

## **Introduction : Latour et la philosophie**

### **I. Se préparer à l'*Enquête***

- A. Les deux “systèmes”
- B. Le pluralisme ontologique

### **II. Approcher les Modes d'existence**

- A. Le paradigme anthropologique et la question de la méthode
- B. Épistémologie : détrôner la connaissance, instaurer la référence
- C. Pluralité et consistance des genres d'existence : les Modes

### **III. Formuler quelques questions**

- A. Quelle métaphysique ?
- B. Comment être (autrement) pluraliste ?
  - a. *Voie fictionnaliste*
  - b. *Voie métaphysique*
  - c. *Voie apophasique*

## **Conclusion**

# Le pluralisme ontologique de Bruno Latour : Une exploration philosophique de l'*Enquête sur les modes d'existence* \*

## Introduction : Bruno Latour et la philosophie

« Je ne crois pas que les grandes questions seront tranchées par la philosophie, mais qu'elles doivent être traitées par la politique. Je ne dirais donc pas que les grandes questions soient de nature cosmologique, mais plutôt cosmopolitique. »<sup>1</sup>

On peut assister, depuis quelques années, à une activité bouillonnante, dans un champ de ce qu'on peut appeler, faute de mieux, « métaphysique continentale »<sup>2</sup>. À la faveur d'une moisson quasi miraculeuse, sont apparus, en l'espace de deux ans (de fin 2011 à fin 2013), pas moins de quatre ouvrages de grande ampleur, aussi bien par leur ambition systématique que par la multiplicité des sujets traités : en premier lieu, *Forme et objet* de Tristan Garcia, auquel ont succédé le massif *Less than Nothing* de Slavoj Žižek, puis l'*Enquête sur les modes d'existence* de Bruno Latour, qui fait l'objet du présent effort, et, tout récemment, *Être et sexuation* de Mehdi Belhaj Kacem (mentionnons également l'arlésienne *Inexistence divine* de Quentin Meillassoux). Une manière de décrire le présent essai pourrait être de dire qu'il tourne autour de la question, circonscrite, et peut-être mesquine, de savoir dans quelle mesure le texte de Latour appartient à la même liste que les autres ouvrages. Car, si c'est bien à une entreprise philosophique que nous avons affaire, celle-ci est suffisamment étrange et demande du philosophe suffisamment de sacrifices, pour qu'on se demande s'il est encore bien sur son propre terrain, ou si celui-ci n'a pas été subtilement modifié afin que ses repères usuels s'avèrent entièrement caducs. C'est la volonté d'y voir clair sur ce point qui m'a amené à étudier les grandes lignes du projet

---

\* Les sources primaires pour la composition de ce texte, outre l'ouvrage étudié et son précurseur *Irréductions*, sont *Nous n'avons jamais été modernes*, *L'espoir de Pandore*, *Refaire la sociologie*, et l'article « Biographie d'une enquête sur les modes d'existence ». En ce qui concerne les sources secondaires, je me suis largement inspiré de *Prince of Networks, Bruno Latour and Metaphysics*, de Graham Harman, qui est une excellente introduction à la « première métaphysique » de Latour ; de *Speculative Grace*, d'Adam Miller, qui offre une reconstruction très efficace de sa pensée à la fois philosophique et théologique ; des *Philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, de Jean Wahl, qui élabore sans doute pour la première fois le concept général de pluralisme dans le cadre contemporain, notamment par rapport à la question des relations, et constitue une inspiration centrale pour le présent texte. J'ai également beaucoup appris à la lecture de Terence Blake (<http://terenceblake.wordpress.com>), Philip Conway (<http://circlingsquares.blogspot.com>), et Leon Niemoczynski (<http://www.afterxnature.blogspot.com>).

<sup>1</sup> Latour, *The Prince and the Wolf*, p. 50 (sauf mention, les traductions sont de mon fait).

<sup>2</sup> J'ai tenté, dans un texte antérieur, de présenter et défendre l'hypothèse d'une « métaphysique continentale », en l'appliquant au réalisme spéculatif (« Le réalisme spéculatif : après la finitude, et au-delà ? Un *vademecum* », <http://atmoc.fr/resources/Morelle---realisme-speculatif.pdf>)

latourien, dont je présente ici les conclusions provisoires. Reste à voir, bien entendu, si un tel examen *in vivo* de l'œuvre ne risque pas de se muer, au fil de la plume, en dissection quelque peu obtuse.

Car nous sommes, sur ce point, amplement prévenus : l'*Enquête sur les modes d'existence* (abrégé. EME) se place de manière décalée par rapport aux attentes d'un lecteur philosophe, aux aguets d'une position inédite, argument nouveau, ou contribution ponctuelle au savoir collectif. L'ouvrage, au sein d'un canevas quasi-narratif (il est construit autour du récit fictionnel de l'enquête d'une anthropologue à la recherche du meilleur compte-rendu possible des croyances et des us des Modernes, qui forment son « terrain » ethnographique), regorge certes de références à la philosophie et à son auguste panthéon, et prend ouvertement position sur des sujets de dispute canoniques (le rapport du langage à la réalité, la possibilité du transcendantal, le désenchantement du monde, pour n'en citer que quelques-uns), mais il en fait un usage pour le moins libre, propose des résolutions expéditives à des disputes centenaires, et s'exprime au moyen d'un vocabulaire résolument déroutant, emprunté à la langue vernaculaire tout en la mobilisant pour recréer un vocabulaire qu'on ne peut appeler autrement que technique, dont le sens immédiat reste parfois mystérieux. De manière générale, le philosophe en quête d'une explication franche, définitive, et minutieuse, sur des problèmes fondamentaux, ne pourrait que sortir au mieux frustré, au pire agacé, de ce livre qui, à bien des égards, ne lui est pas adressé<sup>1</sup>.

Peut-être donc, convient-il de commencer par tenter de préciser un tant soit peu la relation qu'entretient Bruno Latour à la philosophie. En surface, celle-ci semble passablement embrouillée, au fil de déclarations quasiment contradictoires, certaines affirmant un désintéret voire un rejet obstiné, d'autres étant au contraire beaucoup plus enthousiastes<sup>2</sup>. Une formulation éclairante sur ce point se trouve dans l'ouvrage *The Prince and The Wolf* (retranscription d'une conférence tenue à Amsterdam avec le philosophe Graham Harman) :

Ce qui est difficile, pour moi, est que je ne suis pas, bien sûr, un philosophe professionnel, et que lorsque je parle de "métaphysique empirique", le terme "empirique" est beaucoup plus important que le terme "métaphysique". En d'autres termes, je suis comme un chien qui poursuit une proie, et que la proie conduit au milieu d'un troupeau de loups appelés "philosophes professionnels". Mais ce que je poursuis, c'est la proie ; je n'ai pas la moindre intention de tomber à la merci des

---

<sup>1</sup> Les réactions des lecteurs de Latour, qu'ils soient philosophes ou sociologues, témoignent de la perplexité causée par une écriture rétive aussi bien aux conventions académiques, qu'à certaines normes de lecture usuelle : pour le dire rapidement, le « bien parler » que préconise Latour (être fidèle à ses objets) requiert une parole courbe, difficile à apprivoiser. Alain Caillé, à propos de *Politiques de la nature*, offrait un commentaire qui s'appliquerait parfaitement à l'*Enquête* : « Le livre, brillamment écrit, bourré de formules drôles qui font choc, bouscule, séduit, irrite. Soulève autant ou plus de questions qu'il n'en résout. Si bien qu'on est tantôt tenté d'adhérer à tout, tantôt de n'adhérer à rien. Comment faire la part des choses ? » (« Une politique de la nature sans politique. »). De même, Arnaud Saint-Martin, dans une recension sceptique, pour ne pas dire grincheuse, déclare : « On devinera vite que la lecture de ce système de pensée m'a plongé dans un abîme de perplexité (...). Lire l'*Enquête* est une épreuve. (...) Le langage de Latour est tellement alambiqué qu'il est pour le moins difficile d'en décomposer les éléments discrets et de leur appliquer une définition opératoire ». Même Patrice Maniglier, dans un texte très voire trop élogieux, évoque, entre les lignes, l'étrangeté de cette écriture : « Il y a une malice chez Latour qui s'exprime à travers un style presque parlé et pourtant toujours très précis, une fausse candeur doublée d'une grande inventivité verbale et métaphorique » (« Qui a peur de Bruno Latour ? »). Voir, à ce sujet, « How to read Latour » de Terence Blake <http://terenceblake.wordpress.com/2013/09/08/how-to-read-latour-2-against-straight-reading/>

<sup>2</sup> Pour la première catégorie, voir par exemple cette déclaration « Le danger est que tout cela se transforme en une discussion philosophique autour d'un livre qui n'est après tout qu'un rapport provisoire » (« L'universel, il faut le faire »,) ; pour la seconde, voir l'article « Coming out as a philosopher ».

loups, et d'avoir à discuter avec eux alors que j'essaie d'atteindre ma proie.<sup>1</sup>

On peut offrir un premier aperçu, nécessairement réducteur, de la conception latourienne de la philosophie, et partant de la métaphysique : il s'agit d'une discipline visant à la production de modèles théoriques aussi efficaces que possible pour permettre la production de savoir empirique et la garantir sans l'obstruer. À ce titre, la philosophie n'a pas vocation à résoudre ou à trancher des questions qui relèveraient d'un champ d'investigation propre, mais à élaborer des modes d'appréhension pouvant être réutilisés dans d'autres champs. Cet exercice est donc second, et son intérêt est tout entier soumis à sa fécondité heuristique, celle-ci devant être évaluée non à l'aune de sa généralité, mais de sa malléabilité. Notamment, il n'est aucunement question de produire des explications, ou une forme supplémentaire de savoir : « l'affaire de la philosophie n'est pas d'expliquer (...), mais de laisser l'explication aller suffisamment loin, d'aider ceux qui expliquent à s'avancer dans la trajectoire d'explication, mais pas de fournir une explication »<sup>2</sup>.

Cette conception résolument déflationniste, sur laquelle nous devons revenir pour la nuancer et la spécifier (voir *infra*, II. A), est liée à deux autres aspects importants de la relation de Bruno Latour à la philosophie. En premier lieu, il faut garder en tête que le projet de *l'Enquête sur les modes d'existence*, s'il inclut une redéfinition conséquente de la philosophie comme adjuvante de l'anthropologie, la lie également à ce qu'il appelle la diplomatie, soit, à la capacité concrète de résoudre ou de dénouer des conflits de valeurs, l'inscrivant dans une démarche à vocation pratique (sur fond de crise écologique), où la valeur du résultat dicte celle des principes : en l'occurrence, faire l'inventaire ontologique de ce à quoi tiennent les Modernes, permettrait de se mettre d'accord sur ce à quoi ils tiennent et comment le conserver tout en garantissant leur propre survie<sup>3</sup>. Ensuite, il faut remarquer qu'on ferait tout à fait injustice à Bruno Latour, en exagérant chez lui l'originalité, l'inédit, de même qu'on s'égarerait si l'on se contentait de repérer les antécédents (nombreux) des positions qu'il défend tour à tour<sup>4</sup>. On se condamne à la déception, à chercher dans *l'Enquête sur les modes d'existence* une suite de propositions ontologiques absolument nouvelles ; ce qui est offert, ici, c'est une systématisation audacieuse de savoirs et de chemins conceptuels multiples, qui aboutit, au moyen d'une redéfinition radicale de la place de la philosophie, à la mettre en situation

---

<sup>1</sup> *The prince and the Wolf*, p. 41

<sup>2</sup> *ibid.*, p. 67 ; Latour fait référence, dans le passage qui entoure cette déclaration, à la définition whiteheadienne de la métaphysique, qui « n'est rien de plus que la description des généralités qui s'appliquent à tous les détails de la pratique » (*Process and Reality*, 13 [19]).

<sup>3</sup> EME, pp. 34-5.

<sup>4</sup> Ces reproches, même s'ils passent à côté de ce qui fait l'intérêt de l'ouvrage, ne sont bien entendu pas infondés, et le traitement par Latour de ses sources est pour le moins ambigu. Il est certes possible de se reporter sur la vaste littérature ancillaire de la main de Latour, détaillant sa relation à divers ancêtres et contemporains intellectuels (Souriau, Whitehead, Tarde, Serres, Beck, Bloor, Descola, Garfinkel, Nathan...) On trouve par exemple une interprétation du *Gorgias* dans les derniers chapitres de *l'Espoir de Pandore*, qui donne de chair à l'argumentaire anti-platonicien du chapitre 5 de *l'Enquête*, ou, dans le même *Espoir*, un essai sur la référence (chap. 2) qui éclaire à bien des égards la démarche déroutante du chapitre 3 sur la correspondance. Ces textes, s'ils sont d'une grande aide, ne fournissent qu'un aperçu partiel des dettes contractées par Latour : ce n'est qu'en interview ou dans quelques marges qu'est évoquée l'influence de Deleuze, par exemple. Comme il a pu être remarqué ailleurs, une telle situation reporte une charge épistémologique conséquente sur le lecteur lui-même, sommé, s'il s'avisait de vouloir approfondir l'un ou l'autre point de l'œuvre, de s'adonner à un lourd travail de documentation (on se contentera de mentionner l'abondance de termes techniques empruntés directement à Whitehead, dont l'élucidation nécessite un effort non trivial). Cependant, à l'heure de ces lignes (septembre 2013), on peut constater que le site Internet de *l'Enquête* apporte un grand nombre de précisions quant aux références de Latour, ce qui enlève une grande partie de son poids aux reproches d'allusion, mais laisse intacte la marge de réinterprétation de ces références que leur fait subir Latour.

d'intervenir avec efficacité dans les débats contemporains. À titre d'exemple, on peut penser à la critique de l'opposition sujet/objet : il ne s'agit pas, en l'occurrence, de fournir un énième argument « décisif » ou « révolutionnaire » à son propos, mais de fournir les moyens de l'abandonner radicalement, plutôt que de se contenter de la dénoncer (ce qui est, selon Latour, la faiblesse congénitale de la pensée critique) ; non pas trouver une position alternative jamais formulée, mais prendre celles qui l'ont déjà été et de trouver les moyens de les rendre crédibles, accessibles, de les faire passer, pour reprendre une expression de W. James, à l'état de « possibilités vivantes ».

Avec ces préventions en tête, nous sommes certes un peu plus au clair, mais encore loin du but ; il est néanmoins à présent possible d'avancer, à pas prudents, dans cette philosophie d'un genre singulier, et, pour adopter le dialecte latourien, disons que le présent texte aurait vocation à constituer une forme de « pourparler » entre les porteurs du projet de l'*Enquête*, et le « peuple des métaphysiciens », négociation où je m'improviserai interprète et diplomate... L'objectif de ce texte est moins d'introduire ou de commenter l'*Enquête* dans sa totalité, que d'offrir des éclairages sur ses points les plus saillants, et donc les plus délicats, pour établir un espace où la discussion théorique puisse s'opérer de la manière la plus productive possible. Dans cette perspective, je me concentrerai sur ce qui me semble la contribution la plus intéressante et la plus spécifique de l'ouvrage du point de vue philosophique, et donc la plus susceptible de retenir l'attention des « philosophes professionnels » : rendre crédible, par le pluralisme, une solution théorique échappant à la tenaille du naturalisme et du constructivisme. Celle-ci consiste à faire accéder le constructivisme au rang d'ontologie fondamentale (puisque c'est toute chose, et non seulement les agents sociaux, qui devient susceptible d'association et de composition), de telle sorte que construction et réalité seraient alliés plutôt qu'adversaires. En concentrant mes efforts sur cette « proposition » ontologique et métaphysique, je prends deux biais d'interprétation, qui sont autant de risques, dont il importe de faire part : d'une part, très peu sera dit, sinon à titre d'illustration, des études spécifiques consacrées à chaque mode d'existence, car s'y livrer en détail demanderait une place démesurée et ne contribuerait que marginalement à éclairer l'infrastructure conceptuelle et méthodologique de l'ouvrage ; d'autre part, je me livrerai à un portrait extrêmement « systématique » de Bruno Latour, aussi bien pour l'*Enquête*, que pour l'ensemble de son *corpus*<sup>1</sup>.

La méthode adoptée dans le présent texte sera concentrique : il s'agira de présenter les attendus, certains connus, d'autres moins familiers voire dissimulés, permettant de comprendre pleinement l'*Enquête*, c'est-à-dire d'en restituer la démarche entière. Pour cela, je vais devoir passer beaucoup de temps hors du texte lui-même, l'abordant d'abord du point de vue de sa généalogie conceptuelle, à travers l'œuvre antérieure de Latour (I.A), ses ancêtres philosophiques (I.B), ses interlocuteurs au sein de l'anthropologie (II.A), avant d'étudier directement sa théorie de la connaissance (II.B) et le concept de mode d'existence (II.C). Je tenterai de déterminer le mode de discours adopté par l'*Enquête*, en éclairant une seconde fois son rapport à la métaphysique (III.A), avant d'envisager quelques possibilités d'altération de son système (III. B).

\*

---

<sup>1</sup> Je reviens sur les lacunes et biais d'interprétation de ce travail en conclusion de la section II.B (sur la question de la systématisme) et dans la conclusion générale (sur l'absence relative des questions de diplomatie).

*Une petite note de vocabulaire* : j'utilise ici les termes de « métaphysique » et d'« ontologie » indifféremment, dans la mesure où leur usage par Latour est légèrement trop idiosyncrasique<sup>1</sup>, et qu'une retraduction systématique et réciproque entre le versant latourien de ces termes et des définitions plus traditionnelles ne servirait qu'à engendrer des confusions inutiles. Idéalement, on utiliserait « métaphysique » pour désigner une conception fondationnaliste de la philosophie, et les constructions qui en sont issues, quand « ontologie » serait réservé aux approches plus descriptives et révisables, prônées par Latour et par les pluralistes plus généralement<sup>2</sup>, les soubassements théoriques de ces ontologies étant construits au sein de ce qu'il faudrait appeler, par défaut, une « méta-ontologie » (ou alternativement, « infra-ontologie »), laquelle, se plaçant en retrait d'une prétention à un discours ultime ou totalisant sur l'Être, devrait à ce titre être distinguée de la métaphysique classique (qui, de par son fondationnalisme, tente de contenir en elle-même sa propre méta-ontologie). Par défaut, j'utiliserai donc le terme « méta-ontologie » pour désigner les engagements théoriques les plus fondamentaux et les plus indéradicables des pensées anti-métaphysiques, « métaphysique » et « ontologie » pour désigner indifféremment tout système discursif élaboré à partir des questions empiriques, et « métaphysique classique » pour désigner la compréhension fondationnaliste de la métaphysique.

---

<sup>1</sup> « *Métaphysique* » : « 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 ».

« *Ontologie* » : « Science de l'être-en-tant-qu'être dans la tradition, le terme prend ici le sens d'une enquête sur l'être-en-tant-qu'autre, c'est-à-dire en tant que multiplicité des modes d'existence. 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 » ([www.modesofexistence.org](http://www.modesofexistence.org) pour les deux définitions).

« Métaphysique », chez Latour, désigne donc (pour le dire schématiquement) un travail de description, hybride entre philosophie et anthropologie, quand « ontologie » réfère à la tâche de recombinaison et de mise en relation des descriptions recueillies au niveau métaphysique, tâche qui relève à la fois de la philosophie et de la politique. Le choix d'un tel métalangage est entièrement recevable, mais difficile à concilier avec les usages communs de ces termes en philosophie, eux-mêmes déjà passablement embrouillés (sur ce point, voir A. Varzi, *Ontologie*, et R. Millière, « La métaphysique, aujourd'hui et demain »), ce pourquoi j'ai préféré opter pour une indifférence des termes dans le présent texte.

<sup>2</sup> Sur ce point, voir l'article de J. Forster « Ontologies without Metaphysics : Latour, Harman, and the Philosophy of Things »

# I. Se préparer à l'*Enquête*

## A. Les deux « systèmes »

Cette expression des « deux systèmes » fait référence au long travail d'élaboration dont est née l'*Enquête*, que je vais rapidement recomposer. Cette dernière est en effet en partie issue du besoin de rectifier d'un certain nombre d'insuffisances et d'aporées engendrées par les formulations théoriques et ontologiques initialement présentées par Latour durant sa « première période », laquelle s'étend approximativement de *La vie de laboratoire* (1979) à *Reassembling the Social (Changer de société, refaire de la sociologie, 2005)*<sup>1</sup>. Ce « premier système », s'il a connu un certain nombre d'altérations, a été maintenu par Latour dans ses principes centraux sur l'ensemble de sa carrière, et connaît actuellement un développement autonome, sous le nom de « théorie de l'acteur-réseau » (*actor-network theory*, ou ANT, en anglais). Même si la parution de *L'Enquête* vient marquer un basculement significatif, en inaugurant un « second système » venant compléter et corriger le premier, la continuité entre les deux états de la pensée de Latour est réelle, et celui-ci a pu déclarer, sans invraisemblance, qu'il n'a jamais poursuivi qu'un seul et même projet intellectuel tout au long de sa carrière<sup>2</sup>. Une telle situation de chevauchement étendu sur plusieurs décennies a ainsi amené Graham Harman à déclarer que « Latour est le seul philosophe à avoir connu simultanément sa période de jeunesse et sa période tardive »<sup>3</sup>. S'il convient de tenir compte de la cohérence d'ensemble de la pensée de Latour, par exemple en remarquant que nombre d'« études de cas » empiriques de Latour dessinent les contours des futurs « modes d'existence »<sup>4</sup>, et de ne pas s'encombrer d'une périodisation trop rigide qui ne servirait qu'à nous perdre dans la forêt des écrits latouriens, on peut soutenir avec quelque assurance qu'il existe un premier stade, globalement stable, de la pensée exotérique de Latour, exposé sous forme métaphysique dans les *Irréductions* (1984), récapitulé sous un angle plus épistémologique dans *Reassembling the Social*, et que ce premier système représente une propédeutique indispensable à l'*Enquête*, qui justifie de s'y attarder quelques pages durant. Ce faisant, je me contente d'ailleurs de suivre le développement du livre, puisque l'irréduction, réinterprétée comme le premier mode d'existence rencontré par la narratrice (le réseau, abrégé [RES]), joue un rôle introductif central au cours des premiers chapitres.

---

<sup>1</sup> Un colloque de Cerisy, en 2007, où a été lu et discuté un manuscrit préparatoire de l'*Enquête*, marquant l'apparition officielle du « second Latour ».

<sup>2</sup> « Trois ans après avoir écrit et publié *Irréductions [soit 1987]*, je me suis embarqué dans un autre projet, complètement parallèle et antithétique au premier. Un projet qui lorgnait du côté de la métaphysique, et qui était l'étude des modes d'existence, ou régime d'énonciation » (*The Prince and the Wolf*, p. 47 ; cf. Également l'article « Biographie d'une enquête »). Pour un examen approfondi des premiers travaux de Latour et de leur résonance avec le reste de son œuvre, voir l'article de Henning Schmidgen « The materiality of things ? Bruno Latour, Charles Péguy, and the history of science ». Sur la transition entre les deux périodes, on peut consulter les articles suivants, qui donnent un aperçu des formulations intermédiaires de ce qui deviendra l'*Enquête* : « Petite philosophie de l'énonciation », « Introducing "La fabrique du droit" : A conversation with Bruno Latour » ; « Que faire de l'acteur-réseau » (*in Changer de société*, pp. 205-229).

<sup>3</sup> *Prince of Networks*, p. 6. De fait, *Nous n'avons jamais été modernes*, qui fait office de prélude à l'*Enquête*, remonte à 1991.

<sup>4</sup> Ainsi *Laboratory Life* peut être rétrospectivement lu comme présentant certains aspects de [REF], *Pasteur, Guerre et paix des Microbes*, de [REP], *Aramis*, de [TEC], *La fabrique du droit*, de [DRO], *Atmosphères de la politique*, de [POL], *Jubiler*, de [REL], et ainsi de suite. Il faudrait nuancer cette interprétation, qui convient il est vrai assez au penchant de Latour pour l'aspect rétroactif des changements de paradigme, en étudiant précisément les « ontologies » apparaissant dans chaque traité, et sa relation aux divers états du « système ».

Le premier système, donc, est une machine conceptuelle tirée des premiers travaux de sociologie des sciences de Latour, qui l'avait mené à la conclusion que la réalité de la connaissance ne pouvait être décrite adéquatement en ayant recours au langage épistémologique classique (ce qu'il appellera par la suite « l'épistémologie politique »), celui de l'objectivité, de la norme, de la vérification, mais qu'il n'était pas non plus possible d'en rendre compte en la démythifiant comme un simple « jeu de langage », type de représentation « parmi d'autres » : bien plutôt, il convient de redonner une place égale aussi bien aux instruments de la recherche, qu'aux objets de l'expérimentation, au laboratoire où celle-ci se tient, aux finances qui la nourrissent, comme autant d'acteurs interdépendants produisant collectivement une connaissance indéfectiblement liée à cette multitude de relations disparates. Ce faisant, la connaissance « objective » se trouve redécrite comme un certain type de produit de relations entre des acteurs à multiples niveaux, pris dans des réseaux eux-mêmes divers<sup>1</sup> : ainsi, l'objectivité, irréductible au « culturel » ou au « social » dont elle dépend pourtant, ne peut à l'inverse réduire les autres dimensions du réel à la sienne propre, dans la mesure où elle a justement besoin de passer par des représentations, des circuits matériels, du financier, du juridique, etc., pour parvenir à l'existence. À la danse désuète du sujet et de l'objet, est substituée une co-production permanente d'entités les unes par les autres (Pasteur subissant l'action des microbes, aussi bien que l'inverse) : « rien n'est connu, seulement réalisé » (1.1.5.4). Cette imbrication d'acteurs de dimensions et de puissances différentes se joue alors sur le plan « neutre » de la description des interactions, celui où aucun type d'intervenant ne prévaut de droit, *ex ante*, sur aucun autre, puisque ce sont uniquement leurs « épreuves de force » mutuelles qui déterminent l'issue, nécessairement provisoire, de leurs relations. Chaque chose agit ou peut agir sur les autres, et la réalité de chaque chose est déterminée par sa capacité à résister aux autres, à s'affirmer par différence (ce pourquoi elle se trouve désignée par les termes d'acteur ou d'actant). Un tel cadre, renversant le postulat philosophique d'un statut spécifique à accorder à la représentation, permet de dissoudre toutes les énigmes liées à la nature de la connaissance, puisqu'il n'y a ni plus ni moins d'écart entre un objet et sa représentation qu'entre deux objets ou deux représentations : dans tous les cas, la relation est à construire, à éprouver. Toute chose, y compris le concept, apparemment le plus éthéré et le plus insensible à la coercition extérieure, n'existe que des relations qu'elle noue avec autre que soi, de l'influence qu'elle exerce ; elle n'est même que la somme de ses relations, de ses actions (1.1.7-8). C'est ainsi que Latour peut déclarer « une phrase ne tient pas bon parce qu'elle est vraie, mais c'est parce qu'elle tient bon que nous disons d'elle qu'elle est « “vraie” » (2.4.8). De la sorte, la vérité est définie comme ce qui prévaut, ce qui est en mesure de produire le plus de partisans dans la foule des acteurs : « tous les discours et toutes les associations ne se valent pas, puisqu'on enrôle alliés et arguments afin justement qu'une association soit plus forte qu'une autre et l'emporte. Si tous les discours se valent, si tout n'est que “discours” et “jeux de langage”, alors c'est raté » (1.3.6). Il faut ici garder en vue l'horizon d'application extrêmement large du concept d'acteur, qui englobe aussi bien les personnes que les « choses », de telle sorte que les partisans en question, par exemple lors d'une controverse scientifique, sont aussi bien les objets de la controverse eux-mêmes, que les chercheurs tentant de les « amadouer », les machines construites pour les saisir, et les raisonnements produits en leur faveur, qui permet à la mécanique des forces défendue par Latour d'être irréductible au constructivisme sociologique généralement compris, surtout si l'on ajoute que le concept de société est lui aussi

---

<sup>1</sup> Sur la notion de réseau, on peut se reporter à la description offerte au début de *Nous n'avons jamais été modernes* : le réseau est utile parce que « plus souple que la notion de système, plus historique que celle de structure, plus empirique que celle de complexité » (p. 10). « Une “structure” est simplement un acteur-réseau au sujet duquel nous n'avons que peu d'informations et dont les participants sont si tranquilles qu'aucune nouvelle information n'est nécessaire » (*Changer de société*, p. 296).



abandonné, et que le social dès lors ne peut plus servir d'outil de réduction<sup>1</sup>. Comme Latour l'explique dans *l'Enquête*, « grâce à cette théorie [*de l'acteur-réseau*], la société n'est plus faite d'un matériel particulier, le social — en opposition à l'organique, au matériel, à l'économique et au psychique — mais d'un mouvement de connexions chaque fois plus étendues et plus surprenantes » (EME, p. 75). Le « social », chez Latour, fait ainsi systématiquement référence concept d' « association » entendu en un sens très élargi (tiré de la sociologie métaphysique de Gabriel Tarde), bien plutôt qu'à une entité séparable qu'on appellerait « société »<sup>2</sup>.

