire est pour un autre corps de métier ce dans quoi il faut au contraire rentrer; si un conducteur peut ne jamais soulever le capot de sa voiture, c'est parce que le garagiste, lui, peut et doit pénétrer à l'intérieur.³

Comme l'illustre la figure 3.1, les modes [TEC] et [ORG] sont retrouvés à partir d'une seule et même eccéité, numériquement une bien que désignée différemment : celle de la boîte noire qui n'est autre que celle du script lesté. Ce qui change, ce qui permet de différencier malgré tout [TEC] et [ORG], c'est le point de vue : pour [TEC] l'entité se donne d'abord comme une boîte noire, c'est-à-dire comme un élément opaque qui réagit

1. *Ibid.*, p. 422.

2. *Ibid.*, p. 390.

3. Entrée « Boîte noire » du « vocabulaire » du texte en ligne.



Des acteurs (cercles magenta) écrivent des scripts (formes oranges) qui déterminent des organisations/boîtes-noires (formes en traits tillés) plus ou moins techniquement lestées (flèches vertes). L'isotopie de l'organisation est fonction de l'intensité du lestage (épaisseurs vertes).

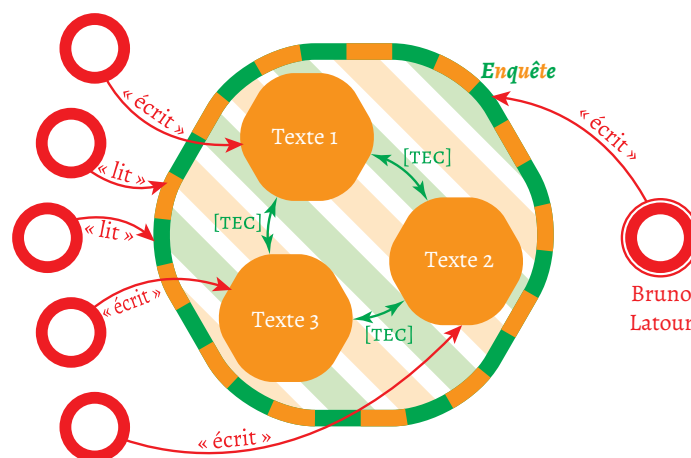
FIGURE 3.1 – Le modèle décrit par l'*Enquête*.

localement de façon automatique, qu'il s'agit dans un second temps de désassembler pour en retrouver notamment le script; pour [ORG] l'entité se donne d'abord comme « la capacité de faire des boîtes-noires », comme le programme d'action permettant de coordonner des acteurs dans une organisation qui apparaît dans son unité que dans un second temps : « un orchestre dont chaque instrumentiste serait en effet emboîté dans un programme d'action ne pourrait pas jouer car le moment de prendre la main ne serait pas détectable »¹. En ceci, le croisement [TEC-ORG] présuppose et active le collectif : il le présuppose en tant qu'il le désassemble ([TEC]), il l'active en tant qu'il l'assemble ([ORG]).

Revenons maintenant à la question posée en début de chapitre : « qu'appelle-t-on "penser"? » Affirmer que « chaque mode pense » présuppose l'unité sinon d'un interlocuteur, du moins d'un énonciateur, et s'il s'agit d'un énonciateur, ce dernier ne peut qu'être hypermodal, ce qui est contradictoire. *L'Enquête*, pour assurer sa cohérence, ne peut donc se faire entendre que comme un interlocuteur.

Or, il s'avère que cet interlocuteur, non satisfait d'être lui-même « scripté », est aussi « techniquement lesté ». La figure 3.2 représente le fonctionnement réel de *l'Enquête* et montre que ce que son auteur a écrit n'est rien d'autre qu'un dispositif [TEC-ORG]. En ceci, *l'Enquête* gagne en cohérence vu qu'elle propose effectivement, en son sein, un modèle de prime abord susceptible de ressaisir et d'expliquer son propre type de performativité. Le problème qui demeure est que la technicité de *l'Enquête* se donne comme une boîte noire non-démontable et, qui plus est, déterminante de la compati-

1. Entrée « Boîte noire » du « vocabulaire » du texte en ligne.



Bruno Latour compose un dispositif [TEC-ORG], l'*Enquête*. Le dispositif peut accueillir et mettre en relation des unités textuelles (formes oranges) écrites par les coenquêteurs. Mais les lecteurs ne font jamais que lire l'*Enquête*...

FIGURE 3.2 – La réalité de l'*Enquête*.

bilité – et donc de la forme – des unités textuelles qui en constituent les scripts. Pour comprendre l'enjeu central de notre analyse, il convient de remarquer que l'*Enquête* est un dispositif partiellement autogramme. Ce qui constitue la zone d'intérêt de l'*Enquête* proprement dite, ça n'est pas le texte du rapport prétendument provisoire, mais bien l'assemblage de scripts mis en relation les uns avec les autres grâce à un dispositif technique. Premièrement, chaque élément constitutif doit être unitaire : l'*Enquête* se présente en effet comme un recueil de textes. La mise en relation de ces textes s'opère par le truchement de mots identiques : c'est en cliquant sur certains mots et groupes de mots, en effet, que le lecteur est déplacé d'un texte à l'autre, d'un événement à l'autre, d'un document à l'autre, d'une définition à l'autre, etc. Deuxièmement, les auteurs de ces unités que sont les éléments de l'*Enquête*, au même titre que les simples lecteurs, sont doublement *préscriptés* : ils sont à la fois co-enquêteurs ou lecteurs, certes, mais ils sont aussi utilisateurs ; les deux « rôles » ne se recoupent pas mais s'impliquent l'un et l'autre puisque le contexte [ORG] est imposé par le dispositif [TEC]. On se trouve certes en mesure de naviguer d'une unité d'écriture à l'autre, d'un script à l'autre, et, à tout moment, de passer du statut de lecteur à celui de co-enquêteur (et réciproquement), mais l'on est aussi toujours déjà utilisateur. C'est-à-dire que l'espace autogrammatique total – ou l'hypertexte constitué par les scripts des co-enquêteurs –, est strictement inclus dans l'espace programmatique de l'*Enquête* entendue de façon exhaustive. Les scripts « lecteur », « co-enquêteur » et « utilisateur » ne sont pas autogrammes, ils ne se donnent éventuellement qu'en lecture seule et sont toujours déjà exécutés à l'extérieur de l'hypertexte dont ils conditionnent l'existence et la forme. Pour le dire dans les mots de l'EME elle-même, la dimension [ORG] de l'*Enquête* – principalement articulée par le

script « composition d'un monde commun » – ne peut qu'être entendue au prix d'une dissimulation active de sa dimension [TEC], articulée par exemple par le script « utilisateur ». Nous ne pensons pas si bien dire lorsque nous reprenions plus haut l'expression de Souriau, « machine métaphysique »¹ ! C'est que si *l'Enquête* est un interlocuteur, elle ne peut être qu'un interlocuteur algorithmique puisque son autogramme infini est conditionné par un programme fini².