Il résulte, d'un tel projet, une métaphysique des individus et de leur relations, proche de la monadologie leibnizienne, et de l'interprétation deleuzienne de Nietzsche<sup>3</sup> en ce qu'elle associe un univers de forces avec l'étude de ces forces par une sémiologie généralisée (1.2.8). Ce cadre conceptuel, allié à l'offensive menée contre le représentationnalisme et les formes les plus communes d'épistémologie<sup>4</sup>, place le premier système de Latour dans la droite lignée des « nietzschéo-structuralismes » critiqués par Pascal Engel dans les années 1990<sup>5</sup>. Au sein de cette dernière catégorie (qui regroupe « Deleuze, Foucault, Derrida, Lyotard et de nombreux *poetae minores* », dont peut-être Latour fait-il partie ?), l'originalité théorique du premier Latour, qui restera une de ses « marques de fabrique » tout au long de sa carrière, est la transposition qu'il opère sur le plan métaphysique de déterminations spécifiques à la sociologie, celle-ci ne servant pas à enfermer tous les genres d'acteurs dans une causalité réductrice, mais plutôt envisagée, *via* la notion de réseau, comme patron ontologique et heuristique pour la description de la fluidité inhérente aux acteurs :

Une organisation doit être réinventée chaque matin. C'est précisément cela : son manque de subsistance. Donc par son occasionalisme et le caractère ponctuel de son existence, l'organisation est un animal très fiable pour être étudié, parce que sa manière de maintenir sa subsistance est visible, et peut être étudiée empiriquement d'une manière plus dramatique, que nous pourrions négliger pour aborder des choses telles qu'un verre en plastique. [...] Le corps d'une organisation est donc, je pense, une excellente étude de cas pour la métaphysique.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> « La “société” doit être composée, inventée, construite, établie, maintenue, et assemblée. Elle ne doit plus être considérée comme la source causale cachée, qui pouvait être mobilisée pour rendre compte de la stabilité et de l'existence d'une action ou d'un comportement » (« When Things Strike Back: A Possible Contribution of “Science Studies” to the Social Sciences » ).

<sup>2</sup> *Changer de société*, Introduction. Voir également, *ibid.*, p. 348 : « La société n'est pas ce grand tout “dans lequel” tout le reste se trouve enchâssé, mais ce qui voyage “à travers” tout le reste, en calibrant des connexions et en offrant aux entités qu'elle rencontre une occasion de commensurabilité ». Sur Gabriel Tarde, voir *Monadologie et sociologie*.

<sup>3</sup> *Nietzsche et la philosophie* ; voir également la préface à l'édition anglaise de cet ouvrage, reproduite dans *Deux régimes de fous*, pp.187-193. J'aurais l'occasion de revenir, sur la dette théorique de Latour à l'égard de Deleuze, qui est beaucoup plus grande, sur le plan structurel, que les références textuelles directes pourraient le laisser penser (*l'Enquête* elle-même n'en contient que deux, relativement secondaires, par exemple).

<sup>4</sup> « Il n'y a pas de référent extérieur. Les référents sont toujours internes aux forces qui les utilisent comme pierres de touche » (1.2.7.1). Voir également la discussion de Latour par Alan Sokal et Jean Bricmont dans *Impostures Intellectuelles*.

<sup>5</sup> « The decline and the fall of French Nietzscheo-Structuralism ».

<sup>6</sup> *The Prince and the Wolf*, p. 76. Dans *l'Enquête*, on trouve une déclaration similaire, empruntée cette fois du domaine scientifique : « Le laboratoire est à la métaphysique ce que la drosophile est à la génétique » (p. 159).

Cette spécificité, qui vient nuancer et complexifier le tableau du premier Latour en mettant l'accent sur la fragilité et la faiblesse des acteurs autant que sur leur puissance (3.3.5)<sup>1</sup>, ne lui permet cependant pas d'esquiver les difficultés plus générales pointées par P. Engel : la conception actualiste de l'ontologie présentée par Latour, où, au nom de la lutte contre l'idée de substance, chaque chose est définie intégralement par les relations qu'elle parvient à nouer, où la catégorie d'acteur aussi bien que celle de réseau, englobant toutes formes possibles d'individu et d'interaction, jouent paradoxalement le rôle d'un réducteur universel rendant impossible toute distinction autre que l'efficace, aboutissant à un aplanissement des différences qu'il s'agissait pourtant de rendre visibles<sup>2</sup>. Ces difficultés, qui pourraient apparemment sonner le glas de l'entreprise des *Irréductions*, ont été prises au sérieux par Latour, qui a pris la mesure des ambiguïtés qui les accompagnaient<sup>3</sup>, mais sans être pour autant amené à renoncer au projet qui était le sien, de parvenir à surmonter les apories de la référence invincible à l'objectivité dans la pensée moderne<sup>4</sup>. Son opposition à l'épistémologie traditionnelle s'est maintenue, et le portrait critique qu'offre Latour de son « premier système », manifestement insuffisant, à l'orée de l'*Enquête* (chapitre 2), évoque moins une fausse route théorique, que l'incomplétude d'un modèle par ailleurs fertile ; en dernière analyse, selon Latour, ce qui manquait aux *Irréductions*, et, plus largement, à la théorie de l'acteur-réseau, c'est son incapacité à saisir les différences d'applications, les variations, qui font la spécificité des objets qu'il s'agit d'étudier et de décrire. Pour remédier à cette difficulté, il ne convient pas de se rabattre sur les dichotomies traditionnelles du monde et de l'esprit, du sujet et de l'objet, mais bien plutôt d'enrichir le dispositif précédent, de le complexifier. C'est donc non pas l'actualisme du premier système qui est en défaut, mais son *monisme*<sup>5</sup>, son incapacité à varier à la mesure des variations de l'expérience elle-même, qui motive dès lors l'adoption d'une position pluraliste.

## B. Le pluralisme ontologique

« L'unité (monisme), signe d'inertie : la pluralité des interprétations, signe de vigueur. Ne pas contester au monde son caractère inquiétant et énigmatique »  
Nietzsche, *La volonté de puissance*

---

<sup>1</sup> Voir les remarques d'Adam Miller, *Speculative Grace*, pp. 52s

<sup>2</sup> Voir la critique de Latour par Ray Brassier : « La différence entre les 'mots' et les choses ne s'avère être rien de plus qu'une différence fonctionnelle subsumée sous le concept d' 'actant' — c'est-à-dire, une différence purement nominale et englobée par la fonction métaphysique assignée dès lors à la métaphore qu'est l' 'actant' » (« Concepts and Objects »)

<sup>3</sup> voir « Why has Critique run out of Steam ? », ainsi que *L'espoir de Pandore*, chapitre 1. Le dialogue fictif qui forme le centre de *Refaire la sociologie* est l'examen le plus complet, de la part de Latour, des paradoxes de l'acteur-réseau.

<sup>4</sup> Voir cette déclaration éclairante : « Cette expression ['*irréduction*'] fit l'objet d'un petit "tractatus scientifico-politique" publié en 1984. Curieuse philosophie sans lecteur, mélange assez étrange de théorie des réseaux, de nietzschéisme garanti d'époque et de lutte contre l'épistémologie, le tout sur fond de fin de Guerre Froide. Avec une intuition juste —la distinction des rapports de force et des rapports de raison rend incompréhensibles aussi bien la force que la raison— mêlée à une contradiction complète et tout à fait inaperçue : prétendre donner pour toutes les associations le même métalangage, en terme de traduction, de réseaux et d'entéléchies. Si j'ai toujours gardé une certaine sympathie pour ce livre juvénile et mordant, c'est parce que je sais maintenant qu'il s'agit d'un mode d'existence particulier —et non pas, comme je le croyais à l'époque d'une philosophie irréductionniste—, ce mode qui permet de déployer des réseaux d'associations hétérogènes et imprévues, sans se laisser intimider par des domaines distincts.» (« Biographie d'une enquête sur les modes d'existence »).

<sup>5</sup> Andrew Cole (« The Call of Things : a Critique of Object-oriented Ontologies ») identifie l'origine de la première ontologie de Latour dans l'univocité scotiste (ce qui se comprend tout à fait si l'on prend en compte l'héritage deleuzien de Latour).

Je vais tenter à présent d'offrir une définition succincte et opératoire du pluralisme ontologique, de manière à replacer le projet de Latour comme le dernier maillon d'une chaîne philosophique plus large. Pour ce faire, il convient d'identifier ce qui fait du pluralisme une position philosophique spécifique. De manière générale, en effet, le terme de pluralisme, dans le cadre de la philosophie, peut remonter au moins au *to einai pollakos legomenon* d'Aristote (voire au *Parménide* de Platon, ou même à Anaxagore), et, si on le considère d'abord sous sa forme la plus immédiate (affirmation d'une pluralité d'existants) et la plus vague (opposition à la réduction à un principe unique), il n'offre que peu de points saillants<sup>1</sup>. Cette variété d'usages a fait sa fortune, et l'on peut aller jusqu'à affirmer qu'une large fraction de la philosophie du vingtième siècle se réclame d'une forme ou d'une autre de pluralisme : que l'on pense à Russell (réalité irréductible des relations extérieures), Badiou (théorie du multiple pur), Heidegger (pluralisme diachronique des « époques de l'Être »)<sup>2</sup>, Deleuze (multiplicités intensives), ou Derrida (dissémination infinie du sens), le pluralisme est assurément l'étiquette philosophique la mieux partagée...<sup>3</sup> ce serait plutôt le monisme qui, dans son impopularité, ferait office de position aux contours conceptuels un tant soit peu déterminés (outre F. H. Bradley à l'époque victorienne, on peut penser à quelques contemporains isolés comme François Laruelle et son « En-Un », Emmanuele Severino et sa défense néo-parménéidienne de l'éternité, ainsi que Jonathan Schaffer, qui défend en philosophie analytique la plausibilité d'une métaphysique de l'Un comme Tout)<sup>4</sup>. Il ne s'agit donc pas ici de présenter une définition générale du pluralisme, mais d'offrir le moyen de reconnaître une tradition de pensée disparate unie par un certain nombre de caractéristiques cohérentes, dont le pluralisme latourien représente l'incarnation la plus récente. Par pluralisme, on entendra donc ici une forme radicale, ou intégrale, de pluralisme qui consiste à prendre de manière solidaire trois niveaux fondamentaux où le pluralisme peut se manifester. Premièrement, un pluralisme d'existence : il n'existe pas qu'une chose (l'Un), mais une multiplicité<sup>5</sup>. Deuxièmement, un pluralisme « ontologique » : il n'y a pas de catégorie unique de classification des êtres, de terrain commun à tous. Enfin, un pluralisme épistémique : il n'y a pas de méthode unique d'accès aux êtres, pas de détermination des objets à partir d'une forme unique de connaissance<sup>6</sup>. Prises ensemble, ces trois « strates » du pluralisme permettent d'insister sur l'indétermination quant aux existants : ce qui compte, moins que leur pluralité numérique, c'est que cette multiplicité soit ouverte, non pré-

<sup>1</sup> Jean Wahl remarquait dès 1920 le caractère lâche d'un tel terme (*Les Philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Appendice I, « quelques définitions du pluralisme », p. 270s). On ne peut pas dire que la situation se soit véritablement améliorée depuis lors.

<sup>2</sup> Alain de Libera, dans la reprise qu'il fait de cette version heideggerienne, historiciste, du pluralisme, la baptise avec humour, en réponse à des objections dont il était l'objet, « dadadaïsme » : l'être est ici, puis ici, puis là, de manière discontinue (« Le relativisme historique : théorie des “complexes questions-réponses” et “traçabilité” »).

<sup>3</sup> Dans *Être singulier pluriel*, Jean-Luc Nancy offre une excellente défense, sur un mode post-heideggerien, d'un pluralisme générique, déduit de l'impossibilité d'un fondement ultime, exemplaire, à mon sens, de cette tendance pluraliste du dernier siècle philosophique, qu'on peut comprendre comme une réaction collective à l'« achèvement » hégélien de la philosophie par la dialectique. On peut trouver quelques éléments de compréhension du pluralisme dans la modernité philosophique, chez Lee Braver (*A Thing of this World*).

<sup>4</sup> Francis Bradley, *Appearance and Reality* ; François Laruelle, *Les philosophies de la différence : Introduction critique* ; Emmanuele Severino, *Essenza del nichilismo. Saggi* ; J. Schaffer, « Monism : the Priority of the Whole ».

<sup>5</sup> À ce titre, un absolu reste concevable, à condition de n'être pas Un.

<sup>6</sup> Je m'inspire directement, pour les deux premiers niveaux, de l'article « Monism » de la Stanford Encyclopædia of Philosophy, rédigé par Jonathan Schaffer, dont je reprends la terminologie (*existence monism, ontological monism*) en l'appliquant au pluralisme. Notons par ailleurs qu'il est tout à fait envisageable, par cette combinatoire de niveaux, d'opter pour un pluralisme sélectif : le néo-héraclitéisme de William Connolly (*A World of Becoming*) soutient un pluralisme épistémique sans souscrire au pluralisme ontologique ; de même, le pluralisme d'existence qui forme le cœur de l'ontologie objectuelle de Graham Harman (*L'objet quadruple*) s'accompagne d'un monisme ontologique (il n'existe qu'une structure unique, certes « quadruple », mais néanmoins universelle, de la pluralité des objets).

déterminée (ce qui permet de rejeter tout dualisme, par exemple)<sup>1</sup>. Étant fondamentale, indéracinable, cette multiplicité d'étants débouche sur une position quant au caractère inachevé de la réalité, qui se trouve résumé avec concision par un commentateur de James :

Si en même temps que sur l'unité, j'insiste sur la pluralité et la distinction des choses donnée dans l'expérience, si je ne crois pas à l'unité absolument finie, et au caractère fermé de la réalité, — si je crois à un monde en partie encore incomplet, et saisi dans son devenir, un monde que l'homme, dans certaines limites que seule l'expérience fixera, peut modeler d'après ses idées et ses idéaux, si je me tiens toujours dans une sphère de réalité où il y a des “à côté” et des “avec”, de façon à voir le monde, selon le mot de James, un peu comme une société par actions,— alors — je suis pluraliste.<sup>2</sup>

Il est à remarquer qu'une telle incomplétude n'est pas nécessairement univoque, et peut se voir interprétée comme marque d'une surabondance tout aussi bien que d'un manque : le caractère fondamental de la pluralité des êtres aurait alors pour corrélat une conception positive de l'être comme multiplicité. Son intotalisabilité, qui empêche toute saisie selon un (ou plusieurs) principes directeurs, oblige à une ressaisie selon des catégories hétérogènes et irréductibles (ce que Latour résume avec la formule « l'être-en-tant-qu'autre », opposé au traditionnel « être-en-tant-qu'être »), qui à son tour implique une pluralité de formes d'accès et d'appréhension du réel.

Le pluralisme ainsi défini permet de mettre en lumière les racines conceptuelles communes aux principales sources d'inspiration de Latour, comme William James ou Étienne Souriau. À ceux-là, on peut alors joindre deux figures absentes du panthéon de l'*Enquête*, mais qui remplissent largement les critères de reconnaissance du pluralisme, à savoir Nelson Goodman, qui défend une multiplicité des « mondes » envisagés comme modes spécifiques de description et d'appréhension constituant leur propre domaine d'intelligibilité<sup>3</sup>, et Paul Feyerabend, qui partage avec Latour l'opposition à l'épistémologie univoque (*Contre la méthode*), mais développe également une théorie propre de la pluralité de l'être (*A Conquest of Abundance*, voir *infra*, III.B)<sup>4</sup>. À ces figures il est également possible d'ajouter celle de Tristan Garcia, dont *Forme et objet* offre une version spécifique de pluralisme, sur laquelle je reviendrai

---

<sup>1</sup> « Nous ne savons pas du tout s'il existe un seul collectif, trois, plusieurs, soixante-cinq ou une infinité » (*Politiques de la nature*, ch. 2, p. 94) ; « On ne peut pas compter combien il y a de forces, s'il y a une Substance unique, deux classes sociales, trois grâces, quatre éléments, sept vertus, douze apôtres, etc. Ou, plus exactement, on ne peut achever un tel compte et soustraire d'aucun total les unités que les autres comptables font » (*Irréductions*, 1.2.3, Scolie). Les modes d'existence de l'*Enquête* ont un nombre précis (quinze, divisés par groupes de trois, dont un groupe constitue le métalangage des douze autres), mais Latour estime que celui-ci est entièrement contingent, et pourrait être raffiné et augmenté selon les besoins (EME p. 477-8).

<sup>2</sup> Goldstein, cité par J. Wahl, *op. cit.*, p.272.

<sup>3</sup> On peut mentionner d'autres affinités entre Latour et Goodman, comme le caractère interchangeable du langage et du réel, ou l'insistance sur la fabrication des faits.

<sup>4</sup> On retrouve Feyerabend et Latour parfois rapprochés, dans leurs démarches critiques ; ils sont ainsi réunis dans les reproches que leur adressent Alan Sokal et Jean Bricmont dans *Impostures intellectuelles* (où Latour fait partie du pilori des « imposteurs » pour son usage de la théorie de la relativité, mais est également discuté, avec Feyerabend, sur le plan épistémologique, comme adversaire théorique loyal). Il est beaucoup plus rare de les voir discutés dans leurs propositions constructives, quand bien même les corrélations sont nombreuses, par exemple dans le recours à l'anthropologie.

plus bas (III.B). D'autres appariements sont possibles<sup>1</sup>, et il est également possible de mentionner d'autres figures disposant de fortes affinités avec certains aspects du pluralisme ainsi défini, comme Whitehead<sup>2</sup>, sur lequel j'aurai l'occasion de revenir, ou Bergson, qui se rapproche du pluralisme par son anti-intellectualisme (et auquel James rend hommage dans *A Pluralistic Universe*), même s'il s'en éloigne par beaucoup d'autres aspects.

Enfin, parmi quelques thèses récurrentes chez ces pluralistes, il nous semble utile de mentionner un accent épistémologique et méthodologique sur ce qu'on peut appeler une « a posterioricité », entendue comme une insistance sur la nécessité de découvrir plutôt que de déduire ou de reconstruire les connexions entre existants<sup>3</sup> ; une telle a posterioricité, que l'on peut rapprocher de la critique bergsonienne du « mouvement rétrograde du vrai », implique également une requalification du statut de la raison, envisagée comme un mode de relation parmi d'autres, ce qui revient à une forme de destitution de son exceptionnalité. On peut remarquer également que certains des pluralismes opèrent une « réinstauration » sans fards d'un certain nombre d'êtres au statut controversé par exemple ceux apparaissant dans les expériences de la magie ou des rituels animistes, que Latour intitule « êtres de la métamorphose », ce que l'on peut mettre en comparaison avec la défense du « surnaturalisme » par James, et de l'insistance sur l'âme ou sur Dieu comme modes d'existence autonomes chez Souriau. La critique des notions d'essence et de substance est également un point central des auteurs pluralistes, celles-ci étant comprises comme paradigmatiques d'une conception statique et moniste du *cosmos*. Tous ces traits épars se retrouvent, sous des formes parfois modifiées, dans *l'Enquête*, et permettent de l'éclairer ; il ne s'agit certes pas de prétendre que Latour s'inspire, à chaque fois, de chaque auteur évoqué ici, mais de signaler la prégnance, au sein de la démarche de *l'Enquête*, d'une ligne de pensée globale, qui va orienter le mouvement propre de Latour dans certaines directions, comme on le verra dans les sections suivantes, dans la mesure où il cherche à rester fidèle à l'impératif de penser jusqu'au bout les implications d'un rejet intégral de tout monisme comme de tout dualisme.

---

<sup>1</sup> Notamment, Terence Blake (<http://terenceblake.wordpress.com>) à qui je dois d'avoir découvert les contributions majeures de Feyerabend aux questions étudiées ici, élabore son propre panthéon pluraliste, qui s'étend en partie hors de la philosophie (avec Jung), et inclut un certain nombre de figures françaises comme Deleuze, Lyotard, Serres, Stiegler, ou Simondon. Je m'écarte d'une telle position dans la mesure où elle met moins l'accent sur le pluralisme ontologique qui m'occupe dans le cadre de cette étude de Latour, et insiste plus sur l'aspect épistémologique et processuel, ce qui le conduit à valoriser des figures à mi-chemin entre monisme et pluralisme, comme Deleuze et Simondon, ou à identifier pluralisme et philosophie continentale. Il est bien entendu entièrement légitime de former plusieurs regroupements et classifications du pluralisme (cf. note suivante), dès lors qu'on ne prend pas comme objet le pluralisme « intégral » que j'essaie de décrire ici.

<sup>2</sup> En effet, son pluralisme est tempéré par le caractère englobant de son système métaphysique, où des concepts comme celui d'« occasion actuelle » réunissent tous les types d'individus, ce qui laisse peu de place à une multiplicité ontologique du type que nous recherchons. Whitehead joue un rôle central chez Latour de complexification du premier système, notamment par l'interprétation qu'en donne I. Stengers, qui l'a indéniablement aidé à formuler son pluralisme, mais il semble délicat de voir chez lui la source conceptuelle du pluralisme de Latour. Voir Charles Hartshorne, « Whitehead's Revolutionary concept of Prehension » (qui nous offre au passage un panthéon alternatif du pluralisme anglais, qui mérite d'être cité : « Like most English philosophers (Bradley being the great exception- corrupted no doubt by Hegel), Whitehead is a pluralist, as were Occam, Locke, Berkeley, Hume, and Bertrand Russell. But these others were *extreme* pluralists, whereas Whitehead's pluralism is strongly qualified »). Voir également les critiques de Robert S. Corrington, in « An Appraisal and Critique of Alfred North Whitehead's *Process and Reality* ».

<sup>3</sup> « Les conflits peuvent être résolus uniquement *ambulando*, non par aucune définition *a priori* » James, *Essays in philosophy*, p. 17 ; à comparer avec *Irréductions*, 1.1.3 : « It is because nothing is, by itself, reducible or irreducible to anything else that there are only trials (of strength, of weakness). What is neither reducible nor irreducible has to be tested, counted, and measured. There is no other way. »

## II. Approcher les modes d'existence

### A. Le paradigme anthropologique et la question de la méthode

*« La description de la kula équivaut à la description des trous noirs. Les complexes systèmes d'alliance sont tout aussi imaginatifs que les complexes scénarios involutifs proposés par les gènes égoïstes. Comprendre la théologie des Aborigènes est aussi important que de cartographier les grandes failles sous-marines. Le système de possession foncière aux Trobriands est un objectif scientifique aussi intéressant que celui de sonder les glaces des calottes polaires. Si la question est de savoir ce qui compte pour la définition d'une science — la capacité d'innovation en ce qui concerne les agences qui peuplent [furnish] notre monde —, alors l'anthropologie se trouverait bien proche du sommet de la hiérarchie disciplinaire... »*  
Bruno Latour, « Not the Question »<sup>1</sup>

Avant de nous pencher sur l'apport le plus visible de l'*Enquête*, sa position de multiples modes d'existence, il faut nous attarder sur la perspective générale qui encadre l'ensemble du projet et en détermine le sens, à savoir son inscription dans le domaine (on pourrait également dire le « genre ») ethnographique, à travers l'enquête fictive d'une anthropologue cherchant à rendre compte des mœurs et des valeurs spécifiques des Modernes. Loin d'être un simple procédé rhétorique que l'on pourrait balayer pour ne considérer que la substance des thèses défendues (tentation à certains égards légitime, étant donné la fréquence des passages où ledit procédé est entièrement abandonné en faveur d'une exposition directe, sans médiation narrative), l'encadrement anthropologique de l'*Enquête* est en réalité crucial pour la compréhension des positions défendues, dans la mesure où il induit un positionnement épistémologique et méthodologique très singulier. Si, comme Latour en fait lui-même la remarque, l'inscription d'un genre en exergue de l'ouvrage engendre une préposition [PRE], qui agit comme une clé d'interprétation (EME, p. 69), c'est la tonalité exacte de cette clé qu'il s'agit ici de préciser. Les déclarations de Latour sont en effet explicites sur cette question : il se livre à un inventaire des êtres et des valeurs essentiels aux « Modernes », et à eux seuls (EME p. 31). L'ontologie qu'il déploie, tout au long de l'ouvrage, n'a de validité qu'en tant qu'elle sert à décrire les pratiques et les engagements de ce peuple aux frontières indistinctes. Mais cette métaphysique, pour être « locale », n'en est pas pour autant contenue au simple domaine des « représentations », du « social », ou du « langage », elle touche à l'Être même, compris, précise Latour, non « en tant qu'être », mais « en tant qu'autre ». Lorsque Latour évoque une « ontologie régionale », sa référence à une métaphysique tirée de l'analyse anthropologique implique donc une transformation significative du sens que l'on attribue généralement à ces deux termes, ou plutôt, une étrange intrication, qu'il s'agit pour nous de comprendre plutôt que de rompre (quitte à s'en distancer éventuellement par la suite). Pour ce faire, nous allons nous pencher sur le tournant ontologique de l'anthropologie, qui a généré quantité d'analyses et de controverses précieuses par leur richesse conceptuelle. Ce détour par l'anthropologie, quoique sommaire, va demander un certain temps, mais il permettra de saisir avec précision la spécificité de la démarche de Latour, en distinguant les endroits où elle se rapproche très intimement de certains anthropologues contemporains, et ceux où elle s'en écarte ; de plus, il s'agit d'un champ qui n'est pas forcément familier au lecteur philosophe, et à ce titre le présent résumé peut posséder un intérêt propre.

---

<sup>1</sup> Cité et traduit par E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, p. 163.

Le tournant ontologique, inspiré par les travaux de Marilyn Strathern, Philippe Descola, Roy Wagner, Tim Ingold et Bruno Latour lui-même<sup>1</sup>, consiste à adopter le langage métaphysique (faisant donc référence à des êtres plutôt qu'à des représentations) pour décrire les mondes rencontrés à travers les différentes sociétés qu'étudie l'ethnologie, ce qui requiert de passer sous silence toute référence à la vérité présumée d'une description du monde sur une autre, et notamment celle de l'observateur ethnographique, dans la mesure où l'importation de préconceptions représente un risque significatif de mécompréhension et de déformation de la part de ce dernier à l'encontre des populations qu'il cherche à étudier<sup>2</sup>. Il s'agit de prendre l'Autre, l'indigène, sujet du discours anthropologique, non seulement comme un sujet à part entière, au même titre et avec la même dignité que celle conférée à l'anthropologue lui-même, mais comme susceptible d'une autodéfinition, d'une autodétermination, qui implique la possibilité d'être autre chose qu'un sujet, comme l'explique E. Viveiros de Castro :

C'est précisément parce que l'anthropologue prend si spontanément l'indigène comme un sujet parmi d'autres [*another subject*], qu'elle échoue à le voir comme un autre sujet [*an other subject*], comme une figure de l'Autre qui, avant d'être sujet ou objet, est l'expression d'un monde possible. C'est en refusant d'accepter la condition indigène de "non-sujet" (au sens où d'être autre chose que le sujet) que l'anthropologue introduit, sous le masque d'une égalité *de facto* claironnée entre elle et ce dernier, un astucieux ascendant *de jure*. Elle en sait trop sur l'indigène avant même que le jeu ait commencé ; elle pré-définit et circonscrit les mondes possibles exprimés par cet autre ; l'altérité de l'autre est déjà radicalement disjointe de sa capacité d'altération.<sup>3</sup>

De ce postulat méthodologique sain (quoique apparemment anodin pour les philosophes, puisqu'il constitue une simple extension à un niveau cosmologique du « principe de charité » exigeant de prendre au sérieux les sujets d'étude de l'anthropologue), est ensuite dérivée, en vertu de l'effet de rétroaction des observations ethnologiques sur la théorisation anthropologique (ce que M. Holbraad appelle l'aspect « récursif » de la relation ethnographie-anthropologie), une proclamation métaphysique à portée plus large, selon laquelle, une fois suspendue l'exigence et de hiérarchisation des représentations, il est nécessaire d'adopter une nouvelle définition, plus modeste, de l'ontologie, qui ne soit pas encombrée par l'idéal d'une

---

<sup>1</sup> Malheureusement, la plupart des textes de ces théoriciens reste encore non traduite en France, notamment Marilyn Strathern. Le lecteur non anglophone sera contraint de s'orienter vers les œuvres de Latour, Descola, et Viveiros de Castro, ou sur des textes de commentaire, pour y accéder.

<sup>2</sup> « Vivant dans des endroits où poudre équivaut à pouvoir, où les costumes donnent accès à d'autres plans d'existence, et où les documents légaux ne s'inquiètent pas principalement de raisons et d'arguments, les ethnographes sont obligés d'interroger les présumés sur lesquels s'appuie leur propre surprise face à de telles choses. Plutôt que de balayer de la main les compte-rendus des informateurs en les qualifiant d' "interprétations" créatives — des compte-rendus métaphoriques sophistiqués d'une "réalité" déjà donnée — les anthropologues feraient mieux de prendre à bras-le-corps de telles confrontations, comme des occasions d'où peuvent émerger des intuitions théoriques nouvelles » (Amiria Henare, Martin Holbraad, Sari Wastell, *Thinking through things*, p. 1)

<sup>3</sup> Eduardo Viveiros de Castro, « (anthropology) AND (science) » (par la suite : « AND »).

description totale du monde sous l'égide d'un seul langage,<sup>1</sup> idéal enraciné dans la compréhension occidentale/moderne du monde, et à ce titre illégitime tant pour l'observation de terrain que pour la conceptualisation anthropologique. Dès lors, le terme « ontologie », est à comprendre comme un synonyme de « cadre conceptuel fondamental », auquel seraient ajoutés une dimension cosmologique (excédant le « simple discours », donc) ainsi qu'un postulat d'incommensurabilité (une ontologie ne peut être discutée au sein d'une autre ontologie sans être déformée irrémédiablement).

La question qui se pose immédiatement, du point de vue de la réception philosophique la plus commune d'une telle proposition, est la manière de déterminer sa véritable implication. Elle semble en effet impliquer un impératif, pour les philosophes, de revoir leurs pratiques théoriques, pour commencer à prendre au sérieux des conceptualisations alternatives à celles prédominantes dans le cadre de « leur » métaphysique, de manière à en intégrer authentiquement les questionnements, plutôt que de se contenter de le considérer comme un simple matériau empirique, ou une collection de « conceptions du monde » diverses mais sans conséquence : comme le dit G. Lienhardt, « ce n'est pas, en fin de compte, une mystérieuse "philosophie primitive" que nous explorons, mais bien des potentialités supplémentaires de notre pensée et de notre langage »<sup>2</sup>. Car s'il n'y a rien de foncièrement problématique, pour les philosophes, à admettre que les anthropologues se saisissent, sur le mode descriptif, du langage métaphysique (quelque confusion que cela puisse entraîner chez les premiers dans la compréhension du langage anthropologique ainsi « ontologisé »), la réciproque, exigeant une anthropologisation de la pratique métaphysique, et notamment le renoncement, fût-il simplement heuristique, à toute perspective *de jure* sur les ontologies existant *de facto*, est autrement délicate à intégrer. Comment interpréter, donc, la portée métaphysique du tournant ontologique ? De fait, il apparaît que le terme « ontologie » s'y trouve tendu de manière inconfortable entre deux acceptions<sup>3</sup> : la première, limitée et diaphane jusqu'à être inoffensive, la présente comme un outil heuristique de description et d'analyse des différents *cosmoi* propres aux diverses « cultures », en maintenant ce qu'un philosophe intitulerait un « engagement métaphysique » minimal, récupérant un certain nombre de concepts et de termes propres à l'ontologie philosophique tout en désamorçant la charge théorique pour se contenter d'en retirer un certain nombre de bénéfiques méthodologiques : ainsi, remarque Matei Candea,

Le besoin du terme ontologie vient de ce que la différence culturelle n'est pas assez différente, ou alternativement, que la différence culturelle s'est vue réduite, par les critiques de la culture, à un simple effet de

---

<sup>1</sup> Michael Carrithers cite H. Blumenberg pour décrire cette conception absolutiste et fondationnaliste de l'ontologie, qui se réfère au projet cartésien et joue le rôle de repoussoir pour les partisans du « tournant ontologique », en visant « an ideal of complete objectification [*Vergegenständlichung*] and consequently the perfection of language. In attaining this ideal, the final state of [...] language as purely conceptual, in the strict sense, would be attained. Just as there would no longer be a provisional morality, there would no longer be anything tentative in concepts » (*Theorie der Unbegrifflichkeit*, p. 11, cité in « Ontology is just another word for culture »). Cette acception négative de l'ontologie reprise par Carrithers est bien entendu largement discutable, notamment la référence au projet d'un langage achevé de type leibnizien ou wittgensteinien. Il me semble cependant que l'on peut accorder, provisionnellement au moins, qu'une ambition fondationnaliste est difficilement déracinable de l'ontologie comme discipline et discours, ne serait-ce qu'en vertu de la prétention inhérente à celle-ci de décrire l'ordre profond, ultime du monde, plutôt que d'accumuler les discours sur celui-ci : « Je ne peux me résoudre à croire qu'il n'existe pas d'ontologie correcte, mais uniquement des manières variées de découper l'espace ontologique. Un accroc d'une telle conception est qu'il est difficile de lui donner un sens ontologique. Quelle est l'ontologie de l'ontologie ? Quoi qu'il en soit, je partirai à présent de l'hypothèse selon laquelle notre but devrait être d'atteindre des vérités ontologiques » (J. Heil, *From an ontological point of view*, p. 3 ; *Du point de vue ontologique*, p. 18).

<sup>2</sup> cité par Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, p. 167.

<sup>3</sup> Sur cette tension, voir M. A. Pedersen, « Common Nonsense : A Review of certain recent Reviews of the "Ontological Turn" », et J. Laidlaw, « Ontologically Challenged ».



l'instrumentalité politique. Par contraste, l'ontologie représente une tentative de prendre au sérieux les autres et leur différence. En ce sens, l'ontologie vient prendre la place de la culture, à un moment où cette dernière a perdu de sa force de frappe analytique et rhétorique.<sup>1</sup>

ici, le terme « ontologie » n'est qu'un instrument théorique permettant de verser le vieux vin du culturalisme dans une outre nouvelle, comme le remarque avec amusement Martin Holbraad : « neuf fois sur dix, lorsque vous entendez le terme “ontologie” mentionné lors d'un séminaire d'anthropologie (voire parfois à l'écrit), vous n'entendez qu'un synonyme snob et tendance de “culture” » (*ibid.*). La difficulté, on le voit, pour cette première option, de comprendre ce qui différencie la pluralité des « mondes » défendue, d'une simple pluralité de conceptions du monde ; en effet, dès lors que la génération d'une multiplicité de théories-mondes permise par cette approche heuristique de l'ontologie, n'est pas suivie d'un engagement théorique et conceptuel envers les conséquences de l'adoption d'une ou même de plusieurs ontologies, il est difficile de ne pas comprendre les mondes ainsi produits comme inertes et restreints à une sphère strictement herméneutique<sup>2</sup>.

Une autre solution, plus audacieuse et à ce titre plus intéressante, consisterait à assumer un tel engagement, à avaler la pilule ontologique en même temps que son vocabulaire : différentes ontologies impliquent directement la coexistence de différentes réalités, ce qui suppose soit une Ontologie totale aux épaules assez solides pour accueillir celles-ci, soit une méta-ontologie dissolvant la nécessité d'une ontologie fondamentale tout en rendant compte et du statut des ontologies qu'elle contient, et l'articulation entre ces ontologies différentielles et les objets qu'elles mobilisent. De ces deux possibilités, la première est rarement empruntée explicitement<sup>3</sup>, sinon sous la forme d'un deleuzianisme plus ou moins rudimentaire combinant les deux désavantages d'escamoter les difficultés inhérentes à la démarche plutôt que de les résoudre, et d'arriver à un écrasement des singularités ethnographiques sous des discours *in fine* similaires de monographie en monographie. La seconde, quant à elle, remplirait les *requisits* théoriques en supprimant la nécessité d'une méta-théorie, représentant l'abolition de l'ontologie comme « science de l'être », au profit d'une pratique de la « création de concepts » comprise comme reconceptualisation permanente et hypercritique, où l'Ontologie totale, plutôt qu'une Grande Unification de l'Être, serait envisagée, au mieux, comme idéal régulateur. Cette approche, défendue avec le plus de force par Viveiros de Castro dans son ouvrage *Métaphysiques cannibales*<sup>4</sup>, est cependant difficile à différencier radicalement, en dernière instance, de l'interprétation faible du tournant ontologique, dont elle reproduit les difficultés

---

<sup>1</sup> « Ontology is just another Word for Culture ».

<sup>2</sup> voir la critique de J. Laidlaw : « Cet usage d' “ontologie” (pour faire référence à des *points de vue* sur ce qui existe, plutôt que comme une prétention à *déterminer* ce qui existe) [...] ne permet en rien d'établir que les gens en “Mélanésie, dans l'Amazonie, ou en Mongolie du Nord” vivent dans des mondes différents, ou jouissent d'une auto-détermination ontologique ; il n'apporte aucun multi-naturalisme post-pluriel, mais simplement cette vieille idée familière, que différents peuples ont différentes théories sur le monde. Nous n'avons ainsi, en fin de compte, aucunement échappé aux vieux spectres du multiculturalisme » (« Ontologically Challenged »).

<sup>3</sup> Cependant, l'entreprise théorique actuelle de Patrice Maniglier, s'inspirant de Latour et du tournant ontologique pour proposer une « métaphysique comme discipline comparée », est la proposition la plus proche, à ma connaissance, d'une résolution potentiellement satisfaisante, « par le haut », de cette première possibilité, mais elle n'a pas fait encore l'objet d'une formulation définitive qui puisse être discutée en détail. Voir à ce sujet l'article « Un tournant métaphysique ? », qui livre quelques éléments du projet de Maniglier par le biais d'une discussion de l'*Enquête* (voir notamment les pages 919 et 928-9).

<sup>4</sup> « Si vous m'accordez une métaphore financière, je suggérerais qu'il est plus intéressant pour nous de laisser flotter les taux d'échanges conceptuels, en nous débarrassant de la “relique barbare” qu'est le mononaturalisme, c'est-à-dire, la devise de réserve d'une ontologie unique (dont la science jouit d'un accès privilégié) capable de garantir l'interconversion des diverses épistémologies » (Viveiros de Castro, AND).

philosophiques, sous une forme il est vrai plus convaincante. Ce second versant est attaqué, avec autant de véhémence que le premier, par, James Laidlaw :

Que diable se passe-t-il aux frontières de ces différentes ontologies, ou lorsque les choses, ou les gens, passent de l'une à l'autre ? Quel genre de méta-ontologie nous faut-il postuler, pour donner sens à la pensée selon laquelle le monde serait composé de différents types de choses selon différents endroits ? Comment un tel pluralisme ontologique a-t-il pu apparaître, et comment les différents « peuples » (un terme étrangement peu problématisé) produisent-ils une différenciation des mondes (ce que la notion d'auto-détermination semblerait impliquer), ou bien leurs diverses idées reflètent-elles et font-elles écho à des réalités pré-existantes ? Et ainsi de suite.<sup>1</sup>

Mentionnons enfin qu'il existe des voies alternatives entre les deux versions, forte et faible, du tournant ontologique, qui tentent de combiner la mise en disponibilité d'un vocabulaire de l'être au niveau de la description, avec une méta-ontologie qui évite de se confronter à ses apories inflationnistes. C'est l'option adoptée par Philippe Descola, qui offre dans *Par-delà nature et culture* une typologie des quatre ontologies possibles (naturalisme, totémisme, analogisme, animisme), elle-même appuyée sur une méta-ontologie enracinée dans les catégories du naturalisme. Cette solution vient moins à bout des dilemmes du tournant ontologique qu'elle ne les abandonne, puisque ce qui est gagné en solidité pour le modèle théorique est obtenu en abandonnant la promesse d'une ontologisation du discours anthropologique. Pour cette raison, il est difficile de lire *Par-delà nature et culture* comme appartenant pleinement au tournant ontologique, auquel il reste fondamentalement irréductible.

Pour illustrer un peu plus concrètement ces oscillations conceptuelles, nous pouvons nous tourner vers les positions et analyses fournies successivement par Martin Holbraad. Dans la préface, programmatique, à l'ouvrage collectif *Thinking through Things* (2007), fortement engagé en faveur du tournant ontologique, ce dernier (avec deux co-auteurs) défend une position se rapprochant de la version forte du tournant ontologique, en s'appuyant sur une épistémologie constructionniste très proche de Latour et de Deleuze, affirmant la caducité de la distinction entre réalité et représentation :

Le discours peut produire des effets non pas parce qu'il "surdétermine la réalité", mais parce qu'aucune distinction entre "discours" et "réalité" n'est opérante. En d'autres termes, les concepts peuvent faire advenir les choses, parce que concepts et choses ne sont qu'un.

---

<sup>1</sup> « Ontologically challenged ».

Par moments, cette position, que l'on peut appeler « confusionniste », d'hyper-symétrie entre choses et concepts<sup>1</sup>, semble mener vers une méta-ontologie peu séduisante, proche d'un idéalisme subjectif quasi-démiurgique<sup>2</sup>, à rebours complet de l'objectif affiché, qui est celui de forger les moyens d'une conceptualisation qui fonctionnerait de manière immanente au champ de la description, de manière quasi-autonome, s'imposant à l'observateur plutôt que dictée par lui. Dans une analyse rétrospective de ladite préface (« Can the Thing speak ? », 2011), Holbraad propose une relecture beaucoup plus modeste, méthodologique, des positions impliquées par le rapprochement de la chose et du concept, qui le font clairement pencher du côté de la version faible du tournant ontologique, sous la forme d'un quiétisme métaphysique assumé<sup>3</sup>. L'ontologie devient certes multiple, mais uniquement dans la mesure, heuristique, où elle permet de donner provisionnellement, expérimentalement, une assise de réalité au compte-rendu ethnographique qu'il s'agit pour l'anthropologue de restituer<sup>4</sup>. Les apories proprement métaphysiques de la position antérieure s'évanouissent alors, mais avec elle, le gain ontologique se voit réduit à un impératif beaucoup plus mitigé de reconceptualisation conditionnelle, beaucoup moins lourd de conséquences pour la philosophie, qui peut conserver avec tranquillité l'acceptation traditionnelle de l'ontologie, et nous voici donc reconduits plus ou moins indemnes au point de départ. L'enjeu central de la démarche d'ontologisation de l'anthropologie reste, pour ainsi dire, en suspens. En effet, l'objectif de complexifier et d'altérer les conceptions du conceptuel, du psychologique, et de l'anthropologique, est en lui-même tout à fait légitime, et exige, de la part des philosophes, un engagement sérieux et direct, ne serait-ce que parce que, si toute philosophie suppose une certaine anthropologie, celle-ci gagnera à être informée, plutôt qu'axiomatique ou purement spéculative. Pour qu'un tel objectif soit

---

<sup>1</sup> *Thinking through things*, p. 13, voir aussi pp. 14-16. On remarquera, sur une question voisine, l'adoption, chez les partisans du tournant ontologique, d'une définition de la philosophie directement appliquant l'impératif deleuzien de la « création de concepts » : « la promesse de penser en traversant les choses ne peut pas être celle d'une énième théorie achevée, mais plutôt une méthode permettant la génération d'une pluralité de concepts ou de théories » (*ibid.*, p. 23) ; É. Viveiros de Castro prend une position similaire, certes plus modérée : « Si la question est de savoir ce qui est important pour l'évaluation d'une philosophie — sa capacité à créer de nouveaux concepts — alors l'anthropologie, sans prétendre pour autant remplacer la philosophie, s'avère être un puissant instrument philosophique, capable d'élargir quelque peu les horizons encore excessivement ethnocentriques de "notre" philosophie, et de nous libérer, en passant, de l'anthropologie "philosophique" » (*Métaphysiques cannibales*, p. 164). Cette approche, même complexifiée par une redéfinition du rapport entre théorie et pratique, représente une lourde restriction de la nature du travail philosophique, non seulement parce qu'elle laisse de côté toute interrogation *de jure* comme illégitime, mais parce qu'elle se rend elle-même incapable de rendre compte de toute dimension constructive en philosophie, réduite à la juxtaposition de définitions inédites (ce qui implique une amputation de la référence deleuzienne, en détachant la création de concepts de la formulation de problèmes qui en est solidaire ; cf. *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 22).

<sup>2</sup> « Concevoir une poudre différente (un "monde différent"), c'est *la concevoir* — l'amener à l'être par la pensée [*to think it into being*], car pensée ici est simplement être. La conception est un mode de dévoilement (de "vision" au sens métaphorique) qui crée ses propres objets, simplement parce qu'elle fait corps avec eux, de telle sorte que "voir" ces objets, c'est les créer » (*ibid.* pp. 14-15)

<sup>3</sup> « Il ne s'agit, aucunement et solennellement, de proposer un genre de métaphysique révisionniste, qui conclurait que, là où les gens se sont très souvent imaginé que les choses et les concepts appartenait à des groupes ontologiques antagonistes, nous devrions à présent reconnaître qu'ils appartiennent au même groupe (*i.e.*, le genre d'approche que Latour et Ingold promeuvent, chacun à sa manière). Au contraire, la formule "choses = concepts" est présentée comme une clause méthodologique additionnelle permettant de faire un pas de côté à l'égard d'impératifs théoriques de cet ordre.... Nonobstant la déclaration selon laquelle nous avons trouvé une manière de laisser les choses parler de leur propre voix, notre argument s'apparentait tout au plus à une méthode permettant à l'ethnographie des choses de parler à leur place — de poser, assurément, les termes de leur intervention analytique » (« Can the thing speak ? »)

<sup>4</sup> « Je pense que nous devrions parler de monde multiple. Et cela nous éloigne des vestiges de holisme dont nous héritons lorsque nous pensons que "ontologie" n'est qu'un mot de plus pour dire "culture" (...) Votre *expérimentation* ontologique — car il ne s'agit que de cela, et non pas d'*attribution* — doit être balisée par la richesse de votre compte-rendu ethnographique. C'est la règle du jeu, pour ainsi dire » (« Ontology is just another word for Culture »).

pleinement rempli, c'est-à-dire, qu'il aille au-delà d'une simple addition de données empiriques, et vienne affecter la conceptualisation elle-même, il faudrait formuler un impératif d'anthropologisation du conceptuel qui d'un côté aille au-delà de la question méthodologique, interne à l'ethnographie, de la description de la conceptualisation, et de l'autre, ne puisse être soumis avec succès à une reformulation complète en termes culturalistes classiques. Certaines tentatives sont entreprises dans ce sens<sup>1</sup>, mais il faut considérer, à ce stade, que la question reste encore ouverte.

Étant donné ce champ théorique complexe et lourd de controverses, comment caractériser le projet de Latour dans *l'Enquête* ? Il semble, en première approche, s'inscrire clairement dans le courant que nous venons de décrire, par exemple lorsqu'il définit la métaphysique comme « synonyme de cosmologie tel qu'il est employé dans la littérature ethnographique »<sup>2</sup>. Par rapport aux options que nous avons présentées, il nous semble que Latour peut être placé du côté du versant fort du tournant ontologique, et qu'il tente de surmonter à sa manière les difficultés soulevées par la captation anthropologique de l'ontologie, en s'inspirant également de l'ethnométhodologie développée par Harold Garfinkel, interlocuteur récurrent de *Changer de société*. Pour y parvenir, il a recours à une triple stratégie : premièrement, une épistémologie réunissant les aspects ontologique et herméneutique de la description anthropologique ; ensuite une métaphysique propre (dont le statut est cependant parfois difficile à saisir)<sup>3</sup> ; et enfin, en déplaçant en partie la question de l'unification des ontologies en la reportant vers un projet politique, qu'il nomme alternativement diplomatie ou cosmopolitique. Je traiterai l'aspect métaphysique dans la section traitant directement des modes d'existence (II.C), et me concentrerai d'abord sur les deux autres, épistémologico-anthropologique et politique. Je vais devoir, pour des raisons de précision, scinder l'épistémologie latourienne en ne traitant ici que le rapport à l'anthropologie, et de reporter l'étude détaillée de son rapport à la question de la référence et de la vérité à la section suivante (II. B).

Ce qui identifie et distingue Latour des participants au tournant ontologique de l'anthropologie peut être très clairement pointé du doigt, en ce que son projet, s'il en partage l'impératif de rééquilibrage méthodologique du pôle anthropologique entre Nous et les Autres (ce que Latour intitule, depuis *Nous n'avons jamais été Modernes*, « principe de symétrie »), c'est moins pour explorer la spécificité des Autres (ce qui est le projet de Viveiros de Castro, par exemple) que pour étudier le Nous, les Modernes : appliquer au « centre », aux Modernes, les méthodes ethnologiques utilisées pour investiguer la périphérie. Une telle entreprise, réflexive, est présente dès les premiers travaux de Bruno Latour, dans la sociologie des sciences conçue comme une anthropologie appliquée au peuple des scientifiques. La thèse centrale de Latour, élaborée à cette époque, consiste à se concentrer exclusivement sur les pratiques matérielles des Modernes, plutôt que de s'en remettre au compte-rendu explicite qu'ils peuvent fournir sur

---

<sup>1</sup> Il s'agit, autrement dit, de satisfaire l'injonction formulée par E. Viveiros de Castro (« AND ») : « Nous avons besoin d'une nouvelle théorie de la théorie : une théorie générale de la théorie, qui nous donnerait les moyens de penser l'activité théorique comme étant en continuité radicale avec la pratique, c'est-à-dire, comme une dimension immanente ou constitutive (par contraste avec une dimension purement régulatrice) de l'intellect telle qu'incorporée dans l'action. Cette continuité est exactement la même — et c'est un point important — que la continuité que j'ai identifiée comme produite (*de jure*) dans le relation entre les discours de l' "anthropologue" et de l' "indigène" ». Pour des tentatives dans cette direction, voir Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, ch. 4-5 ; M. Holbraad et M. A. Pedersen, « Planet-M : the Intense Abstraction of Marilyn Strathern ».

<sup>2</sup> ([www.modesofexistence.org](http://www.modesofexistence.org), art. « métaphysique »)

<sup>3</sup> On peut remarquer, incidemment, que, dans la quadruple paradigme de Descola, la position latourienne se rapprocherait plutôt de l'ontologie analogiste (voir « A Compositionist Manifesto », pp. 480-485, « Back to the sixteenth Century ? » ; ainsi envisagé, Latour se trouverait bien plus pré-moderne qu'amoderne). Le perspectivisme de Viveiros de Castro se situant, lui, du côté de l'animisme.



eux-mêmes<sup>1</sup>. Une telle méthode, appliquée à la pratique scientifique, ainsi, exige de fournir un modèle alternatif aux seules déclarations explicites des intéressés, ce qui implique, en l'espèce, de s'écarter des modèles positivistes prédominants (qui jouent le rôle de mythe collectif pour le peuple en question), et d'élaborer une épistémologie de rechange, faisant toute sa place aux pratiques effectives des acteurs. Cette méthode, cœur de la théorie de l'acteur-réseau, permet d'offrir des descriptions détachées de tout ancrage dans un discours exceptionnalisant la pratique scientifique au nom de son accès privilégié à la vérité<sup>2</sup>. Comme nous l'avons vu, cependant, cette approche, retrouvant un méta-discours unique comme alternative à la « Constitution moderne »<sup>3</sup>, fut estimée trop réductrice par Latour lui-même (EME, ch. 2). Le long travail de réinterprétation méthodologique qui a donné naissance à *l'Enquête* a précisément pour but de court-circuiter la déréalisation réductrice qui faisait de l'ANT un modèle défaillant, en réintégrant l'ontologie et la vérité au sein du discours anthropologique<sup>4</sup>, et c'est par ce point que Latour a exercé une forte influence chez les partisans du tournant ontologique de l'anthropologie.

On pourrait être tenté de concevoir ce projet dans la continuité du tournant ontologique, obéissant simplement à une perspective différente en vue d'un principe de division du travail intellectuel. En effet, là où l'Occident, ou la « culture euro-américaine », font la plupart du temps l'objet d'un traitement extrinsèque, positionnés en tant que terme d'opposition à titre largement heuristique permettant de faire ressortir l'altérité des cultures étudiées<sup>5</sup>, *l'Enquête* s'insérerait tout naturellement dans le champ d'une anthropologie dite réflexive (que Latour appelle « symétrique ») visant à dégager la consistance, la pluralité, le caractère profondément complexe de ce que l'on appelle Occident. Le projet de Latour, cependant, est à l'envers de l'orientation particulariste, déflationniste, et traditionnellement ethnographique, qu'une telle tâche impliquerait. Il suffit de se tourner vers la définition du terme « Modernes » offerte dans l'Introduction de *l'Enquête*, pour se convaincre de l'hétérogénéité entre les deux démarches :

Le “nous” de ce titre un peu trop ronflant [*Nous n'avons jamais été modernes*] ne désignait pas un peuple précis ni une géographie particulière, mais plutôt tous ceux qui attendent de la Science une distinction radicale d'avec la Politique. Tous ceux, quelle que soit la terre qui les a vus naître, qui se sentent poussés aux reins par un flèche

---

<sup>1</sup> *Laboratory life*, pp. 19s.

<sup>2</sup> L'on peut trouver un excellent représentant d'une analyse de l'école de l'acteur-réseau dans l'ouvrage *Hawking, Incorporated : Stephen Hawking and the Anthropology of the Knowing Subject*, d'Hélène Mialet.