L'Enquête est donc bien performative, elle opère comme interlocution automatisée : de ses *inputs* elle ne retient que certains éléments (notamment les postulats et les hypostases) dont elle donne les altérations en *output*. Malgré l'existence au sein de son dispositif d'un espace autogrammatique, *l'EME* demeure bel et bien isotopique par le truchement d'un programme, un *firmware*, régissant cet espace et situé en dehors. Le comité de censure, notamment, fait partie de ce programme non modifiable, de ce cadrage inflexible. La dimension « provisoire » revendiquée par le rapport n'est donc pas tout à fait honnête vu le rôle qu'il joue dans le programme en question et que la seule personne susceptible de l'amender reste, tout au long du déroulement de *l'EME* – et jusqu'à preuve du contraire –, son auteur : Bruno Latour.

Comment *l'Enquête* dissimule-t-elle son programme ? Premièrement, de façon théorique, en barrant la ressaisie de l'unité des êtres [TEC-ORG] auxquels elle appartient. Ce verrouillage doit servir de signal au lecteur visant une lecture exhaustive, c'est-à-dire, dans un tel contexte : aussi disposé à lire l'appareillage méta- et technotextuel qui conditionne inéluctablement la forme de ce qui y est manipulé et, allant, de ce qui y est pensé. Deuxièmement, de façon pratique, en décidant de lester ses propres scripts – qu'ils soient programmatiques ou autogrammatiques – par un dispositif non ouvert – non *open-source* – et dont la dimension programmée renvoie davantage vers une algorithmique des mots que vers une forme de pensée, fût-elle hypo-, méta- ou périconceptuelle.

La « mini-transcendance », c'est-à-dire le saut intermodal que *l'Enquête* exploite à outrance pour identifier ses modes d'existence *doit* s'opérer dans un espace que rien ne semble en mesure, justement, de penser ou de décrire. C'est en ceci que nous opposons, dans le contexte du projet latourien, algorithme et programme d'un côté à autogramme de l'autre – la notion de script est insuffisante pour considérer une telle opposition – : penser implique le problème philosophique de la clôture et des marges au sens où Derrida l'a formulé dans *De la grammatologie* et dans *Marges* ; en quelque sorte, nous réactivons ce problème lorsque nous parlons d'autogramme. Les marges ethnocentrées de l'époque historico-métaphysique dont « nous entrevoyons la clôture » peuvent se dessiner comme celles d'un autogramme absolu, horizon effectif

1. SOURIAU, *op. cit.*, p. 162.

2. LATOUR, *Enquête sur les modes d'existence*, *op. cit.*, p. 54.

d'un pensable dont Derrida a proposé une méthodologie de circonscription sous le thème de la « déconstruction ».

À l'intérieur de la clôture, par un mouvement oblique et toujours périlleux, risquant sans cesse de retomber en deçà de ce qu'il déconstruit, il faut entourer les concepts critiques d'un discours prudent et minutieux, marquer les conditions, le milieu et les limites de leur efficacité, désigner rigoureusement leur appartenance à la machine qu'ils permettent de déconstituer; et du même coup la faille par laquelle se laisse entrevoir, encore innommable, la lueur de l'outre-clôture.¹

En citant Derrida nous ne faisons guère plus que suggérer des pistes, des moyens de sortir d'un casse-tête bancal qui nous laisse maintenant face à une question herméneutique décisive : soit l'on affirme la cohérence algorithmique de l'*Enquête* – c'est-à-dire la finitude de son programme – au prix de son incapacité de penser – puisque penser présume et concourt avec l'idée, certes floue, d'un autogramme absolu –, soit l'on affirme son penser, mais au prix d'une absence de cohérence engendrée par la non-thématisation, au sein de ce penser, de son propre lieu. Si nous nous trouvons désormais face à un tel choix, c'est que nous avons fini de « déconstituer la machine » et que nous en contemplons, du dehors, la clôture. Cette clôture trace le contour d'un cas particulier de l'ensemble plus général de problèmes dont nous aimerions, en guise de conclusion à ce chapitre, ébaucher la forme.

PENSER COLLECTIF ET GRAMMATOTECHNIQUES

Les concepts créés répondent à une question, non à une vision.

Stengers

Par l'expression « penser collectif », utilisée comme viseur d'un certain problème – et différenciée ici de « pensée collective » pour des raisons dévoilées *infra* –, nous activons un imbroglio philosophique relativement complexe. Premièrement, l'expression, dans son unité, se donne, comme viseur, dans un certain langage qui – à en croire les empiristes que nous avons lu, et sans même invoquer Wittgenstein qui apporterait certainement ici de l'eau au moulin – présuppose une forme de collectivité, de multiplicité. Deuxièmement, les mots de l'expression – « penser » et « collectif » –, comme propositions à composer, présupposent l'unité de deux concepts qui manifestent une dépendance réciproque : si l'unité du penser est ramenée à quelque chose comme l'unité d'un sujet transcendantal alors le collectif se détermine comme la multiplicité de ces sujets transcendants, c'est-à-dire comme la multiplicité de ces pensers; dans ce cas ce qui est visé par « collectif » présuppose ce qui est visé par « penser ». Si par

1. DERRIDA, *De la grammatologie*, op. cit., p. 25.

contre l'unité du penser n'est pas ramenée à quelque chose comme un sujet transcendantal alors il semble qu'elle doive être entendue comme quelque chose d'époqual – ou d'historico-métaphysique, peu importe la formulation – déterminé dans ou par une forme de multiplicité, de collectif; dans ce cas ce qui est visé par « penser » présuppose ce qui est visé par « collectif ». Troisièmement, le lieu de composition de l'expression est ce qui est visé par le mot « penser » qui fait lui-même partie de l'expression.