<sup>3</sup> *Nous n'avons jamais été modernes*, ch. 2, pp. 23s

<sup>4</sup> « Les ethnosciences prennent une forme complètement différente lorsqu'elles se mettent à inclure la physique, la chimie, la botanique, la haute technologie et la médecine. Nous n'étudions alors plus les systèmes de croyances, mais également les systèmes de vérités, où la notion même de croyance s'évapore pour révéler un terrain nouveau, que j'ai baptisé “anthropologie symétrique” » (Bruno Latour, « Not the question »)

<sup>5</sup> Voir cette exclamation de Tim Ingold (*The perception of the environment*, p. 63, cité par M. Candea, « Ontology is just another word for Culture ») : « Chaque fois que je me prends à utiliser ces termes [*“Modernes” ou “Occidentaux”*], je me mords les lèvres de frustration, et aimerais pouvoir m'en passer. Les objections à ces concepts sont connues : que, dans la plupart des exposés anthropologiques, ils servent de pôle négatif, largement implicite, pour faire ressortir par contraste le “point de vue indigène” ; que la majeure partie des flèches lancées contre la pensée dite occidentale ou moderne, vient directement de l'arsenal de la tradition occidentale elle-même [...] ; qu'une fois que l'on commence à connaître un peu les gens — même les habitants des pays nominalement occidentaux —, aucun d'entre eux ne s'avère être un Occidental en bonne et due forme [...] ; et que la tradition de pensée occidentale, une fois examinée de près, est aussi variée, plurivoque, sujette au changement historique, et parcourue de tensions internes, que n'importe quelle autre. Pour un exemple d'anthropologie réflexive, voir, de M. Candea également, *Corsican Fragments*.

du temps orientée de telle sorte qu'ils aient *derrière eux* un passé archaïque mélangeant malencontreusement les Faits et les Valeurs, et *devant eux* un futur plus ou moins radieux où la distinction entre les Faits et les Valeurs serait enfin plus claire et plus distincte. Est moderne celui qui va — qui allait — de ce passé à ce futur par l'entremise d'un "front de modernisation" à l'avancée inéluctable.<sup>1</sup>

Comme on le voit, l'appartenance à la Modernité est déterminée par l'adoption d'un certain cadre d'intelligibilité du monde et de l'histoire, bref, par ce que l'on serait tenté d'appeler une « ontologie », l'écart crucial étant qu'ici c'est le fait de souscrire à l'ontologie moderne qui est le critère permettant d'identifier un peuple de Modernes, plutôt que ce soit l'ethnographie d'un peuple pré-existant qui permette de dégager leur ontologie<sup>2</sup>. Ainsi, l'ambition de Latour est moins de dissoudre la Modernité, que de ressaisir la spécificité du projet moderne sur d'autres bases que celles de la compréhension spontanée que « nous » en avons. Les Modernes ont bien existé, mais sous une autre forme que celle qu'ils se sont donnée explicitement, et la tâche est de restituer au grand jour la richesse des institutions que leur propre cadre conceptuel rend invisible. Dès lors, la notion de culture, part éminente de ce cadre conceptuel, devient sinon à abandonner, du moins à réformer radicalement, de manière à lui intégrer l'impossibilité de l'existence de la culture comme domaine séparé. Si les partisans du tournant ontologique seraient susceptibles de souscrire à une telle redéfinition de la culture, il est clair que l'utilisation qu'en fait Latour pour dégager son concept de Modernité l'en éloigne considérablement.

Ce décalage initial s'approfondit avec l'introduction, par Latour, d'un pluralisme *interne* inhérent à la cosmologie des Modernes ; ce dernier permet, par la reconnaissance qu'il implique de procédures de vérités différentielles, de couper court aux apories culturalistes qui hantent les anthropologues, puisque ce sont les êtres qui déterminent les ontologies, pas les cultures envisagées comme des totalités épistémiquement closes, ni des schèmes de catégorisation diversement instanciés dans des groupes sociaux. Cette conclusion est, chez Latour, obtenue par une reconceptualisation du rapport entre théorie et pratique qui consiste moins à les confondre ou à inverser leur relation, comme cela peut être le cas ailleurs, qu'à les assigner sur des procédures spécifiques de production de la vérité, lesquelles sont indépendantes d'un cadre culturel ou social donné, et comprises comme liées à un rapport de coproduction entre les vérités et les médiateurs qui permettent de les rendre accessibles. Cependant, dans la mesure où lesdits médiateurs sont inséparables des institutions sociales et culturelles qui permettent de les manifester,<sup>3</sup> l'on est fortement tenté de remarquer qu'il est difficile de voir en quoi une telle perspective, bien qu'éloignée d'une démarche anthropologique classique, se distingue, *in fine*, des positions problématiques que nous avons signalées à propos du tournant ontologique de l'anthropologie (quand bien mêmes lesdites institutions n'ont rien de réductible au seul domaine de la Société ou de la Culture). Le point de rupture, me semble-t-il, qui permet à Latour de parer de manière décisive à ces difficultés,

---

<sup>1</sup> EME, p. 20. Sauf mention, les italiques et les gras dans les citations de l'*Enquête* sont présents dans l'original.

<sup>2</sup> Cela n'empêche pas, il est vrai, Latour de faire fréquemment référence à l'Europe ou à l'Occident en parlant des Modernes ; il semble devoir, sauf à admettre une inconséquence grossière de la part de Latour, comprendre de telles références comme métonymiques ou archétypales par rapport à une définition « ontologique » de la modernité, dont les instanciations seraient « à géométrie variable » (EME p. 17).

<sup>3</sup> EME, p. 16 . Voir également *Changer de société*, p. 43 : « Les théories sociales les plus courantes font encore comme si l'existence des acteurs concernés restait indépendante de cette masse de travail investie par les professionnels, ou, pire, comme si cette boucle réflexive inévitable empêchait à tout jamais la sociologie de devenir une véritable science. Et pourtant, qui saurait invoquer "l'inconscient" sans Freud ? Qui serait en mesure de dénoncer "l'aliénation" sans Marx ? Qui serait en mesure de s'identifier aux "classes moyennes aisées" sans les statistiques sociales ? Qui prendrait à "se sentir européen" sans les éditoriaux de la presse européenne ? ».

tient à une rupture à l'égard de sa propre démarche anthropologique, dont on peut dire qu'elle est constitutive de la spécificité (et de l'étrangeté) méthodologiques de l'*Enquête*. C'est-à-dire, que le pluralisme qui occupe Latour ne concerne pas seulement les procédures de vérité « classiques », et donc les disciplines qui les accompagnent (auquel cas on obtiendrait une position relativiste standard), ni non plus un ensemble d'hybrides entre théories et pratiques (ce correspond à la position des participants du tournant ontologique, position qui conduit à réinstaurer l'anthropologie, fût-elle transformée par l'inoculation de la philosophie et de la politique, en reine des sciences parce que science totale), mais à des pratiques pluriellement épistémiques, c'est-à-dire qui produisent non des vérités différentes, ni des types de vérités incommensurables, mais des formes d'être distinctes, qui sont moins en concurrence ou en juxtaposition qu'en interaction : c'est précisément en cela que consiste, en première approximation, le pluralisme des modes d'existence pour Latour, à savoir, une pluralité de formes de vérité dont certaines sont presque entièrement non-épistémiques (notamment celles qui concernent les « quasi-sujets » : religion, politique, droit), et par cela même laissent intactes celles qui sont directement liées à la représentation et à la connaissance (comme la Référence), ce qui empêche que la totalisation de celles-ci au sein d'une forme de savoir donnée puisse être seulement envisagée, et exige, pour Latour, une sortie de l'anthropologie à proprement parler.

C'est cette rupture, motivée, on le voit, par le souci d'un pluralisme radical qu'il serait impossible de domestiquer à l'aide d'un seul mode de connaissance ou d'appréhension, implique de dépasser un pluralisme ontologique de type catégoriel, localisé, enraciné dans des découpages différentiels réalisés par un certain types d'agents (les sujets), pour parvenir à un pluralisme ontologique fondamental, synchronique, effet de relations et de déterminations entre agents, qui ne peut être ramené à un type d'activité donné (la conceptualisation), mais exige un terme qui tienne compte de son autonomie, que Latour appelle instauration. Partant de là, on peut affirmer que l'anthropologie représente non pas pour Latour une méthode, ou une fin, mais un médiateur, certes nécessaire et précieux, qui n'est cependant qu'un segment d'une trajectoire plus large. Ainsi donc, l'anthropologie des Modernes de Latour applique bien un principe de symétrie commun avec les anthropologues *stricto sensu*, et en reconduit les promesses comme les ambiguïtés, mais il n'est pas certain que ce que Latour accomplit puisse être adéquatement décrit avec les outils de l'anthropologie proprement dite.

La spécificité principielle que nous avons essayé de dégager chez Latour, aussi bien au niveau méthodologique qu'au niveau des conclusions ontologiques générales, permet de comprendre, plus concrètement, la forme que prend chez lui le discours anthropologique : en effet, le projet de l'*Enquête*, s'il cherche à offrir un compte-rendu des Modernes qui puisse conserver leurs valeurs plutôt que de les critiquer depuis un point de vue externe, n'en charrie pas moins un projet de réforme conceptuelle extrêmement ambitieux, qui ne s'apparente en rien, en dernière analyse, à un projet de compréhension ou de description anthropologique ; en fustigeant les « erreurs de catégories » multiples des Modernes, et en leur opposant un modèle alternatif, Bruno Latour exige clairement de ces derniers qu'ils renoncent à beaucoup de leurs valeurs, ce qui semble difficilement conciliable avec les impératifs herméneutiques propres à l'anthropologie. L'écart entre ces deux modes d'analyse apparaît de manière particulièrement visible dans le chapitre consacré à la religion comme mode ([REL], chapitre 11 ; voir aussi la discussion de la croyance, chapitre 6, pp. 176s)<sup>1</sup>, sur lequel je vais m'attarder brièvement.

---

<sup>1</sup> Sur la description latourienne de la religion, voir *Jubiler, ou les tourments de la parole religieuse* ; « Thou shalt not freeze-frame » ; « Thou shall not speak the Lord's name in vain » ; *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches* ; et enfin, « Facing Gaia ». Une excellente analyse de cet aspect de la pensée de Latour est offerte dans *Speculative Grace : Bruno Latour and Object-oriented Theology*. Le point d'ancrage de l'analyse du religieux chez Latour est résolument chrétien, voire catholique (EME, p. 307), ce qui influe assurément ses positions, mais il convient de remarquer que son ambition est plus large que celle d'une exégèse chrétienne stricte, et, comme l'on verra, que sa définition du religieux est trop « hétérodoxe » pour être rapportée à un prosélytisme en faveur d'une institution donnée.

Latour s'oppose frontalement à toute compréhension de la religion en termes de référence, c'est-à-dire comme un type de discours objectif décrivant des entités externes à l'observateur (Dieu, Brahma, un ange), où l'enjeu central serait celui d'une compréhension exacte, qui pourrait être prendre la forme d'une doctrine donnée, et permettrait de séparer orthodoxes et hérétiques. À l'inverse, sa compréhension de la religion s'appuie sur une compréhension de la parole religieuse comme active, performative (elle ne démontre pas, elle sauve), et radicalement non-cognitive, comme « un message qui a pour caractéristique de ne transporter aucune information et qui exige qu'on lui donne toujours une autre direction pour en corriger l'interprétation... La Bonne Nouvelle n'informe pas. Zéro contenu informationnel » (EME, p. 312). À la fois tournée sur l'expérience (un certain type d'expérience, profondément apparentée, de l'avis de Latour lui-même, au transport amoureux, orientée vers un certain type d'être, les anges, « qui portent, non pas des messages mais des bouleversements d'âme », p. 305), et prise dans un mouvement d'herméneutique spécifique, soumis à un impératif de réactualisation permanent, seul moyen pour qu'une telle parole soit véritablement vivante tout en restant fidèle à elle-même (p. 67), la religion latourienne exclut toute compréhension de ses objets comme transcendants, puisqu'ils sont tout sauf absents et retirés dans une lointaine empyrée, et ne cessent au contraire d'affecter et de transformer ceux qui se tournent vers eux ; c'est, par inversion, le discours de connaissance, qui est qualifié de « transcendant » parce qu'il donne accès à ce qui est lointain, quand la religion a affaire à l'intime, au plus proche qui soit.

Une telle compréhension de la religion est, à la fois séduisante d'un point de vue conceptuel, en ce qu'elle conserve certains éléments centraux de ce qui est compris en Occident sous le terme de religion (la foi, le rapport au texte et à l'institution) tout en laissant de côté la plupart de ses aspects potentiellement nocifs (le rapport au dogme et au littéralisme), et extrêmement peu convaincante d'un point de vue descriptif : où se trouve cette religion assurément peu orthodoxe ?<sup>1</sup> De même, lorsque Latour se lamente du peu de reconnaissance de la spécificité du religieux (EME, p. 73), il semble étrange de ne pas prendre les Modernes au mot sur ce sujet, en reconnaissant la marginalisation qu'ils ont subie au domaine de la croyance religieuse. Comme le remarque Martin Holbraad, cette analyse résolument révisionniste va violemment à l'encontre de l'entreprise anthropologique :

Suggérer une ré-interprétation radicale de la science et de la religion — au sein d'un dialogue avec d'autres commentateurs tels les anthropologues et les philosophes — est une chose, prôner une révision globale de la “cosmologie” (si l'on peut utiliser ce terme) *scientifique* et *religieuse* — catholique — en est une autre. D'un point de vue anthropologique, le risque n'est pas tant d'avoir un discours inaudible pour ses propres informateurs, mais d'aller *contre* ceux-ci, à travers un

---

<sup>1</sup> On serait tenté, par certains passages, de la situer en amont de la Modernité, qui représenterait le point où le religieux a commencé à se détériorer en se concevant en termes factuels analogues à ceux de la connaissance : « S'il est devenu politiquement incorrect de dater notre ère “avant et après Jésus-Christ”, on ne peut rien dire du religieux sans préciser si l'on parle de ce qui s'est passé avant ou après la révolution scientifique (ars). » (EME p. 318, voir aussi la définition « rel.dc » sur le site internet du livre). S'il est vrai que le littéralisme biblique strict, tel qu'on le trouve manifesté chez certains chrétiens évangéliques contemporains, est d'invention récente (début du siècle dernier), il reste difficile, d'un point de vue strictement historique, d'assigner la religion latourienne à un temps ou un lieu déterminés, autrement que par référence à un « paradis perdu » nébuleux, qui ne peut non plus être identifié à une Europe pré-Renaissance (voir « “Thou shall not take the Lord's name in vain” », p. 22). Sauf à revenir à l'époque christique elle-même...



geste de conversion. Aucun anthropologue ne devrait penser, même en rêve, à “corriger” ses informateurs<sup>1</sup>.

De telles difficultés herméneutiques sont présentes tout au long de l'*Enquête*, et semblent en atteindre le cœur même. Dans l'une de ses formulations les plus éclairantes, Latour déclare que « les Modernes sont ceux qui se croient matérialistes et se désespèrent de l'être » (EME p. 113), c'est-à-dire que l'illusion quant à la nature véritable de leurs réalisations est non seulement un trait d'identification des Modernes, mais une caractéristique fondamentale de leur devenir historique, sans laquelle ils sont littéralement inconcevables<sup>2</sup>. La forme antérieure, plus générale, de cette thèse, souligne le caractère largement paradoxal de la position défendue : si « nous n'avons jamais été Modernes », si la Modernité est un mythe auquel « nous » avons été attachés pour avancer un certain nombre de projets collectifs, soit le « nous » sujet de la Modernité se dissout par auto-contradiction, soit l'attachement des Modernes à leurs mythes constitutifs est entièrement légitime, soit, enfin, l'arrachement à ces mythes s'inscrit pleinement dans la perspective hypercritique des Modernes à eux-mêmes (ce qu'on a coutume d'appeler la condition post-moderne)<sup>3</sup>. Dès lors, l'ambiguïté constitutive de la démarche latourienne, entre les objectifs explicites d'un projet émancipateur à l'égard des impasses des conceptions que la modernité se fait sur elle-même, et les moyens par lesquels cette émancipation est accomplie (ambiguïté dont on peut repérer la présence dès les *Irréductions*)<sup>4</sup>, semble indéracinable.

Pourquoi alors, pourrait-on objecter à Latour, ne pas assumer le caractère non-représentatif, faiblement descriptif, en un mot minoritaire, de la contre-Modernité qu'il expose, par exemple dans le cas de la religion ? C'est qu'en dernière instance, l'anthropologie latourienne, et avec elle l'*Enquête*, doivent être comprises moins comme un projet de description, ou même de redescription, que comme une tentative de transformation conceptuelle radicale des Modernes, effectuée de l'intérieur. Un tel geste, du point de vue de l'anthropologie comme discipline, est difficilement acceptable, que ce soit au sein du tournant ontologique ou ailleurs<sup>5</sup>. Une première manière de comprendre cette situation serait de raccrocher le projet de l'*Enquête* à un cadre philosophique traditionnel, au sein duquel les propositions conceptuelles et civilisationnelles de Latour, sur la religion ou sur toute autre question, seraient entièrement à leur place, puisqu'elles ne seraient qu'une application assez banale de l'impératif de réforme de nos concepts : la distinction qu'il serait possible d'opérer, entre les pratiques effectives des Modernes (au sein du laboratoire, par exemple), qu'il serait possible de repérer par le fin travail du terrain, et le niveau méta-théorique des « mythes » artificiels de la philosophie et de l'épistémologie politique, fait difficilement sens pour

---

<sup>1</sup> « Response to Bruno Latour's "Thou shall not freeze-frame" ». Voir également l'article « Religion and reference » de Philip Conway (<http://circlingsquares.blogspot.co.uk/2013/05/more-on-religion-and-reference.html>), ainsi que « Does God Exist in Methodological Atheism ? », de John Bialecki.

<sup>2</sup> « L'ignorance juvénile sur la nature des attachements est une condition nécessaire pour l'émergence de la science moderne, c'est précisément la définition que j'ai donnée des “Modernes” ! Cette formidable prolifération d'hybrides — à la fois naturels et sociaux, réels et fabriqués, humains et non humains —, prolifération systématiquement interdite par les autres collectifs, n'aurait pas été possible sans le discours des Modernes sur leur propre pratique » (« L'universel, il faut le faire »).

<sup>3</sup> Voir également les objections de Descola sur la portée de l'anthropologie symétrique de *Nous n'avons jamais été Modernes* (*Par-delà Nature et Culture*, pp. 129-130).

<sup>4</sup> voir les remarques de Ray Brassier (« Concepts and objects », p. 51) : « Il est éclairant de remarquer le nombre de réductions qui doivent être accomplies pour que l'irréductionnisme puisse se mettre en route : raison, science, connaissance, vérité — toutes doivent être éliminées »

<sup>5</sup> Voir la distinction stricte entre démarche analytique et démarche révisionniste pointée par P. Descola, dans les dernières pages de *Par-delà nature et culture*, dont les remarques semblent s'adresser, au moins obliquement, à Latour.

l'anthropologue qui considère la philosophie occidentale comme un type de pratique discursive parmi d'autres ; elle est cependant tout à fait acceptable par quiconque estime qu'il y a un sens à parler d'une *philosophia perennis* constitutivement distincte de toute autre pratique théorique. La difficulté, on le voit, vient de ce que nous sommes censés avoir préalablement renoncé à une posture philosophique de ce type, qui obstruait la compréhension « anthropologique » des Modernes en la liant à l'idéal d'une théorie dé-contextualisée et totalisante.

En réalité, c'est à une tout autre opération que Latour s'adonne, qu'une perspective de simple confusion conceptuelle entre anthropologie et philosophie ne peut saisir adéquatement (en partie, précisément, parce qu'une telle perspective tend à comprendre la relation entre ces deux domaines sous le schème d'une *ratio* herméneutique qui laisserait intacts les termes en jeu), une opération que l'on peut décrire avec en recourant au terme (latourien) de « délégation » : les missions conceptuelles de la philosophie sont intégralement reprises et incorporées par l'anthropologie, mais la visée ultime de cette entreprise hybride est à son tour reprise et continuée dans un domaine extrinsèque à l'entreprise de stricte connaissance, à savoir le domaine de l'action politique au sens large. En effet, si l'on comprend l'action de l'anthropologue des Modernes selon Latour, sa démarche est bien moins celle, prudente et modeste, de l'enquêteur visant un idéal de « réflexivité » sur les pratiques de son propre groupe, que celle d'un réformateur conceptuel, voire d'un prophète (la politique de Latour se rapprochant souvent d'une théologie politique), cherchant à enseigner aux siens la vérité sur eux-mêmes, pour entraîner chez eux une transformation profonde<sup>1</sup> ; lorsque Latour déclarait, dans *Changer de société*, que « jusqu'ici, les sociologues ont transformé le monde de plusieurs façons ; le temps est venu de l'interpréter »<sup>2</sup>, il fallait comprendre cette interprétation sur un mode d'altération intense, comme une réinterprétation créatrice, qui serait non pas imposée par observateur extérieur à son objet, mais proposé, de la part d'un participant de la Modernité, à ses congénères<sup>3</sup> ; de même, lorsque Latour se propose, dans *l'Enquête*, de respecter les valeurs défendues par les Modernes, et d'en conserver l'essentiel (EME p. 16), une telle opération est indissociable d'une transformation à grande échelle plutôt qu'à un quelconque impératif de fidélité ethnographique. Cette transformation, précisons-le, se présente comme, paradoxalement, extrêmement conservatrice, au sens littéral du mot : il s'agit de conserver l'essentiel, ce qui est le plus cher aux Modernes, de manière à ce qu'ils soient en mesure se reconnaître dans le miroir qui leur est tendu, quitte à abandonner toutes celles de leurs divinités dont la puissance s'est essoufflée<sup>4</sup> ; pour que tout reste comme avant, il faut que tout change (un conservatisme révolutionnaire, donc). Il reste malgré tout encore possible de dire que l'on a affaire à une anthropologie (il est vrai, largement non conventionnelle), dans la mesure où la référence aux activités effectives des Modernes n'est jamais abandonnée.

Nous pouvons alors recomposer, et ce faisant désembrouiller, le cheminement théorique de Latour, qui prend une forme quasi-dialectique : pour échapper aux certitudes faciles de la philosophie, il est nécessaire de passer par l'anthropologie (qui permet de savoir ce que font

---

<sup>1</sup> Ce que Latour exprime par un détour légèrement différent, à travers une métaphore architecturale : « Pourquoi les Modernes seraient-ils les seuls à ne pas avoir droit à une demeure, à un habitat, à un urbanisme ? Après tout, ils ont des villes souvent fort belles ; ce sont des citoyens, des citoyens, ils se disent (et on les dit parfois) "civilisés". Pourquoi n'aurions-nous pas le droit de leur proposer une forme d'habitation qui soit plus confortable, plus aisée et qui prenne en compte à la fois leur passé et leur avenir — un habitat plus durable en quelque sorte ? Oui, pourquoi n'y prendraient-ils pas leurs aises ? » (EME, p. 30).

<sup>2</sup> *Changer de société*, p. 62.

<sup>3</sup> C'est là une implication directe, quoique non explicite, sur le plan politique, du précepte épistémologique d'« égalité fondamentale entre acteurs et observateur » (*Changer de société*, p. 51) prêché par Latour, qui se distingue radicalement, on le voit, de la traditionnelle observation participante, tout autant que de la récursivité défendue par M. Holbraad.

<sup>4</sup> « We are all Reactionaries Today : an Interview with Bruno Latour » : <http://www.re-public.gr/en/?p=129>

concrètement les juristes, les scientifiques, les dévots, les féticheurs, etc.) ; mais une fois cela accompli, il faut repasser par l'ontologie, une ontologie informée de la pratique (pour déterminer *ce qu'est* ce que font les juristes, etc.) ; les conclusions de l'ontologie anthropologisée (autrement appelée « métaphysique empirique »), sont quant à elles, sont soumises au tribunal de la politique (« diplomatie »), qui permet de leur donner un poids véritable. Cette suite de transformations successives<sup>1</sup>, cette trajectoire (conceptuelle autant que biographique), nécessaire à l'accomplissement du projet de l'*Enquête*, est ce qui la sépare d'une entreprise classique, qu'elle soit anthropologique ou philosophique. La question qui se pose, arrivés à ce stade, est de savoir si une telle suite de retournements et de délégations ne revient pas à une sorte de fuite en avant théorique, qui repousse perpétuellement la question de la mise à l'épreuve des positions défendues. Il est indéniable que l'enchaînement des domaines, anthropologique, métaphysique, politique, n'a aucun sens, en l'absence d'une dynamique propre permettant de rendre compte de leur agencement et de leurs relations. Il faut, pour cela, nous tourner vers la conception de la connaissance et du rapport entre théorie et pratique propre à Latour, à laquelle nous avons fait allusion dans la présente section, mais qui requiert une étude approfondie pour être adéquatement éclaircie.

## B. Épistémologie : détrôner la connaissance, instaurer la référence

« Ô hommes désenchantés, (...) vous vous appelez réalistes et vous donnez à entendre que le monde est conformé réellement tel qu'il vous apparaît : devant vous seuls la vérité se trouverait dévoilée et c'est vous qui seriez peut-être la meilleure partie de cette vérité, — ô images bien-aimées de Saïs ! (...) Voyez cette montagne ! Voyez ce nuage ! Qu'est-ce qu'il y a là de réel ? Déduisez-en donc la fantasmagorie et tout ce que les hommes y ont ajouté, vous qui êtes hommes de sens rassis ! Oui, si vous pouviez faire cela ! »  
Nietzsche, *Le Gai savoir*, § 57

Pour le meilleur et pour le pire, le nom de Bruno Latour reste fréquemment associé, du moins en France, à l'ensemble confus appelé post-modernisme, post-structuralisme, ou *French Theory*, et à la réaction violente contre ces courants, dont l'épisode le plus célèbre fut la « guerre des sciences » déclenchée à la suite de l'Affaire Sokal, dans les années 1990, dans laquelle il fut enrôlé, à son corps défendant<sup>2</sup> ; son épistémologie, assurément non conventionnelle, étant assimilée au constructivisme social de l'école d'Edimbourg, dont il avait pourtant tenté de se distancier<sup>3</sup>, Latour dut faire face à l'accusation de compromettre l'essence même de l'activité scientifique, quand il n'avait cherché, de sa propre perspective, qu'à la rendre plus concrète<sup>4</sup>. Si la critique répétée des modèles traditionnels de l'épistémologie,

<sup>1</sup> Une théorisation poussée de cette transformation mutuelle des disciplines et des pratiques, qui s'insère assez harmonieusement dans la perspective latourienne d'altération perpétuelle, peut être trouvée chez Cyril Lemieux, qui défend le « conversionnisme » entre philosophie et sociologie, contre un « intégrationnisme » générateur de confusion et un « démarcationnisme » trop rigide (« Philosophie et sociologie : le prix du passage »). Tout l'enjeu, pour la compréhension et le jugement qu'on porte sur Latour, consistera alors à déterminer s'il penche du côté de la conversion, ou de l'intégration.

<sup>2</sup> Voir la section d'*Impostures Intellectuelles* consacrée à Bruno Latour, critiquant son article sur Einstein, ainsi que la section épistémologique, qui discute ses textes sur Pasteur et les microbes. Latour est intervenu, dans *Le Monde*, sur l'affaire Sokal (18 janvier 1997), et Sokal lui a adressé une réponse, le 31 janvier de la même année. Pour les analyses de Latour sur la guerre des sciences, voir *L'espoir de Pandore*, chap. 1, ainsi que « Science Wars : a Dialogue » et « Why has Critique run out of Steam ? ».

<sup>3</sup> Voir l'analyse des premiers travaux de Latour par Jay Forster (« Ontology without Metaphysics »), qui signale l'altération significative entre la première et la seconde édition de *Laboratory life* (respectivement parues en 1979 et 1988), dont le sous-titre s'est mué de « The Social Construction of Facts » à « The Construction of Facts ».

<sup>4</sup> « Why has Critique run out of Steam ? » ; EME, p. 159.

notamment par la tentative d'inscription de la science dans un contexte social spécifique, donnait assurément un aspect démystificateur aux premiers écrits de Latour, il s'est essayé, aussi bien dans l'*Enquête* que dans un certain nombre d'autres textes (notamment « Circulating Reference », dans l'*Espoir de Pandore*), à offrir une description positive de l'activité connaissante. Ayant déjà brossé un portrait rapide du premier Latour, je ne reviendrai pas ici sur le détail de ses travaux des *Science Studies*<sup>1</sup>, qui sont de plus l'aspect le plus connu de sa pensée, (au prix il est vrai de nombreux malentendus), et me concentrerai sur la conception de la connaissance présentée dans l'*Enquête*, pour en souligner les aspects et les difficultés les plus saillants. Je rappelle simplement quelques points pertinents : Latour, proche en cela d'un Putnam, avec qui il partage l'héritage du pragmatisme, est opposé à l'idée d'un réel défini en dehors de toute approche possible, de toute relation. Une telle conception, en effet, constitue un cadre stérile et, en fin de compte, inintelligible<sup>2</sup>, qui ne peut mener qu'à formuler des exigences impossibles à satisfaire, puisqu'il refuse toute médiation concrète, pour préserver un idéal chimérique de la connaissance : « those who believe that they can do better than a badly translated compromise between poorly connected forces always do worse » (*Irréductions* 3.6.4). L'adage militaire selon lequel ce sont les amateurs qui discutent de stratégie, et les professionnels de logistique, pourrait être l'antienne de l'épistémologie latourienne.

À rebours des incurables perplexités des épistémologues professionnels, donc, Latour défend un réalisme restreint, limité, qui permette d'introduire une pluralité de formes de vérités, également légitimes en tant que telles, qui ne soient pas tenues de se conformer à l'unique modèle de la connaissance, ou, pour le dire plus spécifiquement, de la connaissance du type objectif, « rectifiée » ; ces formes alternatives de vérité sont définies par Latour par le moyen d'un terme générique, celui de procédures de véridiction, et les conditions de validation internes à chaque mode sont appelées conditions de félicité (EME, p. 62). L'exemple paradigmatique, qui sert, au chapitre 2 de l'*Enquête*, de levier, et va nous permettre d'entrer dans le vif de la question, est celui du droit : il existe une singularité des critères de validité au sein de la procédure judiciaire, qui ne peuvent s'exprimer que malaisément en d'autres termes que ceux tirés de son propre champ et de ses propres exigences. Cette singularité s'impose, pour ainsi dire, à quiconque prétendrait la contester ; son irréductibilité (qui donc est le point de passage vers une conception pluraliste de la vérité et de l'ontologie), est intimement liée à son caractère pratiquement irrésistible :

Vous aurez beau, dans votre rage d'ignorant du droit, vous plaindre de sa froideur, de son formalisme, de ses arrêts qui ne vous satisfont pas, du “jargon” que l'on vous inflige, de ces “paperasseries sans fin”, de ces “obligations tatillonnes”, de ces signatures et de ces sceaux, il n'empêche que vous ressentez clairement, dès que vous rencontrez l'hermine d'un juge ou la robe noire d'un avocat, qu'il va falloir vous plier à un ordre de pratiques qui ne sera réductible à aucun autre et qui, néanmoins, conservera sa dignité propre et où il sera aussi question du vrai et du faux, mais d'une autre façon. (EME, p. 72)

---

<sup>1</sup> Sur ce sujet, on peut se reporter à l'excellente étude de Marion Vorms, « Contexte et contenu dans les *Science Studies*. Une lecture de l'œuvre de Bruno Latour ». Pour une critique archétypale des *Sciences Studies*, voir *Épistémologie pour une marquise*, de Pascal Engel.

<sup>2</sup> « Pour “sauver les apparences”, on s'est mis à inventer la scénographie des phénomènes et de la réalité, du monde et de l'arrière monde, de l'immanence et de la transcendance. D'une hésitation légitime et féconde entre l'amont et l'aval d'un même flux d'êtres, on a créé l'incompréhensible et stérile scénographie d'un monde qui s'effondrerait s'il n'était pas tenu par un *autre* monde » (EME, p. 275) ; Putnam, *Realism with a human face*, pp. 26-29. On peut se référer à cette définition de la réalité par William James : « Réalité signifie simplement relation à notre vie émotionnelle et active » (*Principles of Psychology*, II, 924)

La question qui vient à l'esprit, face à un tel passage, est celle de la valeur qu'il convient de reconnaître à l'« ordre de pratiques » dont il est question : qu'est-ce qui différencie l'effectivité du droit, sa puissance propre, du simple appareil d'exécution qui l'entoure, de sa bureaucratie ? Qu'est-ce qui nous oblige à reconnaître dans le droit une vérité propre, plutôt qu'une simple variante de l'exercice de la force ? À ce type d'interrogation, plusieurs réponses sont possibles. En premier lieu, il peut être objecté qu'elle relève de la perspective qu'il s'agit précisément de dépasser, celle d'une séparation stricte entre sujet et objet, fait et valeur ; une compréhension uniquement déontologique (le droit comme norme)<sup>1</sup>, ou sociologique (le droit comme bureaucratie) mutilent également et ratent entièrement ce qui fait du droit un type spécifique de fait aussi bien que de valeur, qu'il s'agit de prendre au sérieux, de retranscrire selon ses propres critères, avant de prétendre le critiquer ou le recomposer (nous retrouvons ici, avec les ambiguïtés qui s'y attachent, un argumentaire de type anthropologique ou quasi-anthropologique). En second lieu, il sera objecté que la différence de catégorie entre le droit comme procédure, et la machinerie judiciaire, est entièrement prise en compte, au sein du compte-rendu latourien, par la différence entre deux modes d'existence, et que rabattre le premier sur la seconde est confondre droit [DRO] et [ORG] : le droit juge, l'organisation impose, et l'on ne peut évaluer le premier au moyen du second, sans les rater tous deux, et commettre le péché mortel de l'erreur de catégorie (EME p. 60). Ces deux répliques sont d'ordre largement immanent à la perspective de l'*Enquête*, et si elles sont suffisantes une fois adoptées les prémisses de celle-ci<sup>2</sup>, la question de savoir pourquoi un ordre de pratiques et d'institutions *en tant que tel* serait doté d'une validité exigeant son élévation au rang de catégorie, ou de mode d'existence, reste toujours en suspens. Il convient donc à ce stade de nous tourner vers l'argumentation de Latour, qui vise à dépasser les impasses du rationalisme classique, ainsi que celles de son reflet inversé, le constructivisme critique. On la trouve exposée au chapitre 3 de l'*Enquête*, à travers l'étude de la notion de correspondance. Ce passage par la réinterprétation de la nature de la connaissance est crucial, car ce n'est qu'une fois desserrée l'emprise apparemment universelle de la connaissance, en lui assignant un domaine d'effectivité propre, en lui rendant justice plutôt qu'en l'effaçant, que pourra être fait place à une pluralité de domaines répondant à des impératifs distincts de celui de la connaissance prise pour elle-même.

En effet, Latour développe une critique du rationalisme comme incapable de résoudre l'écart entre énoncés et monde autrement que par un *salto mortale* dans une dimension transcendante (ou transcendantale), dont le caractère miraculeux est garanti par l'intransigeance d'une séparation de principe entre deux ordres de choses inconciliables. Face à une telle impossibilité, est proposée comme solution alternative une reconceptualisation qui interprète l'écart, bien réel, entre le type de consistance propre à la relation entre énoncés à prétention de connaissance (désignée par le mode d'existence de la *référence*, ou [REF]), et la relation entre objets persistant dans le temps et l'espace (leur capacité à la *reproduction*/ [REP]), comme différence entre deux types de relations, ou de chaînes, également susceptibles d'interactions signifiantes et solides, mais aux fins incompatibles : la reproduction prolonge (ou donne un coup d'arrêt) à un mouvement temporel, la référence opère un ensemble de liens entre signes qui prennent la forme d'une circulation et d'un mouvement de renvoi (si les énoncés sont capables d'aller et de revenir du proche au lointain, ils font œuvre de référence ; dans le cas contraire, ils y échouent). Demander à la reproduction de produire du savoir, ou demander à la référence de produire des êtres consistants, c'est simplement se tromper de

---

<sup>1</sup> Jean-François Kervégan, « En quel sens le droit est-il un système de normes ? ».

<sup>2</sup> On pourra remarquer que, pour suffisantes qu'elles soient, elles sont, l'une par rapport à l'autre, sinon en contradiction, du moins en situation de contrariété ; je laisse ce point en suspens pour le moment, et renvoie le lecteur à la fin de la section.

question, ou d'interlocuteur<sup>1</sup>. Ce faisant, Latour présente la question de la correspondance entre mots et choses comme relevant, en dernière instance, d'un vaste malentendu :

les chaînes de référence ne sauraient jamais en aucune manière, se *substituer* à ce qu'elles connaissent. Non pas du tout parce que le connu "échapperait" en principe à la connaissance et résiderait dans un monde "à soi", à jamais inaccessible — mais tout simplement parce que les existants *vont eux aussi* quelque part, mais *ailleurs*, mais d'un *autre pas*, mais selon un autre *rythme*, et qu'ils possèdent un tout autre *maintien*. Les choses ne sont pas "en soi", elles sont *à elles* — ce n'est pas du tout pareil. Quant à la connaissance, elle n'est pas privée d'accès pour autant. Au contraire, elle accède merveilleusement bien à tout ce qu'elle a de réseau, de raison pour saisir. Il n'y a donc pas à proprement parler d'*au-delà* de la connaissance : ou bien c'est vraiment au-delà — le long d'une *autre* trajectoire que celles des chaînes de référence — et ce n'est *pas* du tout de la connaissance équipée et rectifiée ; ou bien il y a accès — par une nouvelle méthode, un nouvel instrument, un nouveau calcul — et c'est bien dans les limites de la connaissance, et pas du tout au-delà. Ceux qui veulent humilier les sciences par une connaissance "supérieure" ou "plus intime", se comportent comme des gens qui voudraient accéder à quelque chose sans établir d'accès. (EME p. 94)

Une telle solution à la question lancinante de la nature de la connaissance apparaît, à bien des égards, décevante, voire décevante, par son caractère expéditif. Il est exact que Latour fait peu de cas de la profondeur des questions épistémologiques en fauteuil, qui lui semblent moins fausses que déplacées, l'épistémologie étant essentiellement redondante à la question des procédures de vérification et de démarcation internes à la démarche de la connaissance : pour repérer les abus les plus flagrants qui séparent la connaissance authentique de l'illusion, le traçage des réseaux et des institutions de production d'énoncés est amplement suffisant, sans avoir à mobiliser une distinction transcendante ou atemporelle, qui jouerait le rôle d'un lit de Procuste<sup>2</sup>. À cette première difficulté, s'ajoute la confusion que charrie l'exemple utilisé par Latour dans le chapitre en question, celui de la carte et du territoire, de telle sorte que face à certains passages, il est difficile de voir en quoi la solution présentée en est une. Ainsi :

Le monde est articulé. La connaissance aussi. Les deux s'entre-répondent parfois — mais pas toujours. Y a-t-il là de quoi effrayer le sens commun ? Est-ce vraiment demander l'impossible, faire violence aux intuitions communes ? Nous ne demandons rien sinon qu'on ne confonde plus le territoire avec la carte, l'équipement d'une voie avec la falaise qu'elle rend accessible. (EME, p. 95)

---

<sup>1</sup> Cette thèse est approfondie au chapitre 4 en une attaque contre les notions de matière et de nature, qui relèvent également d'une coupable confusion entre les deux modes en question, unifiées de manière induue dans l'oubli de leurs embranchements respectifs, mais considérée cette fois avant tout du côté des « choses », de la reproduction ; l'argumentaire étant très proche de celui utilisé au chapitre 3, je me contente de le mentionner brièvement.

<sup>2</sup> « Bien sûr que je vois la différence. Pour qui me prenez-vous ? La différence entre les départements de géologie et de géoscience, et les cabinets de curiosité des créationnistes (j'en ai visité à San Diego — les "centres de recherche créationnistes" !) est si vaste, qu'il n'y a aucun sens à ajouter une distinction encore plus absolue entre le vrai et le faux » (« The Science Wars — A Dialogue »). Voir aussi *L'espoir de Pandore*, ch. 1 : « **We are aiming at a politics of things, not at the bygone dispute about whether or not words refer to the world. Of course they do ! You might as well ask me if I believe in Mom and apple pie or, for that matter, if I believe in reality !** »

Latour, pour critiquer la perspective correspondantiste, s'appuie ainsi sur une relation qui est l'archétype même, dans sa compréhension commune, d'une telle perspective ; en un sens, il s'agit de revoir entièrement notre conception de ce qu'est une carte, mais en un autre, cette opération est par définition instable, tant les caractéristiques de surface pointant vers une relation de correspondance sont présentes ; pour les déraciner, il faudrait altérer de manière beaucoup plus radicale que ne semble y être disposé Latour, le concept même de carte<sup>1</sup>. Le problème, à travers cet obstacle qu'on pourrait croire rhétorique, est rendu vivace : comment exprimer un rejet de l'épistémologie traditionnelle, dans un langage et un cadre de compréhension théorique (le fameux « sens commun ») qui en est systématiquement traversé ?

C'est précisément les moyens de cette expression qu'il nous faut trouver dans ce chapitre de *l'Enquête*, malgré les obstacles que nous avons soulignés. À ce stade, en effet, il est difficile d'être pleinement convaincu par une résolution de la différence entre mots et monde qui consiste à instaurer deux domaines d'effectivité séparés, pour les mots et pour les choses, dont le premier consiste qui plus est à la liaison entre mots et des choses : en restreignant le problème général de la correspondance à un problème spécifique se posant de multiples manières au sein d'un seul mode, celui de la référence, on a moins dissolu que déplacé la question de la correspondance, laissée dès lors entièrement intacte. Il est vrai qu'à une grande séparation a fait place une multitude de petites discontinuités, que Latour baptise « mini-transcendances », mais alors la difficulté est simplement multipliée, sans être pour cela abolie, et Graham Harman serait entièrement justifié à voir dans une telle configuration une manifestation de plus d'une tentation occasionnaliste récurrente chez Latour (le recours à des notions volontairement paradoxales comme celle de « mobile immuable », vient renforcer des soupçons de ce type). Pour comprendre la possible solutions à ces difficultés, il nous faut quitter les déclarations de principe dont la présente section s'est contentée pour le moment, pour décrire avec précision de la conception latourienne de la connaissance, qui se révèle bien plus intéressante que certains aspects de surface ne laissaient supposer.

Cette conception s'appuie, de manière négative, d'abord, sur le rejet, comme radicalement insignifiants dans l'ordre de la démarche de recherche, de deux concepts, le contexte et l'explication, de par leur incapacité à constituer un élément de même type que ceux qu'ils sont censés éclairer au sein d'un énoncé référentiel. Le contexte, en effet, entoure sans informer, et donne l'illusion d'un domaine neutre préalable à l'enquête<sup>2</sup>. L'explication, quant à elle, représente une occultation des acteurs effectifs qu'elle mobilise, en les recouvrant derrière une action invisible à distance, plutôt que confronter les actions réciproques de plusieurs facteurs

---

<sup>1</sup> Peut-être convient-il de se tourner ici vers la présentation par Deleuze et Guattari de l'opposition entre carte et calque, qui donne un contrepoint à la compréhension commune de la carte : « Si la carte s'oppose au calque, c'est qu'elle est tout entière tournée vers une expérimentation en prise sur le réel. La carte ne reproduit pas un inconscient fermé sur lui-même, elle le construit » (*Mille Plateaux*, p. 20). C'est précisément l'absence d'une telle relation contrastive qui rend délicate la lecture de ce passage de Latour, puisque c'est, en quelque sorte, avec elle-même, que la carte est censée différer.

<sup>2</sup> « Je n'ai jamais compris ce que ça veut dire, un contexte. Un cadre rend une peinture plus agréable à regarder, il peut aider à mieux diriger le regard, à accroître la valeur du tableau, mais il ne lui ajoute rien. Le cadre où le contexte, c'est précisément l'ensemble des facteurs qui ne changent rien aux données, ce qui relève d'une connaissance commune à leur sujet. Si j'étais vous, je me passerais de cadre, quel qu'il soit. Décrivez simplement l'état de fait sous la main » (*Changer de société*, p. 209) ; « Le contexte est comme l'éther des physiciens, c'est une hypothèse superflue [...] nous ne voulons pas plus nous encombrer du "système de la langue" que du "contexte social" » (« Petite philosophie de l'énonciation »).



agissant en concurrence<sup>1</sup>. Une fois cette justification négative opérée, est introduit, dans un autre ordre, un critère de démarcation de la connaissance (considérée en tant qu'activité, préalablement, donc, à sa résolution en connaissance juste ou erronée, comme processus plutôt que résultat, donc)<sup>2</sup>, d'abord au niveau des énoncés, selon une perspective qu'on pourrait intituler rhétorique, dans laquelle la connaissance est comprise comme

un régime d'énonciation, qui s'intéresse de façon exclusive à l'envoi et au retour des figures, à leurs discipline, au rattachement de ces figures au dernier niveau de l'énonciation, et aux rapports de l'énonciateur et de l'énonciataire. (...) Dans le régime d'énonciation que j'appelle Science les figurines sont envoyées dans d'autres espaces-temps — comme en Fiction — mais elles doivent revenir. Non seulement elles doivent revenir au niveau *n*, comme dans un récit de fiction bien ordonné qui se bouclerait sur lui-même, mais elles doivent revenir dans la main de l'énonciateur, au niveau *n-1*. (« Petite philosophie de l'énonciation »)

La référence, en tant qu'opération, ne s'effectue donc pas entre des choses inertes, porteuses de vérité, et des énoncés flottants, mais entre des énoncés, d'un énoncé à l'autre, parce qu'elle est l'opération qui « ne cesse de dresser des ponts entre une inscription et la suivante » (EME p. 86), de les mettre en rapport de façon à permettre une transmission ordonnée et vérifiable, c'est-à-dire pouvant être parcourue dans une direction ou dans l'autre, de manière réversible, en suivant de manière continue les mêmes étapes. Contre le risque de dissolution du monde dans le langage ou la rhétorique, Latour précise immédiatement que les énoncés dont il est question sont un terme générique qui sert désigner des médiateurs de tous types, humains, non-humains, matériels, discursifs, sans s'enchaîner à une dichotomie sujet-objet : le monde n'est pas fait d'énoncés ni de connaissance (p. 100), et c'est précisément pour cette raison qu'il faut faire advenir le plan des énoncés, qui est une forme d'existence. De cette caractérisation du mode de la référence, découle une conception de la connaissance comme circulation au sein

---

<sup>1</sup> « Je dirais que si votre description a besoin d'une explication, c'est que ce n'est pas une bonne description, voilà tout. Seules les mauvaises description ont besoin d'une explication. C'est vraiment très simple. En quoi consiste une « explication », le plus souvent ? À ajouter un acteur afin d'apporter aux acteurs déjà décrits l'énergie nécessaire qui leur manque pour agir. Mais si vous avez besoin de rajouter un acteur, c'est que votre réseau n'était pas complet, et si les acteurs déjà assemblés n'ont pas assez d'énergie pour agir, alors ce ne sont pas des « acteurs », des médiateurs, mais plutôt des intermédiaires, des dupes, des marionnettes. Ils ne font rien, donc ils ne devraient pas figurer dans la description. Je n'ai jamais vu une bonne description qui aurait *ensuite* besoin d'une explication ». Ray Brassier, dans un article fortement critique à l'égard de Latour (« Concepts and Objects »), repère très justement ce détronement latourien de l'explication, pour s'en lamenter : « Bien entendu, Latour n'a aucun scrupule à réduire la raison à jurisprudence, le savoir à la manipulation, ou la vérité à la force : le véritable objet de son élan irréductionniste n'est pas la réduction à proprement parler, dans laquelle il se vautre allègrement, mais l'*explication*, et le privilège cognitif accordé à l'explication scientifique en partitulier ».

<sup>2</sup> Voir cette distinction de la Science et de la Recherche dans *l'Espoir de Pandore* (p. 20) « **While Science had certainty, coldness, aloofness, objectivity, distance, and necessity, Research appears to have all the opposite characteristics : it is uncertain ; open-ended ; immersed in many lowly problems of money, instruments, and know-how ; unable to differentiate as yet between hot and cold, subjective and objective, human and nonhuman. If Science thrived by behaving as if it were totally disconnected from the collective, Research is best seen as a collective experimentation about what humans and nonhumans together are able to swallow or to withstand. It seems to me that the second model is wiser than the former** ». Cette distinction entre Science et recherche est absente de *l'Enquête*, mais l'intention générale, qui consiste à abolir la dichotomie classique entre contexte de découverte et contexte de justification au profit du seul premier, est encore opérante (et s'inscrit dans la ligne droite des paradoxes de l'irréductionnisme) : le contexte de justification est renvoyé hors du domaine de la connaissance proprement dite (EME, p. 100), pour n'être admis qu'au sein d'autres procédures, comme le Réseau [RES] ou l'habitude [HAB] (EME, p. 267).



d'un même plan d'activité, qui exclut toute discontinuité radicale, et ne connaît que des intensifications graduelles en termes d'activité et de types d'échanges opérés :

En effet, ce qu'on appelle d'habitude l' "esprit connaissant" et l' "objet connu" ne sont pas les deux extrémités auxquelles serait accrochée la chaîne, mais sont produits *tous les deux* à partir de son allongement et de son intensification. Esprit connaissant et chose connue ne sont pas du tout ce que lierait ensemble par un mystérieux viaduc l'activité de connaissance, mais le résultat progressif de l'extension des chaînes de référence. En fait, si l'on utilise si facilement l'expression de "correspondance" entre les deux c'est qu'ils proviennent bien en effet de la *même opération* comme les côtés pile et face de la même pièce.<sup>1</sup>

Une telle caractérisation de la connaissance est en droite ligne de la théorie de la vérité comme déplacement dans l'expérience de William James<sup>2</sup>, tout autant que du concept antérieur de « réseau » dans la théorie de l'acteur réseau, à cette différence près que l'instanciation propre à l'opération de référence, *via* le processus de double circulation, opère un type de transformation qui est plus spécifique que le simple mouvement de translation, en ce qu'il est porteur d'un type de contenu qui est susceptible d'être suivi à la trace, d'une étape à l'autre de son élaboration : « c'est toute la série des points, au cours de l'aller et du retour, qui permet de vérifier la qualité des connaissances, et c'est bien pourquoi je l'appelle une chaîne ou un enchaînement » (EME, p. 87). Ainsi comprise, nous pouvons affirmer que l'intégration par Latour de l'activité théorique de découverte au sein d'un ensemble de pratiques ne relève pas en elle-même d'une réduction de la première aux secondes, dans la mesure où, en constituant un type propre de pratique aussi bien que de liaison entre existants, l'activité connaissante est non seulement maintenue dans ses droits, au prix, il est vrai, du sacrifice d'un certain nombre de « monstres (sujet, objet, représentations) » (EME, p. 355), mais il est également possible de comprendre d'autres formes de vérité, qui ne s'articulent pas autour de la seule « connaissance rectifiée ». Il faut noter que l'ensemble de cet argumentaire ne répond pas intégralement à la question posée à l'ouverture de cette section, à savoir celle de la valeur à reconnaître à un ensemble de pratiques en tant que telles. C'est le chapitre 6, consacré à la notion de fabrication, qui est le lieu où le second versant de la conception latourienne de l'institution est exposé, et sa réponse est essentiellement négative : en effet, la majeure partie du chapitre est consacrée à disculper la notion de construction, et notamment de construction des faits, suivant une ligne proche de Nelson Goodman (*Manières de faire des mondes*, chap. 6). Il s'agit en effet de dégager la notion de vérité toute exigence d'inaltération, de pureté intégrale, pour rendre claire la liaison entre vérité, définie comme saisie d'entités à partir d'une incertitude fondamentale, qui est la seule condition d'une compréhension active de la connaissance<sup>3</sup>.

Une fois prises en compte les altérations intégrées aux concepts de connaissance, de sujet et d'objet, on voit que la contre-épistémologie présentée par Latour n'a rien d'une solution négative ou expéditive, mais qu'elle dispose au contraire de recours conceptuels propres

---

<sup>1</sup> EME p. 90. Voir également « Petite philosophie de l'énonciation » : « le parcours de ces chaînes de référence où circulent dans les deux sens ces mobiles immuables ne serait en rien clarifié si on y introduisait la présence d'un esprit humain ».

<sup>2</sup> *The Meaning of Truth*, ch. 6, « A Word more about Truth »

<sup>3</sup> Nietzsche, *Volonté de puissance*, IV, 1, 378 : « Non plus le plaisir que cause la certitude, mais l'incertitude ; non plus la "cause" et l' "effet", mais la création continuelle ; non plus la volonté de conservation, mais la volonté de puissance ; non plus l'expression humble "tout n'est que subjectif" — mais "c'est aussi notre œuvre ! — soyons-en fiers !" »

permettant de laisser place à la connaissance comme activité et domaine propre d'investigation, tout en contribuant à relativiser un certain nombre de prétentions présentées comme excessives. Cependant, tout en reconnaissant le degré de sophistication du dispositif latourien, il reste possible de s'interroger sur sa capacité à absorber l'activité connaissante et la rationalité des pratiques aussi pleinement qu'elle l'ambitionne. Deux problèmes se maintiennent avec une résistance significative. En premier lieu, l'impératif herméneutique de respect de chaque mode, s'il ne peut être identifié à l'épouvantail du relativisme, pose assurément le problème de ses critères d'application, dans la mesure où sa ployabilité même permet de réduire de manière systématique toute difficulté ou désaccord au sein d'un champ donné à une question relevant de l'erreur de catégorie, de l'adresse déplacée<sup>1</sup> : ainsi, pour revenir à l'exemple du droit, il n'y a rien qui nous empêche, *prima facie*, de procéder à une interprétation qui offre une intelligibilité à celui-ci sur un mode entièrement extrinsèque (par exemple celui de la norme intersubjective) ; quelque chose serait manqué, et l'interprétation en question serait nécessairement partielle, mais son invalidation au titre de la préservation de l'existence du droit comme régime de vérité propre ne fonctionnerait qu'à supposer qu'une telle mise en intelligibilité constitue *ipso facto* une réduction de celui-ci (ce qui, pour Latour, est littéralement le cas, dès lors que la connaissance maîtrisée dispose d'un mode propre, [REF], qui ne peut ni empiéter, ni remplacer les autres). Cette première difficulté, qui relève autant de la plausibilité du compte-rendu de la connaissance offert par Latour, que de son applicabilité, rejoint en dernière instance une autre, plus profonde, qui est celle de la définition de ce qui est « bon » dans un mode donné (et donc, de ce qui constitue une authentique erreur de catégorie, par exemple). Fidèle à son exigence de délégation à l'empirique, Latour refuse systématiquement de définir de l'extérieur, depuis le point de vue de la philosophie *in abstracto*, ce qui peut valoir comme bon dans un mode donné, tout en rappelant que la différence entre bon et mauvais est partie intégrante de la constitution d'un mode<sup>2</sup> ; de manière proche de la déclaration de Feyerabend selon laquelle « *anything goes* » dans la production d'êtres fidèles aux conditions de félicité d'un mode donné, rien ne peut être interdit ou prescrit définitivement et absolument<sup>3</sup>. Mais ce refus d'entrer dans l'arène épistémologique conventionnelle, compréhensible du point de vue de la démarche envisagée, est problématique non pas tant parce qu'il garderait un silence trop pudique sur la question, que parce que l'absence de déclaration explicite sur ce qui constitue les critères normatifs discriminants dans les divers modes, combinée avec le rappel constant de l'importance immanente de tels critères, réintroduit de manière implicite, non thématifiée, et donc en partie appauvrie, une position pragmatiste sous sa forme la moins sophistiquée, selon laquelle doit être bon ce qui tout simplement fonctionne, de manière satisfaisante, à un moment donné, par exemple, ce qui accumule le plus de chaînes de références, et, au sein de ces chaînes, le plus grand nombre d'intervenants, les plus riches et les plus complexes possibles. Dès lors, même éclairées par la philosophie empirique et le travail de recompréhension qu'elle charrie, de lourds obstacles continuent de se dresser face à l'adoption de la théorie latourienne de la connaissance. Le philosophe en quête d'une justification adéquate à ses inquiétudes épistémologiques (fût-ce

---

<sup>1</sup> Dans le débat suivant la présentation originelle du présent article (<http://www.atmoc.fr/resources/Morelle-Latour-discussion.MP3>), je m'étais essayé à un tel procédé, autour de la question de l'existence du monde extérieur, qui peut être comprise alternativement selon les modes HAB, DC, REF, ou REP, de telle sorte qu'elle ne se puisse se présenter comme énigmatique qu'à condition de confondre ces catégories entre elles.