De façon générale, on dira que la question du sens de l'expression « penser collectif » manifeste sa problématique dans sa composition même, en tant qu'elle implique ce ou celui qui la pose par le fait qu'elle concerne *aussi* la possibilité de sa propre énonciation. Si on la distillait un peu, l'expression pourrait apparaître sous le thème plus général de l'un et du multiple, comme le casse-tête logique de la répartition de l'unité d'un penser au sein d'un collectif – notamment par l'abstraction d'une relation formelle du type x « pense que » y –, mais alors, et indépendamment de l'intelligibilité éventuellement réelle d'une telle relation formelle, l'expression perdrait la teneur singulière que nous cherchons ici à lui insuffler car elle n'impliquerait plus ce ou celui qui l'énonce, qui se retrouverait alors en face – et non plus à l'intérieur – d'un problème simplement méréologique, c'est-à-dire ici : formel. Considérer la question du penser collectif uniquement d'un point de vue formel, n'est-ce pas finalement répéter l'erreur qu'avait commise en son temps Leibniz avec le projet – avorté – d'une *Characteristica universalis*?

Par ailleurs, la statistique textuelle – mêlée à la linguistique ainsi qu'à des calculateurs très rapides – arrive aujourd'hui à agréger, à partir des « données » que représente une sorte de nébuleuse textuelle planétaire, ce que l'on appelle communément des « informations ». La croyance en le sens collectif que porteraient de telles informations croît proportionnellement à l'étendue spatiotemporelle du sondé tant et si bien que certaines entreprises mondialisées présentent aujourd'hui, grâce au trafic d'information, des enjeux commerciaux d'une originalité et d'une grandeur sans précédent dans l'histoire connue. Mais, sans même exposer le problème pratique de l'accès au réseau concerné, qui en écarte *a priori* tout un tas d'acteurs, les textes sondés sont au moins compatibles avec la sonde qui exclut des corpus entiers d'une considération avec laquelle ils se trouvent être incompatibles. Mieux : la sonde, aussi globalisée et développée soit-elle, ne se donne que comme un algorithme dont l'ajustement et l'optimisation ne produisent au mieux qu'une série discrète de versions. Aussi rapide que soit exécuté l'algorithme, aussi légitimes que puissent paraître ses opérations d'agrégation, aussi large que soit son spectre de compatibilité, il ne sera jamais lui-même autre chose qu'un algorithme. À moins qu'elles trouvent le moyen de manifester *aussi* la volonté de se comprendre elles-mêmes comme des textes constitutifs de la collectivité dont elles seraient les représentantes « objectives », la statistique et l'approche quantitative des textes manqueront toujours l'exhaustivité de la question.

Plus généralement, toute lecture basée uniquement sur les mots et dépourvue de la capacité de problématiser concrètement l'unité nécessaire à l'articulation des

concepts et à l'émergence du sens n'est pas une lecture qui pense. Nous voyons là une différence irréductible entre les êtres algorithmiques (par exemple les machines) et les êtres pensants (par exemple les humains) : les premiers ne font que manipuler des signifiants là où les seconds sont éventuellement facteurs ultimes de signification. Attention : nous ne disons pas qu'il faut isoler le penser pour désigner négativement les mots, l'alphabet qui le mobilisent et, d'une certaine façon, le permettent; au contraire. Il s'agit plutôt de voir que, pour qu'il y ait un penser, il faut toujours qu'il y ait des grammes ou des graphèmes¹ – c'est-à-dire des éléments d'écriture entendus de façon absolument générique – dont les mots et les lettres ne sont que des cas particuliers.

✱

Si l'on invoque maintenant les idées proposées par Gilbert Simondon dans *Du mode d'existence des objets techniques*, la collectivité est retrouvée et expliquée à partir de l'essence de l'objet technique qui dépasse l'interindividuel – la somme d'individus – pour se déployer comme facteur du transindividuel, c'est-à-dire comme un collectif doté d'une certaine unité, d'un certain ferment.

L'objet technique pris selon son essence, c'est-à-dire l'objet technique en tant qu'il a été inventé, pensé et voulu, assumé par un sujet humain, devient le support et le symbole de cette relation que nous voudrions nommer *transindividuelle*. L'objet technique peut être lu comme porteur d'une information définie; s'il est seulement utilisé, employé, et par conséquent asservi, il ne peut apporter aucune information, pas plus qu'un livre qui serait employé comme cale ou piédestal.²

Pour qu'un texte puisse devenir collectif il doit se concrétiser sur un support. Ce support est un objet technique. Or, les propriétés qui rendent un texte compatible avec un objet technique n'existent de fait – et non de droit – que parce que les machines sont généralement comprises comme des boîtes noires, c'est-à-dire comme des dispositifs fermés capables d'accueillir des *inputs* en vue d'exprimer des *outputs*. Le type et la forme de ces *inputs* et de ces *outputs* sont imposés à l'utilisateur ignorant par un ἀπὸ μηχανῆς θεός autocrate. Or, pour que la machine ne soit pas réduite à n'être qu'une boîte noire, pour que le technique surpasse effectivement le magique, il faut que celui qui l'utilise en prolonge la genèse, contribuant ainsi à effacer la cloison qui sépare l'invention du dispositif et son utilisation; sans cela, le rapport homme-machine est inadéquat et source d'aliénation³.

Pour qu'une information puisse être échangée, il faut que l'homme possède en lui une culture technique, c'est-à-dire un ensemble de formes qui, rencontrant les formes apportées par la machine, pourront susciter une signification.⁴

1. *Ibid.*, p. 19.

2. SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, op. cit., p. 247.

3. *Ibid.*, p. 246-251.

4. *Ibid.*, p. 252.