<sup>2</sup> EME, p. 61-2 ; voir également « A Compositionist Manifesto », p. 474 : « Avant tout, une composition peut échouer, et conserver par là ce qui importe le plus dans la notion de *constructivisme* (une étiquette que j'aurais également pu utiliser, si elle n'était déjà prise par l'histoire de l'art). Cela écarte notre attention de la différence inutile entre ce qui est construit et ce qui ne l'est pas, pour la tourner vers la différence cruciale, entre ce qui est *bien* ou *mal* construit, *bien* ou *mal* composé »

<sup>3</sup> On trouve ainsi une défense, apparemment surprenante, du réductionnisme, dans « A compositionist manifesto » (pp. 483-4) ; chez Latour rien n'est complètement irrécupérable, rien ne peut être réarrangé de manière profitable à la connaissance, à la perdurance, au salut, etc.

pour les dissiper), doit, à ce stade, passer à un niveau supplémentaire d'excavation, d'investigation, qui se situe cette fois sur le plan directement ontologique. En effet, l'harmonie des êtres et des choses ne peut être décrites seulement en termes de la pratique de la relation de référence, mais doit en outre inclure le statut métaphysique de cette relation de référence (problème qui ne se pose pas pour un rationaliste classique,<sup>1</sup> mais qui est incontournable pour tout non-représentationaliste).

Nous pouvons à présent nous plonger dans l'étude des modes d'existence, qui est indispensable pour répondre efficacement à l'ensemble des interrogations suscitées par la démarche latourienne. Ce qui a précédé peut sembler excessivement long et trop éloigné de l'« accroche » explicite de l'ouvrage ; mais toutes ces considérations préalables ont permis, je l'espère du moins, de mettre en lumière à la fois la dépendance de la théorie des modes d'existence à l'égard d'un travail de recomposition extrêmement large, qui lui sert de support et la requiert comme cruciale pour faire pièce à un certain nombre de tensions internes. À ceci il convient d'ajouter qu'un problème central concernant la lecture et la discussion de Bruno Latour consistait dans la facilité avec laquelle les positions qu'il défend peuvent être abusées et détournées de leur sens (y compris par lui-même), jusqu'à être irreconnaissables (notamment en vertu de la non-technicité apparente du vocabulaire). Si Latour n'est pas innocent, loin de là, de cet état de fait, il n'en reste pas moins que ses positions sont malaisément détachables d'un contexte méthodologique, intellectuel et conceptuel très spécifique, souvent implicite, que j'ai tenté de mettre au jour, pour en comprendre adéquatement la portée et le fonctionnement, et en entamer la discussion la plus fertile possible.

À cette conclusion on peut opposer deux considérations : d'une part, me reprocher d'exagérer la systématisme de la pensée de Latour, et de ne pas prendre en compte la variabilité de ses modes d'analyse, de discours, et d'enquête, ainsi que sa dépendance à l'égard de l'empirique. Mais, outre les biais de surcohérence inhérents à la démarche reconstructive du présent travail (lesquels sont entièrement légitimes, en leur ordre du moins), et même en faisant l'hypothèse que les affirmations de systématisme explicites chez Latour sont de type faible et non contraignant, n'exigeant que de ranger les modes empiriques sans peser sur eux (EME pp. 286-294), il reste incontestable que la versatilité latourienne ne fonctionne qu'à partir d'une architecture théorique et épistémologique bien précise, que j'ai essayé de résumer, et qui en est la condition *sine qua non*. Il y a certes une véritable modularité des positions au sein des modes d'existence, reflets de ses enquêtes empiriques, mais même à ce niveau ses conclusions sont fortement déterminées par un appareil théorique plus large : il est quasiment impossible, sauf à risquer de lourdes torsions interprétatives, de prendre son approche des modes, par exemple de la technologie, de manière véritablement autonome (*piecemeal*), sans tenir compte de son projet anthropologico-politique, de son ambition réformatrice « non-moderne », de son refus du naturalisme, de la représentation, etc.

On pourrait arguer, en sens inverse, qu'un tel renvoi des conclusions aux prémisses méthodologiques et conceptuelles relève de ma part d'un procédé rhétorique visant à désamorcer toute critique potentielle en la requalifiant comme mécompréhension ou péché

---

<sup>1</sup> « La différence [entre l'ordre des raisons et l'ordre des choses] n'est pas, de manière cruciale, une différence métaphysique, car les pensées ne sont pas des choses — elles n'ont, à proprement parler, pas de statut métaphysique. Les choses doivent être comprises comme un type d'acte [*doing*] : précisément, le type d'acte dont font preuve les animaux conscients, et dont la spécificité tient à l'intégration de réponses non-inférentielles aux inputs environnementaux (perception), de gestes inférentiels internes au langage (inférence), et de transitions depuis le langage vers l'extérieur (action). L'entrelacement structurel de ces trois niveaux d'opération constitue l'espace intersubjectif des raisons au sein duquel nous nous comprenons comme créatures de savoir » (Daniel Sacilotto, « Realism and Representation : on the Ontological Turn »).

d'ignorance<sup>1</sup>. Mais, outre que je pense qu'un tel danger est moins suscité par l'analyse que je présente ici, laquelle vise au contraire à rendre explicites à un certain nombre des attendus de Latour, que présent de manière latente par le mode d'écriture et d'argumentation de celui-ci, il n'y a rien de rigoureusement absurde à considérer qu'un projet comme celui de l'*Enquête*, avec son ambition de reconfiguration globale des conceptions modernistes, requiert une approche de lecture qui elle aussi tienne d'une seule étoffe ; mon objectif n'est pas de prémunir la pensée de Latour contre toute critique, mais au contraire de permettre à la critique, si elle a lieu, de viser juste.

### C. Pluralité et consistance des genres d'existence : les Modes

« Peut-on obtenir de la philosophie qu'elle se mette enfin à compter au delà de un, de deux — sujet et objet — ou même de trois — sujet, objet, dépassement du sujet et de l'objet ? »  
Bruno Latour, « Sur un livre d'Étienne Souriau : *Les différents modes d'existence* »

Qu'est-ce donc qu'un mode d'existence ? On peut tenter, en vertu des conclusions des sections précédentes, une première définition, comme un domaine d'intelligibilité et d'interaction entre étants, déterminé par un ensemble de règles et de critères spécifiques<sup>2</sup>. Chaque mode, irréductible aux autres, peut cependant les rencontrer à l'intérieur d'un réseau ou d'un étant spécifique (les hybrides), en un point que Latour appelle croisement (ainsi, à la rencontre de la fiction et du droit, l'on trouve les fictions juridiques, comme la présomption de paternité<sup>3</sup>). Pour aller plus loin que ces principes généraux, il faut s'interroger sur les composants du concept de mode d'existence, qui viennent lui donner une consistance propre au-delà d'une déclaration d'intention.

Pour saisir ce que Latour entend par « mode », il est utile de prendre dans un premier temps un point de vue généalogique. Lorsque Latour signale que la définition des modes d'existence ressemble fortement à celle des « actes de langage » en sémiotique (EME p. 29), c'est en partie parce que le concept trouve son origine au sein de cette discipline : le pluralisme latourien s'est ainsi pendant longtemps formulé en termes de « régimes d'énonciation », puis « régimes de véridiction », avant d'opter pour les modes d'existence<sup>4</sup>. L'abandon de cette terminologie, et la modification du cadre théorique qui l'accompagnait, sont liées à la nécessité d'éviter un relativisme classique, qui aurait rendu purement verbale l'ambition pluraliste :

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

---

<sup>1</sup> Sur ce point, voir Y. Gingras, « Please, don't let me be misunderstood : the Role of Argumentation in a Sociology of Academic Misunderstandings », qui prend comme objet d'étude les discussions autour de l'œuvre de David Bloor et de la théorie de l'acteur-réseau.

<sup>2</sup> À comparer et contraster avec la définition descolienne de l'ontologie comme système global d'identification des existants et de distribution de leurs caractéristiques (*Par-delà Nature et culture*, chapitre 4), qui est ancrée dans une activité de découpage conceptuel absente chez Latour.

<sup>3</sup> [www.modesofexistence.org](http://www.modesofexistence.org), art [fic.dro]

<sup>4</sup> Un texte central du corpus latourien, qui prépare à bien des égards l'*Enquête* et que je cite régulièrement dans cette section, élaborait un pluralisme à partir de la seule étude des actes de langage (« Petite philosophie de l'énonciation », 2002).

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. (EME, p. 30)

Si, dans *l'Enquête*, le vocabulaire sémiotique est encore fortement présent, il s'y trouve subordonné au vocabulaire ontologique des modes d'existence, de sorte que véridiction et énonciation sont maintenues, comme incarnations de l'aspect langagier de l'être : à chaque mode correspond un régime de véridiction spécifique (ainsi, l'organisation [ORG], rencontrée au chapitre 14 est indissociable d'un fonctionnement langagier spécifique, les « scripts »), et c'est cette liaison entre langage et vérité qui permet de passer du sémiotique au métaphysique<sup>1</sup>, selon ce que Latour appelle l'articulation, soit, la convertibilité entre le dicible et le réel : « si nous parlons d'une manière articulée, c'est que le monde, lui aussi, est fait d'articulations » (p. 152)<sup>2</sup>. Il s'agit de faire pièce à toute volonté d'instaurer une distinction tranchée entre un régime exclusivement langagier et un réel renvoyé au mutisme, de redécrire les phénomènes sans avoir recours à des termes l'opposition entre mots et mondes, ou entre langage et antéprédicatif : « Le mot d'énonciation pourrait paraître exagéré, sauf si l'on souligne qu'il s'agit d'un cas particulier dans lequel l'énonciateur s'envoie, s'envole, persiste, dans un autre énonciateur sans pouvoir jamais revenir sur ses pas » (p. 288). Ceci posé, dès lors qu'un certain mode d'énonciation est observable, qu'il dispose de son propre régime de véridiction, alors il convient de le considérer comme faisant signe vers un mode d'existence, disposant de règles et d'êtres qui lui sont attachés ; réversiblement, si l'on peut tracer des êtres ou un pli spécifique à l'expérience, il conviendra de lui trouver le langage qui permet de l'exprimer (ce qui permet à Latour d'introduire des modes non traditionnellement liés au langage, comme la technique [TEC] ou la persistance temporelle (reproduction [REP]), dans la mesure où « l'herméneutique n'est pas un privilège des humains, mais, pour ainsi dire, une propriété du monde lui-même »<sup>3</sup>. La symétrie impliquée par cette interconvertibilité (qui ne signifie pas équivalence, puisqu'un écart est toujours présent) entre articulation et réalité nous prémunit contre une accusation de logocentrisme<sup>4</sup>, étant donné l'impossibilité d'une connaissance identifiée à son objet autant que d'une parole parfaitement rectifiée. Plutôt, le principe d'articulation doit être compris selon deux versants : l'un ouvertement métaphysique et spéculatif, avec tous les risques qu'un tel positionnement comporte (lorsque Latour se retrouve à affirmer « l'intelligence de l'organisme prépare celle du *logos* », p. 288, on se trouve face à une affirmation de type téléologique, fût-elle involontaire) ; il peut, à l'inverse, être lu comme essentiellement normatif, comme une exigence de composer des moyens *ad hoc* de « donner la parole », de rendre intelligibles les différents « langages » (ou quasi-langages) propres aux modes, quitte à s'éloigner largement d'une conception traditionnelle de ce qui fait le langage :

Il faudrait évidemment accepter le fait que les scientifiques sont des gens qui font parler la nature. Ce que ni les scientifiques ni les ennemis de la

---

<sup>1</sup> « Si vous prenez la théorie des actes de paroles, et que vous tentez d'en extraire une métaphysique, vous arrivez aux “modes d'existence” » (« An aesthetics of proof »).

<sup>2</sup> « En allant de l'énoncé à l'énonciation nous ne tombons pas sur le social, ni sur la nature, mais, fort traditionnellement, sur l'être défini comme existence [...] Le monde du sens et le monde de l'être sont un seul et même monde, c'est-à-dire celui de la traduction, c'est-à-dire celui de la substitution, de la délégation, de la passe » (« Petite philosophie de l'énonciation ») ; dans *Politiques de la nature*, on peut trouver un principe similaire, au croisement entre politique, ontologie et épistémologie : « Pas de réalité sans représentation ! » (p. 178). Voir également *Pandora's Hope*, 142

<sup>3</sup> *Changer de société*, p. 353

<sup>4</sup> EME chapitre 6 ; voir également *Nous n'avons jamais été modernes*, pp. 84-88

science n'apprécient. Mais les dispositifs de paroles, d'expression sont d'une beauté, d'une subtilité, d'une vigueur, d'une multiplicité extraordinaires.<sup>1</sup>

Même en intégrant ces altérations à la conception spontanée de ce qui relève du discursif ou du langagier, il convient cependant de remarquer que l'origine sémiotique de ce que l'*Enquête* appelle « mode d'existence » est encore bien sensible, et continue d'opérer une torsion significative sur le contenu de ce concept, sinon au niveau des principes de justification ultimes, du moins au niveau descriptif, à travers une tendance à envisager les manifestations empiriques des modes soit en insistant spécifiquement sur leur aspect langagier, soit en recourant des outils sémiologiques pour théoriser leur fonctionnement : ainsi, l'art est appréhendé essentiellement par une étude de la fiction et de la représentation, la religion comme un mode de relation par la Parole (même si une place est dans les deux cas laissée à l'image), la politique comme liée à la négociation et à la rhétorique, la technique appréhendée au moyen d'une transposition créative de la notion sémiotique de débrayage entre énonciateur et énonciataire, etc. Ce faisant, l'aspect descriptif des modes se trouve contraint d'entrer dans les coordonnées d'une description axée sur le langage, au détriment de la spécificité propre à chacun.

Cette présence continuée de la sémiotique explique également, d'un point de vue plus positif, le statut accordé à des modes très spécifiquement langagiers ; est conférée une réalité propre, ainsi, au processus de différenciation des modes par l'ajout d'une préposition [PRE], ainsi qu'à double-clic [DC], principe de mécompréhension et de falsification universelle. Le premier est en effet une modalité authentique de l'être, celle de la spécification et de la révélation des différences, quand le second, précisément en tant que mode négatif, doit se voir accorder un mode propre, parce qu'il représente un point de vue, et donc un domaine d'intelligibilité irréductible aux autres, et parce que, en tant que repoussoir, il est nécessaire de lui assigner un domaine, ne serait-ce que pour l'empêcher de nuire<sup>2</sup>. Ces deux modes sont envisagés comme des outils de l'enquête avant d'être des lieux propres de l'existence et du discours, et font partie de ce qu'il convient d'appeler la méta-ontologie de l'*Enquête*, soit ce qui figure dans l'ouvrage à la fois comme outil méthodologique et comme participant à l'architecture de la réalité qui y est exposée. Leur réunion permet en effet, par un effet de tenaille conceptuelle, de faire pièce, en dernière instance, à la notion même de langage comme un domaine séparé de l'être (ce qui explique son absence de l'inventaire des modes, autant que celle de nature ou de société).

Au critère d'admission au rang de mode d'existence par la discursivité (réelle ou potentielle), il faut ajouter la présence, ici encore à mi-chemin entre le factuel et le normatif, d'une institution venant défendre et incarner le mode en question et le rendre abordable par un ensemble de pratiques (par exemple celui du droit), dont nous avons traité dans la section précédente ; de même que pour le « langage », la dimension « sociale » des modes d'existence est déléguée à trois modes internes à l'œuvre, celui de l'organisation [ORG], de l'attachement [ATT], et de la morale [MOR]. Ce critère, autant que le précédent, constitue à vrai dire, plutôt qu'une définition *stricto sensu*, un moyen de repérer candidats au statut de mode d'existence (on peut faire ici l'analogie avec les symptômes de l'art chez Nelson Goodman), en identifiant des procédures de vérité individuelles à travers l'élément véritablement décisif, à savoir leur irréductibilité au sein de l'expérience (et donc de l'être). L'objectif est de distinguer, grâce à ces divers signes, la singularité de chaque mode, qui le rende véritablement indispensable : « tout mode extrait de l'être-en-tant-qu'autre une forme particulière d'altération à laquelle aucun des

---

<sup>1</sup> « L'oeuvre de Bruno Latour : une pensée politique exégétique ».

<sup>2</sup>« Elle [l'anthropologue-protagoniste] avait besoin en effet d'un gabarit si manifestement faux qu'il ne pouvait que faire saillir, par contraste, les conditions de félicité de chaque mode » (EME, p. 276)



autres modes ne s'est encore attaché. Pour chaque mode il faut donc se poser la même question : *sans lui qu'est-ce qui manquerait à l'ensemble des valeurs auxquelles nous tenons ?* » (EME, p. 350). Les institutions de même que le mode discursif, sont ainsi envisagés par Latour comme autant de « passes », de clés qui viennent donner une impulsion particulière aux trajectoires des êtres qui traversent un mode, et permettent procéder à son l'individuation et à son autonomisation. Ce terme de passe, qui joue le rôle d'opérateur récurrent dans l'*Enquête*, est défini de manière très allusive, comme « le contraire de l'être-là, du *da Sein*, l'être passe, il ne réside pas, et il passe dans l'autre ; l'altéré, pas l'être, le par-l'autre »<sup>1</sup> ; une autre définition est fournie par le biais d'une référence à William James, comme « un chemin de transition conjonctive par lequel passer d'une de ses parties vers une autre »<sup>2</sup>.

Ces caractérisations, exprimées en un langage volontairement indéterminé de manière à correspondre de la manière la plus fluente possible à la multiplicité potentiellement illimitée des modes<sup>3</sup>, permettent à tout le moins, de lier la notion de passe à celle d'altération : la passe est ce qui permet d'obtenir une continuité (temporelle ou non) à travers un ensemble de transformations qui sans elle relèverait du pur chaos. Une fois ceci posé, la passe peut être comprise comme ce qui allie altérité et continuité au sein d'une même chaîne d'existence, permettant de circuler au sein de cette chaîne, par exemple le « moyen de droit » dans l'ordre juridique. La passe s'oppose alors à l'autre concept opératoire de la notion de mode, celui de « hiatus », lequel apparaît, de son côté, par réunion de l'altérité avec la discontinuité (en droit toujours, le jugement, ou le vice de procédure), pour désigner le moment où une chaîne d'existence est soit arrêtée, soit rencontre une hétérogénéité exigeant un décrochage vers un mode différent (si le jugement rendu m'est défavorable, il m'est toujours possible de prolonger l'affaire en en appelant à la presse, en faisant le choix de la justice sauvage, etc.). Si une procédure de vérité donnée est en mesure d'instaurer un hiatus et une passe, alors elle peut être considérée comme pouvant relever d'un mode d'existence.

Reste alors un dernier test à passer, celui de la possession d'êtres propres, d'acteurs spécifiques en leur genre (énoncés de référence, personnages de fiction, anges du salut, représentants de la politique). Ceux-ci ne peuvent être identifiés aux outils qui permettent leur accès, ni non plus à la seule trace de leur activité différentielle, qui n'en est que la « trajectoire », dernier terme du métalangage des modes latouriens qui correspond à ce que j'ai appelé jusqu'ici « chaîne d'existence »<sup>4</sup>, mais s'attestent, en dernière instance, par une forme de présence irréductible au sein de l'analyse ou de la relation dans laquelle ils figurent, que l'on peut formuler comme insécabilité provisoire (ce que Latour désignait, dans ses premiers écrits, sous le terme de « boîte noire »)<sup>5</sup>. Ces individus, qui dérivent directement de la conception de l'acteur-réseau et doivent être envisagés en conséquence comme non-substantiels, sont en dernière analyse la pierre de touche de l'*Enquête*, dans la mesure où la réalité d'un mode s'articule à sa capacité à les instaurer à sa propre manière.

Nous voilà maintenant en possession de trois traits distinctifs d'un mode (passe, hiatus, présence d'étants spécifiques) ; avant de rentrer dans le détail du fonctionnement d'un tel

---

<sup>1</sup> [www.modesofexistence.org](http://www.modesofexistence.org), article. « passe »

<sup>2</sup> « *Some path of conjunctive transition by which to pass from one to its parts to another* » (« The Thing and its relations », in *Essays in radical empiricism*, cité par [www.modesofexistence.org](http://www.modesofexistence.org), article « passe »).

<sup>3</sup> « Comme l'enquête ne partage pas l'obsession de la tradition philosophique pour l'épistémologie — soit pour la défendre, soit pour la contester —, elle n'a pas non plus à se donner un langage particulier, ni une forme particulière de langue; la langue naturelle lui convient parfaitement; sa seule particularité, par rapport à la langue naturelle, c'est son obsession pour que l'on protège la multiplicité des modes contre le danger de l'hégémonie d'un mode sur les autres. » ([www.modesofexistence.org](http://www.modesofexistence.org), art. « philosophie »)

<sup>4</sup> La trajectoire est définie comme « le type de connexion ou de réseau que laissent derrière eux les êtres propres à un mode donné » ([www.modesofexistence.org](http://www.modesofexistence.org)).

<sup>5</sup> Sur ce point, voir *Prince of Networks*, I.2, et *Science in Action*.

concept, il convient de s'arrêter sur le statut particulier réservé à trois modes, qui ont servi de chevilles dans le résumé que nous venons de livrer : [PRE], [DC], [RES]. Ils nous ont permis d'accomplir le passage d'une conception sémiotique orientée vers la véridiction à une conception ontologique, mais, plus profondément, constituent le cadre théorique minimal permettant de garantir le pluralisme : [RES] fournit une ontologie de départ, celle de l'acteur-réseau, [PRE] permet d'en garantir l'éclatement par son altération au moyen de passes et de trajectoires bigarrées, et [DC] contient en lui-même l'exigence absolutiste et fondationnaliste dont il condense et révèle l'absurdité. Ainsi, au sein de chaque mode d'existence, est inscrite une dépendance, limitée mais indéniable à l'égard des trois modes « architectoniques » qui définissent les conditions fondamentales de fonctionnement d'une telle notion. Cette asymétrie de statut entre les modes résulte du statut ambigu voir paradoxal du métalangage dans la projet latourien, dans la mesure où les trois modes « architectoniques » sont à la fois intégrés à la liste des modes « internes » (donc comparables avec eux), et dotés d'un statut apparemment distinct : la volonté de ne pas privilégier les modes entre eux implique de les traiter tous également comme des altérations ontologiques, et donc à traiter ceux qui jouent un rôle quasi-fondamental à part égale avec ceux qui s'y réfèrent, comme de simples variations.

À partir de tout ce qui précède, nous sommes (enfin !) en mesure de définir les modes d'existence : un mode est une détermination englobante qui maintient dans l'être un ensemble (fluctuant) d'agents selon des principes déterminés différentiellement, tout en offrant un terrain d'accès pour l'analyse de ces êtres. Le premier point qu'il faut préciser, est qu'il n'existe pas de champ, d'espace préalable à la présence des modes, au sein duquel il serait possible de repérer, ou découper ceux-ci ; en effet, on peut être spontanément tenté de rapporter les divers modes à une extraction depuis un « donné » indifférencié, qui en formerait le substrat originel, que celui-ci soit décrit en termes de donné, d'expérience, ou d'être. Cette tentation est en partie soutenue par l'héritage jamesien de Latour, ce dernier ayant régulièrement recours, pour décrire l'appréhension des êtres ou des modes, à des concepts ou des thèses proches du James de « *A World of Pure Experience* », et tout particulièrement son exigence de « n'admettre que ce dont on puisse faire l'expérience, et rendre justice à tout ce qui peut être objet d'expérience » ; l'on constate par ailleurs la récurrence d'expressions faisant référence à un « fil de l'expérience » qu'il faudrait suivre pour distinguer les divers modes d'existence, auquel il conviendrait de rester fidèle<sup>1</sup>. Qui plus est, et de manière décisive, les concepts d'expérience et d'immanence sont mobilisés de concert pour définir un champ où seraient seuls admis les êtres marqués du sceau de la concrétude, ceux qui « ne se dirigent pas vers le haut ou vers le bas pour asseoir l'expérience sur quelque chose de plus solide, mais seulement *devant* l'expérience pour en *prolonger* le risque en demeurant dans la même tonalité expérimentale » (EME, p. 168). De tels positionnements semblent ainsi rapprocher Latour du monisme neutre de son prédécesseur, et compromettre en large partie le pluralisme de l'*Enquête*, dans la mesure où l'adhésion à une forme traditionnelle d'empirisme implique de postuler, en dernière instance, un substrat primitif d'où seraient tirées les singularités des modes.

Si une telle interprétation représente une menace sérieuse pour la solidité de la démarche de l'*Enquête*, en pointant du doigt les implications tortueuses d'un appel régulateur à l'expérience, il reste possible de parer à ces difficultés, en s'appuyant sur la préposition [PRE], mode attitré de la diversification, de l'embranchement au sein de l'expérience/du langage/de l'existence, qui précède toute constitution possible d'un domaine proprement empirique, ce qui

---

<sup>1</sup> Le dictionnaire trouvé sur le site de l'*Enquête* signale une différence d'ambition et de projet par rapport à James : « le mot empirisme radical prend un sens plus développé dans l'E.M.E. puisqu'on a l'expérience des êtres — dont les relations sont données par l'expérience — alors que James se contente — mais c'est essentiel — de ridiculiser la partition sujet/objet sans donner au pluralisme qu'il appelle pourtant de ses vœux, une ontologie conséquente — c'est à dire suivie selon le flux d'existence » ( [www.modesofexistence.org](http://www.modesofexistence.org), art « empirisme »). Mais cette différence d'ambition doit être complétée par une différence conceptuelle dans le rapport à l'expérience, qui n'est pas toujours clairement articulée par Latour.



permet d'éviter d'avoir recours à une capacité, qu'elle soit conceptuelle ou expérientielle, de produire les différences entre les traits inhérents à chacun des modes, dans la mesure où ces différences sont arrimées aux êtres propres à chaque mode plutôt qu'à un observateur transcendantal chargé du découpage universel d'un donné indifférencié en multiplicités relatives. Dès lors qu'il n'existe pas de pôle de l'empirique ou du concret que l'on puisse considérer de manière isolée pour l'opposer à ce qui viendrait à partir de lui, il est possible de maintenir la pluralité des modes tout en la gardant indéterminée et ouverte. C'est d'eux-mêmes que les êtres et les modes tirent leur spécification, qui n'est pas relative, mais pour ainsi dire intrinsèque, puisque exister et différer sont ici équivalents.

Ce point étant précisé, on peut alors tenter de cerner d'un peu plus près les modes d'existence, à travers une analogie dans le champ de la métaphysique occidentale, qui vienne souligner l'ancrage de ce concept dans l'ontologie. Une approximation intéressante et suggestive, quoique très partielle et à cet égard relativement arbitraire, peut être trouvée dans le concept spinoziste d'attribut. La différence la plus évidente à intégrer pour passer de l'attribut spinoziste au mode latourien, est l'absence de Substance totalisante, de « métarépartiteur » qui permette aux modes d'exister côte à côte. Par ailleurs, chez Latour l'infini numérique des modes n'est que potentielle (Latour affirme en effet l'illimitation des nombres de modes d'existence, mais n'en repère que quinze dans le corps de l'ouvrage, qui sont en quelque sorte les plus facilement discernables), et la possibilité pour eux de se rencontrer, se mélanger, car leurs chemins sont entièrement divergents (absence de parallélisme dans l'ordre et la connexion). De cette version résolument hétérodoxe du spinozisme<sup>1</sup>, c'est le recouvrement de l'intégralité du réel par chaque attribut qui est l'élément le plus décisif, de sorte que la Substance est moins radicalement éliminée, que présente *en creux*, de manière entièrement extrinsèque, dans la sortie hors de soi qui caractérise l'être-en-tant-qu'autre, moins dans les modes d'existence qu'à travers eux<sup>2</sup>. Cette notion de recouvrement permet de saisir le fait que les modes constituent des réalités propres, des termes de composition définissant un ordre de réalité, et caractérisés internement par l'immanence intégrale des contenus et des acteurs en leur sein<sup>3</sup>. De même que les attributs sont, chacun pour eux-mêmes, infinis, chaque mode a, par ce qu'on peut appeler un principe d'inclusivité, un domaine d'application illimité, qui le fait tendre à envisager tous les êtres selon le mode d'analyse qui lui est propre : chaque mode prétend à la totalisation de tous les phénomènes, cherche se constituer en monde parfait et clos, sphérique, témoignant, chacun en propre, de ce que McDowell appelle « l'illimitation du conceptuel »<sup>4</sup>. Ainsi, pour prendre l'exemple de la loi, tout objet, toute question, quelle qu'elle soit, peut, à partir des conditions propres au droit (sa passe), devenir question juridique,

---

<sup>1</sup> Bien entendu, n'importe quelle version dé-substantialisée des attributs spinozistes un tant soit peu intelligible est, sinon inconcevable, du moins extraordinairement délicate à opérer *prima facie*. On peut malgré tout se référer pour cela à la version deleuzienne de Spinoza, qui vise à altérer ce dernier par un pluralisme des singularités : « il faudrait que la substance se dise elle-même *des modes*, et seulement *des modes* » (*Différence et répétition*, p. 59) ; la différence fondamentale entre Deleuze et Latour, au sein des altérations qu'ils font subir au schème spinoziste, se situerait donc sur le choix de l'unité de compte ontologique, les agencements/modes spinozistes pour Deleuze, les modes d'existence/attributs spinozistes pour Latour. On peut appuyer l'option latourienne, en outre, sur quelques indices textuels indépendants, quoique tout aussi spéculatifs, telle la mention par Spinoza de la possibilité de penser les attributs « par soi » (*Éthique*, I, 10, prop. et scholie)

<sup>2</sup> Voir cette caractérisation de la société, déjà citée, dans *changer de société*, qui correspondrait au mode [RES] : « La société n'est pas ce grand tout "dans lequel" tout le reste se trouve enchâssé, mais ce qui voyage "à travers" tout le reste, en calibrant des connexions et en offrant aux entités qu'elle rencontre une occasion de commensurabilité » (p. 348).

<sup>3</sup> On peut également rapprocher les modes d'une version, pluralisée et diffractée, du plan d'immanence deleuzien (pour une définition de celui-ci, voir P. Wolfendale, « The Plane of Immanence » : <https://deontologistics.wordpress.com/2009/10/02/the-plane-of-immanence/>)

<sup>4</sup> J. McDowell, *Le monde et l'esprit*.

devenir intégré au mode d'existence « droit ». Cet horizon de totalisation, pour être pleinement compris, tend nécessairement plus loin que sa définition commune : en effet, si certains types d'objets saillants sont isolés comme révélateurs de chaque mode, les modes ne peuvent être individuellement réduits à un domaine ou un type d'objets précisément identifiable (de même que les institutions censées leur servir de porte-parole sont nécessairement insuffisantes à cette tâche) : les objets techniques précèdent de loin l'apparition des hommes, la reproduction biologique n'est qu'un cas d'espèce du mouvement général de persistance dans l'être, la politique s'étend bien au-delà des tractations entre murs feutrés ou des déclarations publiques, etc. L'impossibilité effective, de toute totalisation en termes déterminés, nous renvoie, subrepticement, à une compréhension normative des modes, chacun aspirant à la totalisation comme la réalisation complète de sa réalité propre : « *aucun mode* n'est profilé pour tenir tous les autres, pour servir à tous les autres de métalangage (...) chaque mode exige pour lui-même l'hégémonie, en tout cas la méprise sur tous les autres qu'il ne peut que mésinterpréter » (EME, p. 317)<sup>1</sup>. Cette dynamique se trouve complétée par le fait que l'insuffisance de chaque mode à une telle totalisation est précisément le moteur qui permet de renvoyer à d'autres modes, dans un processus de communication et d'engendrement toujours recommencé (et à recommencer), et à ce titre, implicitement infini en acte. Cette totalisation (dont les « mondiations » conceptuelles actualisées au sein du discours sont une instanciation extrêmement partielle et locale)<sup>2</sup>, contenue dans la définition de chacun des modes, est, incidemment, ce qui fait l'*Enquête* un dépassement (en partie) réussi des apories des *Irréductions* : parce que chaque mode est un monde, tend vers la mondiation (plutôt que d'être une partie, un domaine, du Monde total et absolu), l'entière de l'ontologie latourienne peut être reconstruite, contrastivement, à partir de chacun d'eux<sup>3</sup>. À l'inverse, le mouvement continué de renvoi entre les modes pointe vers une totalisation plus large encore, qui traverserait l'ensemble des modes (sans jamais pouvoir les saisir intégralement), et dont l'*Enquête* elle-même représente une version condensée.

La totalisation inhérente à chaque mode, indissociable de leur communication permanente, est ainsi la condition d'un pluralisme productif, c'est-à-dire qui ne soit pas une simple juxtaposition de réalités incompatibles car strictement parallèles. Cette communication, attestée par l'existence de multiples croisements, est articulée à la notion de trajectoire, que j'ai déjà évoquée mais qu'il convient à présent de ré-examiner pour éclairer l'entrelacement des modes. Une trajectoire est ce qui permet de comprendre la consistance d'un être individuel donné : pour parvenir à approcher celui-ci (défini comme chose vide, préalablement à toute détermination qualitative, même actantielle), par exemple un objet dit spatio-temporel quelconque, il convient de passer par une multitude de « plans » qui le traversent et le constituent, s'enchantant et se sédimentant mutuellement, y compris de manière conflictuelle : cette chose en tant qu'agent dans un récit, que persistance dans l'existence, qu'action continuée dans la technique, que propriété de droit, etc. Ces plans, sont les divers modes d'existence ; la

---

<sup>1</sup> « Le mode appréhende tous les autres en se méprenant nécessairement sur eux et les autres modes sur lui », ([www.modesofexistence.org](http://www.modesofexistence.org), article « mode d'existence »).

<sup>2</sup> Je reprends le néologisme de « mondiation » à Philippe Descola (« Cognition, perception, mondiation ») : « La mondiation, c'est-à-dire la stabilisation de certaines caractéristiques de ce qui nous arrive ».

<sup>3</sup> Ainsi, la multiplicité des systématisations apparemment mutuellement incompatibles chez Latour prend tout son sens : « Petite philosophie de l'énonciation » peut être comprise comme une recomposition de la perspective latourienne du point de vue de la sémantique, quand *Refaire la sociologie* le serait du point de vue de la sociologie, *Politiques de la nature*, du point de vue de la « diplomatie », « Facing Gaia » du point de vue de la religion, *Irréductions*, du point de vue de la métaphysique, et ainsi de suite. On peut comprendre par là que Latour soit rejeté de toutes part comme trop sociologique, trop religieux, trop philosophique, trop politique, ou trop théorique, selon les cas : il y a en effet sens à dire que Latour subsume le réel sous la religion, qu'il réduit tout à la sociologie, qu'il est un philosophe égaré, ou bien un politicien déguisé, à la seule condition de comprendre qu'il prétend précisément être *tout cela à la fois*, et par là même à échapper à une détermination unique et réductive. Il y a une part stratégique dans un tel positionnement, mais celui-ci est ancré dans une théorie et une perspective plus large, comme on peut le voir ici.

chose en tant que telle, en soi, comme substance, n'est qu'un plan de la chose parmi d'autre ([DC]) ; la chose pour elle-même, n'est pas hors de ces divers plans, elle est, ni plus ni moins, une manière, un ordre, de traversée dynamique de ces différents plans, leur agencement, bref une trajectoire au travers d'eux<sup>1</sup>. La question de son repérage, de la possibilité de distinguer la chose pour elle-même, s'évanouit, dès lors, pour ne laisser en place que les activités effectives d'engagement avec les acteurs, et des acteurs entre eux. Si les modes s'attestent par des êtres, les choses, en retour ne prennent consistance que par l'intermédiaire des modes.

Contrairement aux sections précédentes, celle-ci était essentiellement à caractère présentatif, et s'est faite sur le mode de l'exposition, plutôt que de l'argumentation systématique ; il s'agissait en effet d'introduire, de manière condensée, aux mécanismes centraux nécessaires à la compréhension de la notion de mode d'existence dans toute sa spécificité (notamment en contextualisant les divers concepts internes à cette notion). Je vais à présent tenter de clarifier les points les plus délicats du positionnement ontologique de l'*Enquête*, en espérant que la recombinaison schématique proposée dans cette section fournit une base suffisante à la discussion.

---

<sup>1</sup> « Si l'on pouvait étendre l'intentionnalité des phénoménologues à tous les existants et transformer cette relation en un chemin d'existence qui permet la reprise de l'être-en-tant-qu'autre, on aurait une bonne approximation de la trajectoire.» ( [www.modesofexistence.org](http://www.modesofexistence.org), art « trajectoire »).

### III. Poser quelques questions

#### A. Quelle métaphysique ?

« *We do not have to decide on our own, as one did under the old speculative metaphysics, about the furnishing of the world ; we have only to define the equipment, instruments, skills, and knowledge that will allow the experimental metaphysics to start up again* »  
*Politics of Nature*, p. 136

Tentons, à nouveau, de cerner le mode de discours spécifique à l'*Enquête* : une fois explicités les concepts ontologiques centraux et leur fonctionnement, quelle compréhension leur accorder, dans le terrain défini par les sections précédentes ? Il est clair, en effet, que l'entrée de Latour sur le terrain métaphysique s'accompagne d'une redéfinition de la métaphysique elle-même, qui prend la forme d'une mise sous tutelle de celle-ci à l'égard de prescriptions épistémologiques et politiques<sup>1</sup> ; la question qui reste à éclaircir est celle des implications exactes d'un tel procédé, soit, de son coût. Si l'on prend au plus près les déclarations les plus destructives de Latour, on pourrait croire avoir affaire à un « anarchisme méthodologique » laissant place à une métaphysique entièrement indéterminée, circonstancielle, et révisable en permanence, qui obéirait donc littéralement aux adjectifs que Latour lui accole régulièrement, locale, empirique ; à ce point filandreuse, la métaphysique deviendrait effectivement sans conséquences, tout le poids théorique étant reporté vers les procédures de négociation empiriques. Mais une telle perspective fond vite à la lecture de l'*Enquête*, qui révèle la solidité d'une construction qui (qu'on la trouve on non convaincante), est très loin d'être la demeure provisoire et à géométrie variable qu'on présente parfois. Cela ne veut pas dire que nous soyons pour autant ramenés à une approche philosophique classique, mais qu'il existe bien un discours métaphysique (ou plus précisément méta-ontologique) tenu par Latour, avec ses attendus et ses justifications intrinsèques, et que la question se pose, à nouveau, de savoir comment interpréter, où situer, un tel discours.

Une seconde possibilité consisterait à prendre acte de la rupture latourienne avec la métaphysique standard, pour envisager dans toutes ses conséquences, y compris sur le statut de la métaphysique comme discours, le remplacement de l'« être en tant qu'être » par l'« être en tant qu'autre ». Dans un texte paru à l'occasion de la sortie de l'*Enquête* (« Un tournant métaphysique ? »), Patrice Maniglier s'attelle à la tâche ardue de rendre explicite la signification ontologique ultime du pluralisme. Le résumé qu'il en offre a suffisamment d'efficacité pour être reproduit en longueur :

Au lieu d'une disjonction entre l'esprit et la réalité, le savoir et l'être, le sujet et l'objet, le langage et le monde, il faut admettre que l'être lui-même *est en train de se faire*, et qu'il se fait précisément à travers l'activité scientifique. Au lieu de supposer une réalité « toute faite », comme disait Bergson, une réalité qui attendrait d'être connue, le réalisme ne doit-il pas plutôt accepter que c'est bien l'Être même qui se donne dans ce travail d'« établissement des faits », un Être en construction, *in the making* ? [...] Il ne s'agit donc pas de neutraliser l'ontologie par la sémiologie, mais de prendre position pour une autre ontologie, une ontologie processuelle (d'où la référence constante à Whitehead et à

---

<sup>1</sup> « Au fil des ans, j'ai appris que toutes les questions méthodologiques étaient fondées sur la métaphysique, et que toute métaphysique était, au fond, une question morale et politique » (« For David Bloor... and Beyond : A Reply to David Bloor's 'Anti-Latour' »).

James, mais ce pourrait être à Bergson et même à Althusser ou Spinoza), une ontologie où la réécriture *essentielle* à tout signe se confond avec l'Être même comme *médiation*. (p. 920)

Cette ligne d'interprétation, si elle pousse légèrement la propension métaphysique de Latour au-delà de sa stricte lettre<sup>1</sup>, a le mérite d'être fidèle à son esprit, et de prendre en compte les préoccupations méthodologiques sur lesquelles nous avons insisté. Il faut être sensible à la redéfinition qu'opère Latour à l'égard de la notion même de métaphysique (*ibid.*, p. 916), et être fidèle à l'exigence d'a posteriorité qui est à la base de la conception de l'ontologie selon Latour : « il est heureux que les modes oublient l'être-en-tant-qu'être car sans cela il n'y aurait rien ; telle est la tentation nihiliste de toute ontologie : demander à ce qui n'est pas d'assurer la subsistance de ce qui doit devenir »<sup>2</sup>. Ce concept d'être est ainsi posé par Latour comme entièrement transparent et vide : « Connaître l'être c'est connaître les étants. L'être n'ajoute aucun supplément, sauf justement, l'attention, celle proprement de [PRE], pour le "en tant que" »<sup>3</sup>. On aurait ainsi une métaphysique proprement empirique, qui se tient dans ses propres limites, celles, revendiquées, du langage et de l'expérience commune (d'où l'appel au sens commun), débarrassée d'une métaphysique qu'elle estime pour son propre compte superflue, ce que Maniglier reconnaît explicitement : « il ne saurait être question pour Latour de formuler une ontologie générale, fût-elle "expérimentale" comme celle de Whitehead ou Bergson (c'est-à-dire aussi hypothétique, provisoire, progressive et révisable que les sciences) et "plate" comme celle de Meinong, Harman ou Garcia (c'est-à-dire minimale et non exclusive) » (« Un tournant métaphysique ? », p. 924).

Mais, là encore, une telle position, si elle peut largement s'affirmer de l'intérieur, reste extrêmement délicate à apprécier : comment faire que la dénégation répétée de l'ontologie comme recherche du fondement, et le cantonnement du philosophe au rang de préservateur du pluralisme, de gardien de la pureté par vacuité de la métaphysique, ne s'accompagne pas d'une forme ou d'une autre d'ontologie, même paradoxale, même fluente ? Ainsi par exemple, le récurrent refus des antinomies que l'on trouve dans l'ouvrage, solidaire d'une volonté d'échapper à la dialectique tout autant qu'au structuralisme (dans *l'Enquête*, les concepts d'immanence, d'altération, de force, de monde, de sens, de signe et de pratique sont définis comme dénués de contraires), peut difficilement être comprise pleinement sans une référence à une logique de type inclusif qui obéirait, à grands traits, à des *requisits* proches d'une philosophie anti-représentationaliste de type deleuzien, logique spécifique dont, plutôt que d'ignorer l'existence, il conviendrait mieux de faire l'examen propre (même pour la

---

<sup>1</sup> En effet, elle revient à radicaliser une opposition que Latour veut concevoir de manière plus modeste : « L'erreur serait de croire qu'il existe une grande différence entre [être en tant qu'être et être en tant qu'autre], alors qu'il y a moins qu'une nuance, un constant fléchissement, décrochement, une hésitation entre deux versions du même problème : pour que quelque chose soit, il faut qu'une autre chose vienne à elle », ([www.modesofexistence.org](http://www.modesofexistence.org), art. « être en tant qu'autre »).

<sup>2</sup> [www.modesofexistence.org](http://www.modesofexistence.org), art. « ontologie »

<sup>3</sup> [www.modesofexistence.org](http://www.modesofexistence.org), art. « ontologie ». Latour va même jusqu'à affirmer que « le mot "être" est au fond sans importance », ([www.modesofexistence.org](http://www.modesofexistence.org) art. « être en tant qu'autre »). Il s'agit moins d'abolir la métaphysique, que de la transporter toute entière de l'être vers les étants, en opposition frontale à tout questionnement de type heideggerien (pour une contestation heideggerienne de Latour, voir Frédéric Vandenberghe, « Reconfiguration et rédemption des acteurs en réseaux critique ») ; ce point illustre parfaitement le caractère singulier de la démarche métaphysique de Latour.

comprendre de manière non conventionnelle)<sup>1</sup>. L'ambiguïté profonde d'une telle situation, où la métaphysique proprement dite serait à la fois présente et escamotée, ne peut être résolue qu'à condition de prendre Latour à la lettre, plutôt que de se fier à ses déclarations d'intention, et de comprendre ses renvois, conceptuels, sémantiques, et bibliographiques, à la métaphysique classique, comme une sorte d'« externalisation », de délocalisation par délégation, du travail théorique de justification d'un certain nombre d'attendus, vers un discours extérieur à l'*Enquête* proprement dite, laquelle resterait intacte de toute dépendance à l'égard des concepts, et pourrait s'embarquer sereinement vers la tortueuse entreprise diplomatique. Il est possible de se défendre de relever de la métaphysique, mais, dès lors que se voit instauré un métalangage<sup>2</sup>, celui-ci apporte, en quelque sorte en contrebande, une « charge » métaphysique difficile à désamorcer<sup>3</sup>, et la délégation à laquelle Latour a recours réclame en retour une mise en lumière de cette métaphysique « externe », déléguée, pour la rendre explicite.

L'option la plus satisfaisante donc, pour ne pas se contenter d'asseoir le discours latourien par l'énigmatique affirmation d'un statut « post-métaphysique », consisterait à dire que la métaphysique pluraliste de Latour se place authentiquement sur le terrain ontologique, mais que, en raison des divers partis pris anti-fondationnalistes qui la traversent, elle est contrainte à ne pas s'articuler comme telle, à se placer sur le plan de l'être de manière distincte du plan de la parole, de l'acte, de la politique, etc<sup>4</sup>. Ainsi posé, le problème consiste moins à tenter de faire fonctionner la métaphysique de Latour de façon traditionnelle, qu'à recomposer cette métaphysique en articulant simultanément de manière interne à celle-ci le statut d'hétéronomie que lui assigne Latour. En quoi consisterait une telle méta-ontologie, esquissée même rapidement, à quoi ressemblerait « cet Être à la fois relationnel, actif — et même

---

<sup>1</sup> M. Holbraad, à propos de Latour, en donne un aperçu : « Dans un univers positif, les distinctions doivent être faites en des termes positifs, *i.e.* non en termes de ceci “ou” cela, mais de ceci “et” cela. Mais ce simple renversement — qui n'est rien qu'une répétition de la position du non-représentationalisme — a des conséquences aussi importantes que contre-intuitives. Développés dans les termes de l'exemple précédent, ce principe affirme que  $A \rightarrow B$  et  $A \rightarrow C$  sont distincts par le fait que “( $A \rightarrow B$ ) et ( $A \rightarrow C$ )”. Ce qui revient à dire que, dans la logique radicalement positive du non-représentationalisme, une transformation donnée peut être distinguée d'une autre dans la mesure où existe un troisième terme qui les combine toutes deux (...) ; dans le réseau mouvant du non-représentationalisme, chaque chose est ce qu'elle est au moyen ce qu'elle n'est pas encore » (« Response to “thou shall not freeze-frame” ») ; voir également, de Deleuze, *Anti-Édipe*, pp. 18s, *Différence et répétition*, pp. 243-7.

<sup>2</sup> « Avec ces trois concepts [*passé, hiatus, condition de félicité ou d'infélicité*], Latour re-décrit effectivement presque tout ce qui nous importe — y compris la persistance des choses et la lourdeur des habitudes —, dans des termes communs : tous les « modes d'existence » sont redéfinis comme différents types de discontinuités permettant différents types de continuité en fonction de critères de vérité eux-mêmes variables » (« Un tournant métaphysique ? », p. 927).

<sup>3</sup> On peut comparer, à ce titre, le vocabulaire ontologique avec le pansément de Haddock, comme le faisait, à propos du rapport entre être et pensée, Quentin Meillassoux, (« Speculative realism », *Collapse* III, p. 421-2) : il tient au doigt qui veut l'enlever, et ne fait que passer de l'un à l'autre sans être jamais retiré. Ce retour du refoulé métaphysique semble présent à l'esprit de Latour, qui en pointe régulièrement la menace, que par certains de ses partisans ; ainsi cette déclaration d'Adam Miller : « Pour procéder de manière expérimentale, Latour doit tenir pour acquis que le monde est une pluralité irréductible, puisque tout axiome qui implique une unité originelle ou une compatibilité posée en arrière-plan, entraînera un court-circuit par le recours à la théorie conspirationniste, à l'égard de l'approche expérimentale » (*Speculative Grace.*, p. 23). On est bien ici face à une décision, un décret, affirmant des thèses métaphysiques « classiques » à l'égard de la pluralité, sous la forme d'une fausse conscience, comme chez Miller (la récurrence d'un terme comme « axiome » tout au long de son ouvrage est à ce titre hautement problématique), soit en les justifiant de manière explicitement méthodologique, comme moyen de construction (ce qui est la position explicite de Latour) ; si la seconde solution est plus satisfaisante que la première, la présence de la métaphysique n'est pas éliminée pour autant.

<sup>4</sup> « Si la métaphysique a un intérêt, c'est celui d'une méthode : comme voyage, comme manière d'apercevoir de nouveaux éléments de compréhension » (*The Prince and the Wolf*, p. 59). Comme le dit Adam Miller, « l'approche de la métaphysique chez Latour est avant tout produit de préoccupations méthodologiques » (*Speculative Grace*, p. 23).



toujours déjà ré-actif, impliquant des actions sur des actions —, “traductif”, [...] processuel » dont parle P. Maniglier (p. 923) ? Parmi les noms avancés par Maniglier dans son article, c’est Whitehead qui semble le plus adéquat, d’une part parce qu’il a développé un système plus complet et plus explicitement spéculatif que James ou Souriau, et d’autre part par la plus grande abondance des références précises de Latour à son endroit lorsqu’il s’agit d’élaborer ses propres concepts<sup>1</sup>. Un autre candidat séduisant serait Deleuze, dont l’héritage chez Latour, s’il n’est que rarement explicité, est présent en filigrane à toutes les échelles de l’*Enquête*<sup>2</sup> ; l’auteur de *Différence et répétition* viendrait alors offrir l’appui de son « empirisme transcendantal » à la « métaphysique empirique » de Latour. Cependant, la disparité entre le pluralisme deleuzien, centré sur les singularités et les situations, et le pluralisme latourien des modes<sup>3</sup>, est trop large pour permettre une réunification de ces deux auteurs qui ne revienne pas à mettre l’un sous la dépendance de l’autre, par un travail d’interprétation au reste passablement spéculatif<sup>4</sup>. Cette ligne d’investigation, si elle est tentante, pose donc trop de difficultés pour être détaillée ici.

Si l’on part de ces deux postulats interprétatifs (délégation méta-ontologique, héritage de l’ontologie relationnelle whiteheadienne), qui sont autant de décalages par rapport aux objectifs affichés de l’*Enquête*, on est en mesure de rendre visibles des propositions spécifiquement méta-ontologiques indispensables au bon fonctionnement de l’ouvrage, qu’un suivi fidèle de l’œuvre rendrait difficiles à dégager en tant que telles, et que je vais étudier rapidement : l’anti-substantialisme (processualité), et l’individualisme (pluralisme). Ce qui sépare ces deux positions d’autres éléments fondamentaux de l’*Enquête*, comme le principe d’articulation, l’a posteriorité, ou la démarche anthropologique, est leur dépendance à l’égard de modes d’existence spécifiques ([REP] pour le premier, [RES] pour le second), ce qui implique d’une part un statut amphibologique de ces modes, à la fois confinés dans leur propres limites et présents dans tous les autres modes, et d’autre part, une restriction significative du pluralisme visé par Latour, celui-ci étant fortement contraint par les exigences inhérentes aux deux propositions en question.

L’anti-substantialisme, tout d’abord, est au cœur de la conception latourienne de l’actant, selon ce qu’il appelle prééminence de la subsistance sur la substance. Celle-ci tient en l’affirmation, solidaire du refus de tout fondationnalisme, qu’il est impossible de placer la consistance d’individus en eux-mêmes, dans une substantialité qu’aucune altération ne pourrait atteindre, et qu’il convient par conséquent de rattacher les existants, d’une part aux moyens par lesquelles ils se maintiennent dans l’être, au caractère problématique de toute persistance<sup>5</sup>, d’autre part, à la modification inhérente au prolongement d’une ligne d’existence, qui en représente en quelque sorte le « prix », à savoir leur *hiatus* propre : « la subsistance se monnaie toujours en altération, faute de pouvoir justement s’adosser à une substance » (EME p. 110). Cette thèse, si elle s’inscrit dans la droite lignée de Whitehead, vient la reprendre et en

---

<sup>1</sup> voir par exemple *Changer de société*, p. 58, où l’occasionalisme revendiqué par Latour s’appuie sur un renvoi à Whitehead via une référence à l’ouvrage essentiel d’Isabelle Stengers, *Whitehead, une libre et sauvage création de concepts*. Sur ce point, voir *L’espoir de Pandore*, chapitre 5, et « What is given in experience ? » ; en littérature secondaire, voir l’article de Didier Debaise, « Qu’est-ce qu’une subjectivité non-humaine ? L’héritage néomonadologique de B. Latour ».

<sup>2</sup> Voir sur cette question la fine analyse par Philip Conway de la stratégie intellectuelle et rhétorique de Latour, replacée dans le contexte philosophique français ; <http://circlingsquares.blogspot.co.uk/2013/03/contrarianism-and-oedipus-how-to-become.html> .

<sup>3</sup> Voir la discussion de Spinoza *supra*.

<sup>4</sup> Pour en donner un aperçu, il faudrait, pour faire fonctionner de manière vaguement satisfaisante la notion de mode d’existence dans le champ deleuzien, amalgamer les concepts d’agencement et de plan d’immanence, en ontologisant le premier et pluralisant le second.