Aujourd'hui, l'objet technique qui généralement permet à un texte de devenir collectif est encore le livre : l'unité du texte se trouve, par celle du livre, en mesure de devenir un foyer de convergence du multiple, une singularité, un « point remarquable »¹. Il faut voir – sans immédiatement résoudre – comment cette proposition invoque en même temps la question derridienne du texte et la question simondonienne de l'objet technique.

Si nous distinguons le texte du livre, nous dirons que la destruction du livre, telle qu'elle s'annonce aujourd'hui dans tous les domaines, dénuce la surface du texte.²

L'imprimerie avait donné naissance à un premier encyclopédisme en diffusant les textes; mais cet encyclopédisme ne pouvait atteindre que les significations réflexives ou émotives, déjà sanctionnées par la culture constituée; en passant par le mot, l'information qui va de l'individu à l'individu fait un détour par l'institution sociale qu'est le langage.³

La clé de voûte de la convergence que nous tentons ici réside dans la notion de texte; notion dont Derrida propose une abondante lecture que nous ne pouvons résumer. Cette convergence est, d'une certaine façon, reconnaissable dès les premières pages de *De la grammatologie*.

Un certain type de question sur le sens et l'origine de l'écriture précède ou au moins se confond avec un certain type de question sur le sens et l'origine de la technique. C'est pourquoi jamais la notion de technique n'éclairera simplement la notion d'écriture.⁴

Mais la réciproque est vraie, elle-aussi : jamais la notion d'écriture n'éclairera simplement la notion de technique. L'enjeu se loge dans l'intuition que le livre puisse n'être qu'un cas particulier d'un ensemble plus vaste d'objets techniques spéciaux et remarquables en ceci qu'ils conditionnent temporairement *la forme de l'unité* du texte. Temporairement signifie ici : pas éternellement mais assez longtemps pour qu'une pensée puisse – par sa mise en texte – devenir collective. Nous qualifierons dès maintenant ces objets de *grammatotechniques* : ils se donnent à la fois comme unités textuelles locales et comme supports de traduction d'une forme d'unité textuelle à une autre forme. Ils sont à la fois écrits et en train d'écrire. Les objets grammatotechniques ne sont donc ni, simplement, un sous-ensemble des objets techniques, ni, simplement, un cas particulier d'écriture; ils faut plutôt les entendre comme l'articulation, ou plutôt la modalisation des deux bases que nous n'avons qu'esquissées dans les sillages respectifs de Simondon et de Derrida. La technique entendue comme écriture virtuelle et l'écriture entendue comme technique virtuelle visent ainsi un grammatotechnique numériquement un en mesure de qualifier autant *un* objet que *l'objectivation* elle-même.

✱

1. *Ibid.*, p. 181.

2. DERRIDA, *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 30.

3. SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, *op. cit.*, p. 98.

4. DERRIDA, *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 18.

Les dispositifs grammatotechniques les plus connus sont les encyclopédies¹. L'encyclopédie présente plusieurs formes d'unités textuelles : l'une d'entre elles, la plus évidente, est la somme, la totalité des volumes de l'ouvrage. Une autre est celle de l'article dont le schème, *imposé du dehors par une autre écriture*, préconise notamment la présence d'un titre, d'une définition et d'une organisation thématique. L'idée d'objet grammatotechnique, notamment, objective cette « autre écriture ». Des dispositifs tels que *Wikipedia*, par exemple, sont intéressants à étudier à l'aune de l'objectivation grammatotechnique en ceci qu'ils reposent sur une technicité partiellement transparente : le texte du dispositif technique – son « code source » – est autant accessible que celui de chacun des articles dont le dispositif permet l'unité. Cependant, la possibilité de parcourir (lire) et de modifier (écrire) la somme des articles comme un *hypertexte* et ainsi de reconstituer des unités textuelles à *un autre niveau* que celui, de toute apparence fondamental, de l'article-atome est conditionnée par l'exécution de ce code source. Or, cette exécution exige un code source fixé, en lecture seule, et doit être interrompue et réinitialisée lorsque le code source est remplacé par une version modifiée (lorsqu'il est « mis à jour »). Les propriétés d'exécutabilité, de lisibilité et de modifiabilité du code source se co-impliquent donc les unes les autres de façon tout à fait indépendante de la question de l'accessibilité de ce code. Dans l'exemple, l'utilisateur ne se confond pas encore avec l'inventeur, et cela même si le code source est donné en libre accès, puisque l'exécution du texte en empêche la modification. Nous obtenons par là une explication alternative et non magique de la performativité textuelle qui dépasse de loin le domaine de l'informatique.

Le texte est donc entendu comme unité d'écriture (ou écriture unitaire). Si le gramme est l'élément de l'écriture, l'écriture *devient*² celui du texte. Or,

La genèse de l'objet technique fait partie de son être. L'objet technique est ce qui n'est pas antérieur à son devenir, mais présent à chaque étape de ce devenir ; l'objet technique un est unité de devenir.³

Prosaïquement, cloisonner ou localiser un texte ou, plus généralement encore, le lire ou le travailler sont des opérations techniques elles-mêmes scriptées, écrites, *ailleurs*, dont l'obtention du texte, encore virtuel, nécessite une nouvelle opération de *reverse engineering*, elle aussi scriptée ailleurs, etc. Si l'on arrive pourtant à tirer quelque chose de textes localement unitaires, c'est parce qu'un *texte en cours d'exécution ne peut pas être modifié*. Ce point est décisif. Ce qui est constamment modifié *dans son unité*, c'est ce que nous avons appelé plus haut l'autogramme absolu qui nous conduit à interpréter

1. D'ailleurs, l'encyclopédisme fait l'objet d'une étude généalogique et historique dans l'ouvrage de Simondon.

2. « C'est dans la zone spécifique de cette empreinte et de cette trace, dans la temporalisation d'un *vécu* qui n'est ni *dans* le monde ni dans un "autre monde", qui n'est pas plus sonore que lumineux, pas plus *dans* le temps que *dans* l'espace, que les différences apparaissent entre les éléments ou plutôt les produisent, les font surgir comme tels et constituent des *textes*, des chaînes et des systèmes de traces. » *ibid.*, p. 91.

3. SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, op. cit., p. 20.

l'absence de « hors-texte »¹ défendue par Derrida comme l'impossibilité de porter à l'unité – c'est-à-dire au statut de texte – cet autogramme absolu dont l'entente renvoie au *prétextuel*, c'est-à-dire à l'écriture dans toute sa problématique (c'est l'arsenal de la différance). L'absence de hors-texte ou l'idée d'autogramme absolu constitue une façon parmi d'autres d'exprimer l'horizon ultime du penser, horizon exprimé de façon répétée au sein de sa propre histoire : transcendantalité, historialité, existentialité, logocentrisme, ethnocentrisme, etc.

Une pensée collective présuppose donc le maintien temporaire d'une unité textuelle comprise dans sa forme par l'ensemble des individus du collectif, de façon à permettre d'identifier *a minima* le lieu d'éventuelles unités signifiantes. Cette communauté est assurée par la technicité d'un support dont la teneur, elle-même textuelle, est cachée de façon à ce que le texte supporté puisse être actualisé comme un écrit unitaire. Les psychologues pourront dire que l'unité du texte actuel, du texte supporté – entendue par le lecteur comme unité de signification –, est déterminée par l'orientation préalable de l'attention techniquement conditionnée qui, par défaut, n'en voit pas – et ne peut donc pas en lire – le support. Nous avons-là le schème classique d'une pensée collective – et non encore celui d'un penser collectif – tel que se le représente par exemple celui qui dirait vouloir « écrire et publier un livre »; dans ce schème finalement peu original, où la forme du livre semble aller de soi, une pensée et un penser se rapportent en fait à une seule et même chose dont la clôture est rendue visible par l'omission d'un questionnement de fond sur ce qui rend pourtant possible à la fois l'unité et la mise en commun de cette unité, c'est-à-dire la technicité. Or, la forme de cette unité du texte collectionnable est pourtant elle-même déterminée par un technotexte et se trouve rétrospectivement – c'est-à-dire une fois ce technotexte considéré dans toute son efficace – n'être qu'illusoire.

Pour obtenir le schème d'un penser collectif, et dépasser ainsi celui d'une pensée collective, l'écriture doit être appréhendée de façon (plus) exhaustive. En effet, la butée ultime d'un penser, son horizon, est l'absence de hors-texte. Pour le dire autrement, un penser doit entendre sa propre situation au sein de l'autogramme absolu sans quoi il n'est qu'algorithme, c'est-à-dire : incapable de se constituer comme facteur de signification. Une écriture exhaustive doit ainsi non seulement saisir mais aussi négocier son support, se construire *avec* lui et non simplement *sur* lui. Pour être complète, l'entente de la textualité conditionnant un penser collectif – et non simplement une pensée collective – doit donc comprendre celle de la technicité – et donc du texte de cette technicité – qui la porte et qui l'apporte. L'objet grammatotechnique est susceptible de bouleverser et de renverser l'idée d'une pensée collective dont on distingue maintenant l'aspect non-pensé : si, « d'une certaine manière, "la pensée" ne veut rien dire »² c'est

1. DERRIDA, *De la grammatologie*, op. cit., p. 220.

2. *Ibid.*, p. 136.

aussi parce que rien n'est en mesure d'en attester de l'intérieur l'unité : toute pensée collective – c'est-à-dire collectionnable – est en fait un penser collectif qui croit à son unité à mesure qu'il en ignore la source.

De façon générale, la pensée collective de ce que peut être un penser collectif consiste à déplacer la question de la collection d'écrits – rendue possible, comme nous l'avons vu, par une écriture non-exhaustive – vers celle de l'écriture collective, c'est-à-dire : exhaustive. Mais deux dangers guettent immédiatement une telle écriture : celui d'une tension vers l'hétérogénéité et celui d'une tension vers l'homogénéité. Par hétérogénéité nous entendons la disparition de toute unité textuelle induite par des écritures trop nombreuses par rapport aux lectures qui perdraient alors toute possibilité d'ancrage. Dans un tel paradigme, la forme des unités textuelles tendrait à se réaliser dans toutes ses possibilités, ne laissant aucune forme d'unité prévaloir assez longtemps pour que le collectif puisse bénéficier d'une objectivité textuelle. Par homogénéité, nous entendons le phénomène inverse, à savoir une uniformisation du textuel et son optimisation pour une lecture dépourvue d'embûches et d'inquiétudes, et une cessation tant de l'écriture que de la réécriture. L'autogramme absolu deviendrait d'abord programme modulaire, puis finalement algorithme uniforme. Plus rien ne serait alors en mesure de permettre la ressaie de la forme des unités textuelles puisque tout aurait été recouvert par un seul et unique texte, et donc une seule et unique forme de texte. Sans rien pour la contraster, une telle forme deviendrait invisible. Dans les deux cas, on ne saurait plus alors ce que pourrait bien viser l'idée de texte. Hétérogénéité et homogénéité peuvent aussi bien être remplacés ici par chaos total et inertie complète et constituent deux aspects d'une certaine entente du bruit de la doxa. Ces dangers sont induits dans les deux cas par une inattention au grammatotechnique à l'œuvre dans le maintien d'unités dimensionnées et dimmensionnantes au sein de l'autogramme absolu duquel, effectivement, on ne sort jamais. L'instauration d'une écriture collective peut donc être envisagée à condition de ne pas perdre de vue les rôles centraux que jouent, dans leurs multiples formes, de tels dispositifs ; particulièrement celui de différencier l'écriture, la lecture et l'exécution, en les thématissant comme des modes d'existence du texte.