<sup>5</sup> « **Articulated propositions must have habits rather than essences** » (*Politics of Nature*, p. 86)



la complexifiant : une fois l'ontologie de l'essence renversée en faveur d'un monde caractérisé par la subsistance<sup>1</sup>, reste encore le travail de pluralisation. Ainsi, l'attaque contre la substance ne vient pas seulement caractériser la conceptualisation par Latour des êtres biologiques cristallisés en [REP], suivant en cela l'anti-essentialisme inscrit dans la définition de l'espèce dans la biologie depuis Darwin, mais devient un trait distinctif de tous les types d'étants possibles : qu'il s'agisse des « mobiles immuables » de la référence, qui payent la circulation d'un contenu constant par une mise à l'extérieur d'eux-mêmes, des êtres de la religion dont le maintien dans l'existence dépend d'une reprise risquée de la fidélité au sein d'un acte de Parole, des êtres politiques pris dans les exigences d'une représentativité acquise au moyen d'une trahison constante, ou des êtres de fiction qui dépendent de la sollicitude des êtres humains pour réactiver leur présence au sein d'une œuvre ; pour chacun, on peut dire que « rien ne change et pourtant tout change, car tout a été à nouveau repris, mais repris par un type original de reprise » (EME, p. 456). On le voit, c'est, à travers des incarnations, assurément distinctes entre elles, d'un schème de construction commun, mis en acte au sein de chaque mode d'existence, que sont produits les êtres. La détection d'un tel schème permet de donner chair à l'argument initial, formel, selon lequel le métalangage latourien s'accompagnait d'une ontologie propre : en l'occurrence, la triade conceptuelle passe-trajectoire-hiatus, variante ontologique permettant de cartographier la variété confuse des existants, ne peut être adéquatement comprise sans tenir compte de la pensée processuelle qui lui donne son orientation, par exemple en faveur d'une conception occasionnaliste de la causalité qui se retrouve dans la notion de hiatus.

On pourrait élever contre une telle interprétation la présence indéniable de modes semblant échapper au régime universel de la processualité, avec d'un côté le réductionnisme universel de Double-Clic, et de l'autre la suite de transitions sans transformations caractéristiques de l'habitude [HAB], ces deux modes étroitement liés venant former un pôle de stabilité interne venant maintenir les exigences de l'essence pour contrebalancer un processualisme conçu de manière trop réductive et unilatérale, qui amènerait à concevoir l'univers comme formé uniquement de discontinuités exceptionnelles (l'événement) jusqu'à devenir inintelligible (EME p. 266-8). S'il faut être sensible à la réhabilitation de l'Essence au sein de l'*Enquête* qu'implique sa reprise par [HAB], ce rééquilibrage vient moins perturber que pacifier l'économie interne des modes, en apportant un soubassement ontologique à la notion de continuité, qui ne vienne en aucun cas s'affirmer contre la processualité, bien au contraire : l'immanence (la continuité) est définie comme un effet, comme une variation des *hiatus* (p. 267), et l'essence reste perpétuellement en deçà de la Substance : « l'habitude (...) obtient des effets de substance à partir de la subsistance » (p. 274)<sup>2</sup>. Ainsi compris, Double-Clic à son tour ne peut être envisagé positivement qu'en ce qu'il permet de faire ressortir, par contraste avec sa propre faiblesse, le chatoiement des modes, en une sorte de [PRE] inversé, et, allié à l'habitude, il est simplement l'agent de l'occultation, au sein de cette dernière, de la discontinuité interne à celle-ci, le fait que la subsistance est par définition provisoire. Loin d'enfoncer un coin dans l'ontologie du procès, l'addition des exceptions à la règle que représentent les modes de l'habitude et du double-clic viennent en réalité la confirmer : « c'est encore une transcendance,

---

<sup>1</sup> « Ce qui semblait absurde dans le cadre d'une métaphysique de l'essence et des attributs, devient jeu d'enfant pour une ontologie des événements et des relations [...] L'intérêt de Whitehead, est qu'il imagine un réalisme sans substance, un réalisme radicalement historique. » (« Do scientific objects have a history ? Pasteur and Whitehead in a bath of lactic acid » ; reproduit dans *L'espoir de Pandore*, chapitre 5). Voir également sur ce sujet, « Critique jamesienne de l'onto-psychologie de la substance » de Michel Weber.

<sup>2</sup> Voir aussi ce passage de *L'espoir de Pandore* : « The word "substance" does not designate 'what remains beneath', impervious to history, but what gathers together a multiplicity of agents into a stable and coherent whole. A substance is more like the thread that holds the pearls of a necklace together than the rock bed that remains the same no matter what is built on it [...]. Substance is a name that designates the *stability* of an assemblage » (p. 151).

bien sûr, puisqu'il y a un saut, mais c'est une petite-transcendance. Bref, une forme très étrange d'immanence puisque justement elle doit passer par un saut, un *hiatus*, pour obtenir sa continuité ». (EME, p. 172) ». L'immanence, mot-clé de l'ontologie latourienne<sup>1</sup>, requiert une conception processuelle de l'être, qui le lie essentiellement à un devenir multiple, susceptible de transformations radicales aussi bien que de continuités tranquilles.

La processualité est solidaire d'une polarisation de l'ontologie sur les individus (qui s'apparentent aux « occasions actuelles » conçues comme « actes de devenir » chez Whitehead), suivant la formulation première et la plus essentielle du pluralisme, à savoir l'existence du multiple<sup>2</sup>. Cet individualisme métaphysique, éloigné du nominalisme aussi bien que d'une jungle meinongienne, est au cœur, on l'a vu, de la définition même des modes d'existence ; il est également le levier, par exemple, qui permet de surmonter la pauvreté de la notion traditionnelle de construction, associée à une forme négative d'artificialité, en dégagant son versant positif, l'instauration : « il faut que l'instauration donne l'occasion de rencontrer des êtres susceptibles de vous inquiéter (...), des êtres articulables auxquels l'instauration puisse ajouter quelque chose d'essentiel à leur manifestation autonome » (EME, p. 167). C'est parce que des êtres singuliers, spécifiques, sont expérimentés et se manifestent au détour de chacun des modes, qu'il est possible à Latour d'outrepasser une approche essentiellement verbale du pluralisme, en reconnaissant un statut autonome à ces « êtres qui nous font exister » (EME, p. 293). Les êtres, choses, ou individus, sont le moyen par lequel l'altération est inscrite au cœur de la définition même de l'être, qui est rabattu du général sur l'infiniment particulier, et pouvant littéralement devenir, dès lors, « être en tant qu'autre » :

le concept de “mode d'existence” permet de donner une autre réponse à la question classique “qu'est-ce que ?” (“qu'est-ce que la technique, l'art, l'économie, etc. ?”) que celle de l'essence. La réponse devient plutôt du type : quels sont les êtres que l'on va se préparer à rencontrer si l'on se pose la question de leur existence ? Quels sont leur manières d'être ? Quelle est leur ontologie ?<sup>3</sup>

Pour être le plus ouvert possible, cependant, le concept d'être, qui englobe celui d'acteur (un acteur n'étant qu'un être qui joue un rôle dans une théorie, ou dans un réseau), doit être entendu comme le plus indéterminé possible, le concept le plus vague et le plus malléable au gré des dispositifs de vérité :

Si quelqu'un s'avisait de me faire remarquer que les termes de “groupe”, de “regroupement” et d' “acteur” sont privés de

---

<sup>1</sup> « La critique, en d'autres termes, a toutes les limites de l'utopie : elle repose sur la certitude d'un monde *au-delà* de ce monde. Par contraste, pour le compositionnisme, il n'y a pas de monde au-delà. Il n'est question que d'*immanence* » (« A Compositionist Manifesto », p. 475 ; « composition » est un terme intermédiaire de Latour, qui est remplacé, dans l'*Enquête*, par « instauration »).

<sup>2</sup> Ce qu'Adam Miller formule en termes métaphysiques canoniques en affirmant (à travers le vocabulaire d'Alain Badiou), que l'Un n'est pas, mais qu'existent des singularités et des multiplicités (*Speculative Grace*, p. 24)

<sup>3</sup> [www.modesofexistence.org](http://www.modesofexistence.org), art. « modes d'existence ». Voir aussi cette formulation de « Petite philosophie de l'énonciation » : « C'est la grandeur des philosophies de l'Être en tant qu'Être de nous avoir fait sortir de l'oubli des absents; mais c'est leur indigne faiblesse que d'avoir oublié ensuite que les plus humbles messages et messagers gardent les traces claires de ces absents qu'ils convoquent toujours et sous nos yeux pour prendre sens. Nous n'avons jamais oublié l'Être. L'essence se paie en petite monnaie d'existence, l'Être innommable se traduit en délégués innombrables. Nul ne peut donc se rappeler l'Être sans revenir, clairement et exactement, sur les messages et messagers qui, littéralement, tiennent sa place et se substituent à lui. Il faut racheter l'Être avec la petite monnaie des délégués que l'on méprise: machines, anges, instruments, contrats, figures et figurines. Ils n'ont l'air de rien mais à eux tous ils pèsent exactement le poids de ce fameux Être en tant qu'Être ».

signification, je répondrai que c'est exact. Le mot "groupe" est si vide de sens qu'il n'indique ni la taille ni le contenu ; on pourrait l'appliquer à une planète autant qu'à un individu, à Microsoft autant qu'à ma famille, aux plantes comme aux babouins. C'est précisément pour cela que je l'ai choisi.<sup>1</sup>

De tels êtres sont conçus comme relationnels<sup>2</sup>, comme constitués par les relations qu'ils tissent les uns avec les autres, tout en conservant leur autonomie. Cette ontologie a pour objectif de laisser à la chose elle-même « déployer sa multiplicité »<sup>3</sup>, à partir de son inconsistance de départ et de son intrication avec toutes les autres, de faire des individus l'alpha et l'oméga d'une métaphysique toute entière livrée à l'altération permanente.

Que déduire de ce rapport à l'individu ? Après tout, on peut fort bien arguer que l'omniprésence d'acteurs est un trait assez trivial au sein d'une théorie, et n'engage pas à une métaphysique particulière, et que la conception anti-substantialiste de l'individu ajoute au caractère inoffensif de cette notion. Elle est, au contraire, loin d'être anodine, par exemple lorsque la présence et la fréquence des individus apparaît, à certains égards, comme une fin en soi, à tout le moins sous le registre heuristique. De manière plus cruciale, il y a dans le rapport aux individus un geste, par lequel un impératif épistémologique (ne rien supposer des acteurs) devient un postulat métaphysique (il ne peut y avoir d'acteur qu'intégralement indéterminé), qui en lui-même exclut un certain type d'êtres, par exemple les êtres transcendants. Nous avons déjà abordé cette question sous l'angle herméneutique (dans la perspective d'une anthropologie), mais elle vaut aussi sur le mode de la description ontologique : en balayant comme indues les spécificités métaphysiques de la Modernité (transcendance, représentation, sujet/objet, corps/esprit), ne procède-t-on pas à une sorte de négation de leur identité même, sous prétexte de leur « impossibilité » !métaphysique ? Il y a là une incapacité à subsumer comme différence ce qui est conçu comme antithétique à un modèle ontologique qui est, *in fine*, celui de l'ANT (et donc du mode [RES]), qui est bien la marque d'un engagement ontologique non trivial. Ce modèle devient en quelque sorte la pierre de touche de l'*Enquête*, et les deux autres modes méthodologiques deviennent ses adjuvants, dans une relation dynamique : [DC] est le repoussoir, [PRE] l'opérateur de différenciation interne, tandis que [RES], porteur de l'individualisme latourien, agit comme le patron à partir duquel les autres modes se forment, certes au moyen d'une diversification, mais au sein d'une base commune.

Ces deux éléments fondamentaux de la métaphysique sous-jacente à l'*Enquête*, de son infra-ontologie pour ainsi dire, signalent certes une ambiguïté dans le positionnement adopté

---

<sup>1</sup> *Changer de société*, p. 44.

<sup>2</sup> « Nous partons donc du *vinculum* lui-même, c'est à dire du passage et de la relation, n'acceptant comme point de départ aucun être qui ne soit sorti de cette relation. Nous ne partons pas des hommes, pas du langage, ce tard venu, pas de la communication. Nous partons de la relation définie de façon fort banale depuis l'aube de la philosophie comme un certain mélange de même et d'autre: A est B, telle est la prédication primitive de la philosophie, c'est le passage, la transformation, la substitution, la traduction, la délégation, la signification, l'envoi, l'embrayage, la représentation de A par B » (« Petite philosophie de l'énonciation »)

<sup>3</sup> « La sociologie des sciences a su décomposer avec exactitude ce que la notion de faits indiscutables avait amalgamé trop vite par une unification hâtive : à savoir, la réalité, l'unité, et l'indiscutabilité. Et cela n'a rien à voir avec la "flexibilité interprétative" qui permettrait de posséder sur la "même" chose de "multiples points de vue" : c'est à la chose elle-même qu'on laisse déployer sa multiplicité — ce qui permet de l'appréhender à partir de différents points de vue, avant qu'elle ne soit éventuellement niée plus tard, selon les capacités du collectif » (*Changer de société*, p. 168).

par Latour à l'égard de la métaphysique classique<sup>1</sup>, mais ils représentent également une menace pour l'objectif pluraliste défendu : si tous les modes sont conçus à partir d'un patron commun, au croisement de [REP] et [RES], leur indépendance et leur variabilité sont réduits d'autant, et la finesse des descriptions visée par le « compte-rendu provisoire » que représente l'ouvrage est également diminuée, en amont. Du point de vue de la théorie elle-même, ces limitations ne sont pas en elles-mêmes problématiques : en effet, il suffit de dire que le pluralisme produit par Latour n'est pas un pluralisme intégral, fondé sur l'exclusion et la juxtaposition (comme ce peut être le cas chez Viveiros de Castro), mais un pluralisme sous conditions, cherchant à maintenir la diversité simultanée des ontologies au sein d'un tout qui soit le plus ouvert possible. En termes métaphysiques, la formule condensée de l'ontologie latourienne, qui représente en quelque sorte sa proposition métaphysique la plus générale, est celle d'un monisme des existants (définis comme acteurs ou êtres à instaurer, seuls à peupler l'ontologie), allié à un pluralisme des relations (puisque la variabilité ontologique des relations permet de constituer et d'instaurer la pluralité des modes). Ce pluralisme « modéré », compromis entre des exigences apparemment inconciliables, forme en lui-même une position originale qui mérite d'être considérée et discutée dans toutes ses implications, sur le plan directement ontologique.

Pour ce qui est de l'autre plan, « diplomatique », on peut s'inquiéter de ce que la présence d'un schème commun, fût-il volontairement lâche, au discours ontologique, ne se trouve cette fois en porte-à-faux avec l'objectif affiché de composition d'un monde commun : si celle-ci est anticipée, au sein du compte-rendu, par une communauté d'êtres déterminée, certes largement ouverte, mais toujours déjà unifiable, se trouve mis en difficulté le caractère absolument « post-harmonique » de la négociation, puisque le critère de la diplomatie en tant que diplomatie, c'est-à-dire absence de langage commun, est radicalement altéré. Comme le signalait déjà Alain Caillé, les ambivalences, ou pourrait-on dire les équivocités de Latour se trouvent ainsi mises en lumière : Latour « fait ainsi de la théorie, grandiose évidemment, en prétendant n'en pas faire et, sous couvert de ne pas trancher normativement lui-même et d'accorder le dernier mot à la démocratie, il a déjà tranché à l'avance »<sup>2</sup>. Cette seconde tension, entre l'ontologie et la diplomatie, est assurément plus problématique à l'égard des objectifs de l'*Enquête* tels qu'ils sont formulés explicitement, mais il n'est pas dit qu'ils ne puissent être résolus, à condition de prendre en compte le caractère nécessairement mitigé du pluralisme proposé par Latour, ce que la détection de sa méta-ontologie permet d'opérer de manière aiguë.

## B. Comment être (autrement) pluraliste ?

Se termine ici l'exploration pour elle-même du système, assurément singulier, de l'*Enquête sur les modes d'existence* ; avant de conclure cette étude en considérant les lignes de recherche les plus essentielles pour le projet du pluralisme latourien, j'aimerais ouvrir le plus possible son horizon potentiel : en effet, une solution, aussi bien pour circonvenir les difficultés du pluralisme de Latour, que pour échapper à certaines de ses conséquences, pourrait être de

---

<sup>1</sup> On pourrait dire, avec J. Forster, qu'il s'agit simplement là d'une métaphysique « faible » : « Si l'ANT doit avoir une métaphysique, c'est une métaphysique faible, avec un arrière-goût post-huméen. Il n'y a pas de science de l'être en tant qu'être, et à sa place, uniquement une anthropologie des techniques qui permet d'articuler collectivement personnes et choses. Le travail métaphysique, en l'état, est le travail anthropologique de description des processus par lesquels des catégories d'être spécifiques viennent à se manifester, et, à l'occasionnellement, à disparaître. En d'autres termes, la philosophie des choses de Latour est une philosophie des techniques qui aboutit à une ontologie sans métaphysique » (« Ontologies without Metaphysics: Latour, Harman and the Philosophy of Things ») ; mais il faut alors de garder en tête que, toute faible quelle soit, elle n'en reste pas moins contraignante, aussi bien à l'intérieur du champ de la métaphysique, qu'hors d'elle, et que les prétentions à l'empiricité doivent être fortement nuancées.

<sup>2</sup> in B. Latour « Réponses aux objections », p. 152.

tenir que, en tant que théorie des engagements ontologiques requis par les pratiques des Modernes, son problème tient moins à une éventuelle fausseté, qu'à une incomplétude constitutive ; en effet, si l'on part, comme je l'ai fait, de l'idée d'une « délégation méta-ontologique » pour formuler l'assise, essentiellement implicite, de l'ontologie de l'*Enquête*, il est possible de faire intervenir une multitude de méta-théories alternatives, de nature variable au gré des intérêts et des perspectives du lecteur. Ce faisant, on serait amené, à bien des égards, à dénaturer le projet original de Latour, le poussant à opérer des choix que, de toute évidence, une large partie de son effort théorique consistait justement à circonvenir. Le risque encouru, celui de l'aplatissement, du retour à une certaine forme d'univocité là où il s'agissait justement de maintenir des possibilités multiples, mérite cependant d'être pris, dans la mesure où l'effort de « domestication » du système permet de prolonger un certain nombre de voies qui sont présentes dans l'*Enquête*, mais à un état latent ou virtuel. On peut donc, pour bricoler le système de Latour, avoir recours à trois options, qui sont autant d'ouvertures :

- A) D'une part, par une subversion du pluralisme, en le requalifiant comme *fictionnalisme*, produisant ce que l'on peut appeler un « pluralisme ersatziste ». On renonce alors à un engagement ontologique fort ;
- B) Plus audacieusement, on peut avoir recours à une théorie métaphysique ouvertement spéculative et substantielle, centrée sur le concept de « chose » ou d' « objet », au détriment de l'exigence d'*anti-fondationnalisme*.
- C) Enfin, on peut être tenté de se tourner vers une métaphysique négative, dans la lignée de l'*apophatisme*. On abandonne, ce faisant, le refus de tout appel à une transcendance.

#### A) Voie fictionnaliste

La première possibilité, est, semble-t-il, la plus « raisonnable », en même temps que la moins séduisante, parce qu'elle a pour effet de rendre le pluralisme Latourien beaucoup plus trivial que ce qu'il tente d'accomplir, pour le rendre plus facilement adoptable. Elle consisterait à prendre les « modes d'existence » et leur variabilité comme des fictions théoriques, des manières de parler plutôt que des êtres autonomes, en retournant sur elles-mêmes les prises de positions pragmatistes de l'*Enquête* : puisque c'est pour rendre compte de l'expérience, que la pluralité irréductible des modes est posée, il suffit de s'en tenir là, et toute question de coexistence de réalités distinctes se dissout, puisque ces réalités sont comprises comme des variations de comportements et d'attitudes dans divers types de situation. On conserve également la possibilité de ne renoncer à aucun de nos engagements ontologiques préexistants, dans la mesure où les ontologies postulées le sont de manière uniquement conditionnelle, de telle sorte que les bénéfices du pluralisme sont maintenus, tandis que ses coûts théoriques sont très fortement diminués. Cette solution peut en outre se prévaloir de l'ancrage whiteheadien que nous avons repéré dans le pluralisme latourien, dans la mesure où la métaphysique de Whitehead peut elle-même être comprise dans la droite ligne du fictionnalisme<sup>1</sup>, comme visant à une heuristique ontologique plutôt qu'à un catalogue exhaustif, étant donné qu' « il est plus important pour une proposition d'être intéressante que d'être vraie »<sup>2</sup>. De manière interne à l'ouvrage, il suffirait, en outre, de remplacer le mode [RES] comme mode méta-ontologique par le mode [FIC], qui deviendrait un pivot central, à travers la notion de sollicitude, c'est-à-dire d'attention active des êtres conscients cultivant leur relation à des entités postulées au sein de leur expérience, qui s'y trouve mobilisée (EME, p. 246). Le défaut le plus problématique de cette option, cependant, est qu'il semble difficilement concevable de parvenir à élaborer un

---

<sup>1</sup> Sur ce point, voir Bogdan Rusu, « Une métaphysique fictionnaliste ».

<sup>2</sup> *Process and Reality*, p. 259 [395-6], cité *in ibid.*

fictionnalisme intégral, où toute entité est dans un rapport de fiction, c'est-à-dire d'interprétation et de création active, à l'égard des autres (seul équivalent adéquat du pluralisme latourien), qui ne se retournerait pas en réalisme intégral. En effet, un fictionnalisme standard tend, par le simple fait de s'appuyer sur une activité de construction, à prendre pour ancrage un Sujet, qu'il soit humain ou social, responsable de la création et du maintien desdites fictions, alors que l'originalité du rapport latourien à la fiction est précisément de partir d'une constitution mutuelle du quasi-sujet constructeur et du quasi-objet construit, de telle sorte qu'aucun ne puisse ontologiquement dominer l'autre et le fonder à proprement parler. En perdant cette dimension, l'on se condamne à reconduire une forme plus ou moins aménagée de kantisme qui fait perdre tout son sens à l'orientation pluraliste, en la réduisant à un jeu de miroir qui en dernière instance échoue à conserver les avantages de description et d'acceptation ontologiques, qui forment la motivation principale pour l'adoption du pluralisme. À la rigueur, donc, la voie fictionnaliste n'est pas entièrement impraticable, elle est peut-être la plus sage à certains égards, mais elle n'offre qu'une continuité faible avec le contenu propre de l'*Enquête*. On la considèrera comme une porte de sortie essentiellement par défaut, pour qui voudrait conserver la richesse des descriptions empiriques de l'*Enquête* sans s'encombrer de son lourd substrat ontologique.

### B) Voie Métaphysique

Cette deuxième possibilité pourrait être traitée, à la vérité, de nombreuses manières, et la proposition d'une ontologie transformative formulée par P. Maniglier en était déjà une, sous une forme plus directement entrelacée avec le travail de Latour ; dans une autre optique, on pourrait opérer de multiples rapprochements féconds, par exemple avec la philosophie de l'individuation de Simondon<sup>1</sup>, ou à travers la non-philosophie de François Laruelle, qui fournissent chacune des ressources pour la construction d'une méta-philosophie alternative à la métaphysique traditionnelle. Mais nous allons nous intéresser ici à des pensées qui s'inscrivent à l'inverse dans la continuité de la *philosophia perennis*, à travers l'ontologie objectuelle de Graham Harman, et l'ontologie des choses de Tristan Garcia. Si la voie fictionnaliste tentait d'effacer, dans l'expression de « métaphysique empirique », l'aspect métaphysique de Latour, c'est ici l'aspect empirique qui fait les frais de cette reconstruction.

La rencontre entre Latour et Harman ne requiert pas de travail de construction extrinsèque lourd, dans la mesure où Harman s'inspire explicitement de Latour, mais elle demande tout de même une mise au point précise, étant donné que Harman est non seulement un interlocuteur de Latour, mais aussi son interprète : il y a consacré un ouvrage entier, *Prince of Networks*, et de nombreux articles. Dans son livre, Harman défend la thèse selon laquelle Latour a toujours été, dès l'origine (*Science in Action*), un métaphysicien, et reconstitue le contenu d'une telle métaphysique, anti-substantialiste et occasionaliste, avant d'offrir un certain nombre d'objections, et de défendre sa propre position en comme meilleure réponse à de telles objections. Ce faisant, *Prince of Networks* a le mérite majeur de contribuer à dissiper le malentendu central qui empoisonnait toute discussion du travail de Latour, à savoir l'accusation de réductionnisme sociologique ; Harman expose ainsi de manière décisive l'altération que Latour fait subir aux concepts traditionnels de la sociologie, en en étendant la

---

<sup>1</sup> voir. J. H. Barthélémy, *Penser l'individuation : Simondon et la philosophie de la Nature*, et M. Combes, *Gilbert Simondon et la philosophie du transindividuel*. Bernard Stiegler offre, à travers sa propre pensée, dont les engagements diffèrent à bien des égards de ceux de Latour (notamment sur la conception du psychisme), un aperçu pour ainsi dire virtuel de ce à quoi pourrait ressembler une hybridation entre le pluralisme latourien et les prémisses simondoniennes.



portée au-delà du seul social, pour toucher tous les types d'êtres possibles. Cependant, le portrait de Latour en pur métaphysicien est également trompeur, et il faut sur ce point tempérer l'approche de Harman : comme nous avons tenté de le montrer ici, étant donnés les attendus méthodologiques de Latour, il n'est pas possible d'interpréter ses propositions comme métaphysiques au sens classique. Prenons par exemple ce passage de « Petite philosophie de l'énonciation » définissant le collectif, qui nous offre une formulation typique de l'anti-substantialisme latourien :

Le collectif n'existe pas tout seul, telle est la grande découverte de la sociologie et de l'anthropologie modernes. Il ne se tient pas tout seul. Il faut le tracer, le performer. Il ne se maintient pas présent sans être constamment représenté.

Il est difficile de ne pas voir que les considérations qui jouent le rôle de justification dans ce passage relèvent, sinon d'un domaine strictement épistémologique ou méthodologique, du moins de quelque chose d'hybride entre empirique et métaphysique, qui est précisément le terrain de Latour<sup>1</sup>. Or, lorsque Harman discute des passages de ce genre<sup>2</sup>, il laisse presque entièrement de côté le cadre discursif que Latour s'est fixé, pour considérer les implications ontologiques fondamentales des positions prises, implicitement ou explicitement, par Latour, et les accepter ou les écarter ensuite sur la base d'arguments strictement métaphysiques. Ce faisant, il engendre un Latour virtuel, le fameux « Prince des Réseaux », métaphysicien *simpliciter*, débarassé des lourdes attaches de l'anthropologie et de la sociologie. Un tel déplacement de terrain herméneutique est tout à fait légitime en tant que tel, sinon par sa trivialité au sein de la philosophie (la « dérivation » de positions métaphysiques à partir d'énoncés répondant à un autre régime de vérité y étant monnaie courante), assurément par le positionnement résolument ambigu de Latour : il est après tout normal que, se livrant fréquemment à des assertions ontologiques, il lui arrive d'être pris au mot et discuté comme tel... Il faut cependant, de notre côté, garder en tête cette ambiguïté constitutive, et le geste, assurément audacieux et productif, de réinterprétation, qu'effectue Harman, pour comprendre que, là où ce dernier ne voit que discussion entre deux métaphysiciens, il y a en réalité en jeu une métaphysique et une « quasi-métaphysique », qui ne peuvent être comparées directement, mais requièrent une prise en compte des engagements théoriques propres à chacune.

On peut mettre en lumière ces divergences de cadre théorique en considérant de près une question philosophique chère aux deux auteurs, la divisibilité des objets, question philosophique canonique s'il en est, correspondant à la seconde antinomie kantienne. Latour comme Harman sont, en première approche, en commun accord pour affirmer que, en vertu d'une impossibilité pour les individus d'être composés d'un ensemble fini de déterminations et

---

<sup>1</sup> Il faut remarquer que cette myopie de Harman à l'égard du versant épistémologique de Latour n'est pas accidentelle, mais qu'elle est intimement liée à une position « anti-épistémiste » refusant de placer les questionnements méthodologiques au premier plan en philosophie (cf. l'article, « The current state of