DEUS EX MACHINA

Le concept d'objet grammatotechnique vise à expliquer comment l'unité d'une pensée est possible et partageable par le texte bien qu'en même temps qu'apparente et conditionnée par une entente parcellaire, c'est-à-dire non-exhaustive, de l'écriture. Évidemment, l'ébauche que nous avons proposée est loin d'être pleinement aboutie, mais elle a pourtant la vertu, dans son état actuel, de viser déjà une forme possible de problématisation positive de l'écriture collective en général – condition d'un langage

réellement commun¹ et donc condition de l'*Enquête* – tout autant qu'une lecture critique du projet latourien en particulier. Notre lecture a tenté, à la limite, de rester à l'intérieur de la cloison de l'*Enquête*, de la discuter autant que possible du dedans; en ceci nous proposons là une hypocritique davantage qu'une métacritique. À la limite seulement, car elle nous a amené finalement devant un choix d'entente encore suspendu (p. 93) : l'*EME*, loin d'être le penser collectif qu'il faudrait qu'elle soit pour mener à bien son projet, est-elle une non-pensée cohérente ou une pensée incohérente ? Nous-donne-t-elle seulement les moyens de trancher la question ?

L'*EME* hérite de Derrida par la notion clef d'INSCRIPTIONS avec l'idée de rematérialiser le formalisme pour défaire l'obsession de la philosophie occidentale. Toutefois, Derrida a voulu en faire une machine de guerre contre le mythe de la présence et de la transparence, alors que l'enquête, au contraire, avait choisi de considérer positivement les médiations et les textes en faisant d'eux le véhicule incertain mais indispensable des modes d'existence. Au lieu de conclure : « l'inscription permet de retrouver la présence en évitant la tentation formaliste », Derrida en a conclu qu'il fallait ne pas céder à la tentation d'une philosophie de la présence, et il a donc insisté sur l'évitement et le délai de toute diction positive; ascèse admirable, mais qui aurait pu tourner différemment s'il avait cessé de considérer le mirage d'une présence si absolue qu'elle ne pouvait que se perdre dans le dicible et le textuel. Ne partageant pas ce mirage de l'absolue présence, l'*EME* n'a aucune hésitation à utiliser le véhicule des textes et des inscriptions pour dire positivement le sens. [...]

Le contraire de la différance n'est pas la présence mais seulement le mythe raciste de l'organicité primitive; en ce sens, les déconstructeurs restent de parfaits modernes; si l'on ne diffère pas, on est dans la présence.²

La méthodologie réelle de l'*Enquête* apparaît finalement : 1°) « rematérialiser le formalisme pour défaire l'obsession de la philosophie occidentale », 2°) inscrire pour « retrouver la présence en évitant la tentation formaliste » et 3°) « utiliser le véhicule des textes et des inscriptions pour dire positivement le sens ». Or, la « rematérialisation » en question présuppose la *forme* de ce qui est entendu par « texte » et par « inscription », ce qui confère peut-être à [TEC·ORG] le pouvoir de « dire positivement le sens »; mais ce pouvoir est un pouvoir magique. Si ces injonctions réunies produisent pourtant bien quelque chose, c'est l'*Enquête*, non pas comme dispositif grammatotechnique mais bien plutôt comme *Deus ex machina*. En cela, elle manque son objectif collectif – la composition d'un langage et d'un monde communs – car elle se limite à la collection d'écrits sans problématiser la question de l'écriture collective : somme toute elle ne sera qu'un recueil de textes, un corpus de documents dont rien ni personne ne désigne le ferment ultime. Quelle différence y a-t-il alors entre l'*Enquête* et *Wikipedia*, par exemple ? C'est qu'un corpus – fût-il non-linéaire – ne peut constituer qu'une pensée portée au collectif, au mieux qu'un ensemble de pensées collectives, c'est-à-dire collectées. On n'instaure aucun penser collectif en additionnant simplement des textes dans un

1. « Il y a une violence origininaire de l'écriture parce que le langage est d'abord, en un sens qui se dévoilera progressivement, écriture. » *ibid.*, p. 54.

2. Entrée « Derrida » du « vocabulaire » du texte en ligne.

corpus : ce ou celui qui en relie les cahiers doit en répondre. Or, ce penser collectif est requis par le non-surplomb et l'intramodalité prétendus par l'EME. À devoir trancher, nous dirons donc *in fine* que l'Enquête est une pensée incohérente et qu'« un peu de Derrida »¹ n'aura malheureusement pas suffi à en dissoudre la clôture qui en manifeste – par sa présence, justement – une issue, une voie de sortie, et qui en signe ainsi la faillite.

A *fortiori* Bruno Latour envisage les êtres techniques comme des boîtes noires. À en croire Simondon, sa conception nous mène donc vers l'aliénation ; même : elle la présuppose. C'est en ceci qu'internet peut apparaître pour l'EME comme un « (bien) commun », occasion d'un monde commun, c'est-à-dire – mais l'Enquête se garde bien de le spécifier – : un monde d'abord technique. La plateforme en ligne de l'Enquête se dévoile comme une interface œcuménique – et moins comme un dispositif dont tout porte à croire qu'elle cherche à dissimuler l'objectivité – qui confond, peut-être volontairement, l'accès, l'écriture, la lecture et l'exécution de textes, laissant sans réponse la question de savoir (*ce*) *qui*, en première instance, a pris la parole sur l'agora. Serait-ce donc la Parole elle-même ?

La réhabilitation de la doxa dans l'EME – au-delà du problème politique qu'elle soulève et dont nous avons déjà parlé dans le chapitre précédent – pose une question plus générale et, à nos yeux, plus importante : quelle place l'Enquête accorde-t-elle – et peut-elle accorder – au singulier, au remarquable², si ses déterminations originaires – les valeurs des « Modernes » – sont toujours thématiques par un « nous » dont les tenants et les aboutissants sont, malgré nos multiples efforts de compréhension, encore relativement obscurs ? Confondre la collection de pensées – ou la pensée collective – avec le penser collectif, n'est-ce pas finalement ramener la qualité à la quantité, le singulier au régulier, même : l'étonnant au banal ? Dans ce cas, à quoi bon, finalement, vouloir même qualifier, singulariser ou encore déterminer quoi que ce soit, fût-ce cet arcane des « Modernes » ?

1. LATOUR, « Biographie d'une enquête – à propos d'un livre sur les modes d'existence », *op. cit.*, p. 551.

2. SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, *op. cit.*, p. 181.

La philosophie est à elle-même sa propre condition, car dès que la pensée réflexive est amorcée, elle a le pouvoir de parfaire celle des genèses qui ne s'est pas entièrement accomplie, en prenant conscience du sens du processus génétique lui-même.

Simondon

La présente recherche se veut philosophique en un sens précis : face à l'individu désigné par le signe *EME* nous avons cherché à savoir ce qui se présentait à nous. Notre motivation n'a pas été sans une intuition de départ, celle que se jouait-là un événement qui, au-delà de n'être qu'intéressant – comme on le dit souvent des choses finalement inintéressantes –, pourrait présenter la vertu d'opérer comme ancrage particulier en direction d'une question générale et actuelle. Si l'évaluation du projet latourien constitue l'enjeu de notre lecture, ce directionnement en constitue le gain philosophique.

Nous avons retrouvé les cloisons de l'*Enquête* d'abord dans le contenu de son discours cristallisé par la métaphysique des modes d'existence. Nous sommes arrivés à la conclusion que tant que l'*Enquête* était visible, elle était nécessairement contradictoire. Ensuite, par la forme de son discours, nous sommes arrivés à la conclusion que l'*Enquête* était performative, par le truchement d'une certaine inamovibilité non dévoilée. Nous tenions alors les deux pôles de la question de son dispositif – instauration totale et existence locale – entre lesquels allait se jouer le sort de son but officiel : composer un monde et un langage communs. Nous avons finalement montré comment l'*Enquête* manquait sa propre occasion : par le maintien du modèle inadapte de la pensée collective là où aurait dû advenir celui du penser collectif. Ce modèle, dont la possibilité ni avérée ni démentie est encore suspendue, saurait marquer l'histoire de la pensée d'une façon non négligeable puisque, jusqu'à preuve du contraire, il est sans précédent.

Au passage, nous avons ébauché la notion d'objet grammatotechnique. Cette notion, malgré ses contours encore flous, représente le gain central de la présente recherche. Nous pensons que, menée à bien, son instauration dans une pensée des rapports génétiques entre écriture et technicité – une *grammatotechnologie* si l'on veut – pourrait,

au moins un temps, amener de nouveaux outils pour penser notamment l'actualité turbulente des « humanités digitales ». Quoi qu'il en soit, nous ne déprécierons aucune intuition qui pourrait conduire, incidemment peut-être, à quelques trouvailles conceptuelles subversives et probablement utiles.

Quant à *l'Enquête*, elle aura au moins présenté la vertu d'avoir su se décliner en projets divers et tous très étonnants : l'exposition *Iconoclash* (2012), *Gaïa Global Circus* (2014), le *Théâtre des négociations* (2015) et cette année l'exposition *Reset Modernity!* au Zentrum für Kunst und Medientechnologie de Karlsruhe... Autant d'occasions pour *l'Enquête*, d'exister sous des modalités différentes, comme ces « Modernes » dont elle voudrait à tout prix standardiser le gabarit et le mode d'existence. En définitive, on aperçoit peut-être, telle une chimère à l'horizon, la portée effectivement existentielle de *l'Enquête* latourienne par cette épreuve singulière qu'elle propose certainement malgré elle, celle de l'impossibilité d'abrèger l'ordre des trajets à celui des projets.

BIBLIOGRAPHIE

- ADORNO Theodor W., *Prismes*, trad. G. et R. Rochlitz, Paris, Payot, 1955, 1986.
- ARISTOTE, *Métaphysique*, trad. M.-P. Duminil et A. Jaulin, Paris, Flammarion, GF, 2008.
- AUGÉ Marc, *Non-lieux*, Paris, Seuil, 1992.
- BENJAMIN Walter, *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, trad. M. de Gandillac, rév. R. Rochlitz, Paris, Gallimard, Folio Plus, 1939, 2000, 2008.
- BRÉHIER Émile, *Histoire de la philosophie*, Paris, PUF, Quadrige Manuels, 1930, 2014.
- CASSIRER Ernst, *La philosophie des formes symboliques*, trad. O. Hansen-Love et J. Lacoste, Paris, Minuit, Le sens commun, 1953/1957, 1972.
- CHARBONNIER Pierre, « Après la modernité, la nature. L'anthropologie des modernes de Latour et Descola », in *Séminaire « Les sciences sociales et la modernité »*, EHESS (2013), en ligne, consulté le 24 mars 2016, URL : https://www.academia.edu/5277907/Apr%C3%A8s_la_modernit%C3%A9_la_nature._Lanthropologie_des_modernes_de_Bruno_Latour_et_Philippe_Descola_EHESS_2013_.
- DAVID Rabouin, « Universel Local », in *Les temps modernes* 682 (2015), p. 20–47.
- DEBAISE Didier, « Qu'est-ce qu'une subjectivité non-humaine ? L'héritage néo-monadologique de B. Latour », in *Archives de Philosophie* 75 (avr. 2012), p. 587–596.
- DELEUZE Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, Épiméthée, 1968.
- *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, Arguments, 1968.
- DELEUZE Gilles et Félix GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, Reprise, 1991, 2005.
- DERRIDA Jacques, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, Critique, 1967, 2011.
- *Marges. De la philosophie*, Paris, Minuit, Critique, 1972.
- DUFRENNE Mikel, « Souriau Étienne – (1892-1979) », in *Encyclopædia Universalis* (en ligne, consulté le 28 février 2016), URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/etienne-souriau/>.
- DURING Élie, « Méthode ou système ? Pour une métaphysique locale », in *Les temps modernes* 682 (2015), p. 48–71.
- DURING Élie et Laurent JEANPIERRE, « Bruno Latour : “L'universel, il faut le faire” », in *Critique* 786 (nov. 2012), p. 949–963.
- DUVERNEY Claude, *Lire Kant*, Genève, Slatkine Érudition, 2015.
- FÉVRIER James G., *Histoire de l'écriture*, Paris, Payot, Bibliothèque historique, 1959.

- FOUCAULT Michel, « *Theatrum philosophicum* », in *Critique* 282 (1970), p. 885–908.
- FRUTEAU DE LACLOS Frédéric, « Les voies de l'instauration : Souriau chez les contemporains », in *Critique* 775 (déc. 2011), p. 931–948.
- GERBOD Françoise, « Péguy Charles – (1873-1914) », in *Encyclopædia Universalis* (en ligne, consulté le 18 janvier 2016), URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/charles-peguy/>.
- HADOT Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, Folio, 1995.
- HAUCHECORNE Mathieu, « Les "humanités scientifiques" selon Bruno Latour », in *Critique* 786 (nov. 2012), p. 933–948.
- HEIDEGGER Martin, *Être et temps*, trad. F. Vezin, Paris, Gallimard, Bibliothèque de Philosophie, 1976, 1986.
- HUME David, *Enquête sur l'entendement humain*, trad. A Leroy, Paris, Aubier, 1947, 1965.
- JAFFRO Laurent et Monique LABRUNE, *Gradus Philosophique*, Paris, Flammarion, GF, 1994, 1996.
- JAMES William, *Essais d'empirisme radical*, trad. G. Garreta et M. Girel, Paris, Flammarion, Champs, 2005, 2007.
- *Le pragmatisme*, trad. N. Ferron, Paris, Flammarion, Champs, 2007.
- KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, Quadrige, 1944, 1993.
- *Prolegomènes à toute métaphysique future*, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1986.
- *Vers la paix perpétuelle et autres textes*, trad. J.-F. Poirier et F. Proust, Paris, Flammarion, GF, 1991, 2006.
- KARSENTI Bruno, « Tenir au monde, le faire tenir », in *Archives de Philosophie* 75 (avr. 2012), p. 567–586.
- KAWAMOTO Hideo, « L'autopoïèse et l'«individu» en train de se faire », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* Tome 136 (2011/3), p. 347–363.
- KOYRÉ Alexandre, *Du monde clos à l'univers infini*, trad. R. Tarr, Paris, Gallimard, Tel, 1957, 1962, 1973.
- LATOUR Bruno, « À métaphysique, métaphysique et demie », in *Les temps modernes* 682 (2015), p. 72–85.
- « Biographie d'une enquête – à propos d'un livre sur les modes d'existence », in *Archives de Philosophie* 75.4 (2012), p. 549–566.
- *Changer de société. Refaire de la sociologie*, trad. N. Guilhot, Paris, La Découverte, 2006.
- *Enquête sur les modes d'existence*, Paris, La Découverte, 2012.
- *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 1991, 2014.
- *Pasteur : guerre et paix des microbes. Suivi de Irréductions*, Paris, La Découverte, 1984, 2001, 2011.
- « Si l'on parlait un peu politique? », in *Politix* 58, vol 15 (deuxième trimestre 2002), p. 143–165.
- *Sur le culte moderne des dieux faitiches*, Paris, La Découverte, 2009.

- LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, *Monadologie*, Paris, Delagrave, 1975.
- LONGWORTH Guy, « John Langshaw Austin », in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (en ligne, consulté le 1^{er} mars 2016), Edward N. Zalta (ed.), URL : <http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/austin-jl/>.
- MALET André, « Bultmann Rudolf – (1884-1976) », in *Encyclopædia Universalis* (en ligne, consulté le 18 janvier 2016), URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/rudolf-bultmann/>.
- MANIGLIER Patrice, « Manifeste pour un comparatisme supérieur en philosophie », in *Les temps modernes* 682 (2015), p. 86–145.
- « Un tournant métaphysique? », in *Critique* 786 (nov. 2012), p. 916–932.
- MICHAUD Yves, *L'art à l'état gazeux*, Paris, Stock, Pluriel, 2003.
- PLATON, *Œuvres complètes*, trad. L. Robin, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1950.
- RABOUIN David, « Universel local », in *Les temps modernes* 682 (2015), p. 20–47.
- SAINT-MARTIN Arnaud, « Enquête sur les modes d'existence », in *Sociologie Comptes rendus*, consulté le 28 décembre 2015 (mis en ligne le 29 mai 2013), URL : <http://sociologie.revues.org/1573>.
- SAINT-SERNIN Bertrand, *Whitehead. Un univers en essai*, Paris, Vrin, 2000.
- SIMMEL Georg, *La tragédie de la culture*, trad. S. Cornille et P. Ivernel, Paris, Payot-Rivages, Petite Bibliothèque, 1988.
- *Philosophie de la modernité*, trad. J.-L. Vieillard-Baron, Paris, Payot, 1989, 2004.
- *Philosophie de l'argent*, trad. S. Cornille et P. Ivernel, Paris, PUF, Quadrige, 1987, 2014.
- SIMONDON Gilbert, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1958, 1969, 1989.
- *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Grenoble, Millon, 1964, 1995.
- *L'individuation psychique et collective*, Paris, Aubier, 1989, 2007.
- SOURIAU Étienne, *Les différents modes d'existence*, Paris, PUF, Métaphysiques, 1943, 2009.
- SPINOZA Baruch, *Éthique*, trad. B. Pautrat, Paris, Seuil, Points, 1988, 1999, 2010.
- STENGERS Isabelle, *Penser avec Whitehead*, Paris, Seuil, 2002.
- WELSCHER Claude, « Quand jouer modifie la règle du jeu : vers une pragmatique du dispositif », in *Groupe Anthropologie et Théâtre. Des accords équivoques. Ce qui se joue dans la représentation*. (2013), BSN Press.
- WHITEHEAD Alfred North, *Le concept de nature*, trad. J. Douchement, Paris, Vrin, 2006.
- *Modes de pensée*, trad. H. Vaillant, Paris, Vrin, 1938, 2004.
- *Procès et réalité*, trad. mult., Paris, Gallimard, 1929, 1995.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	5
1 DE L'ONTOLOGIQUE AU SYNAPTIQUE	25
Étienne Souriau et <i>ses</i> modes d'existence	26
Structure et décalages	39
Métalangage et croisements	48
Synthèse	52
2 DU SYNAPTIQUE AU COLLECTIF	55
Filiations	56
Tautologie et performativité	73
3 DU COLLECTIF AU DOXIQUE	81
Scripts et technique	83
Penser collectif et grammatotechniques	93
Deus ex machina	99
CONCLUSION	103
BIBLIOGRAPHIE	105
TABLE DES MATIÈRES	109

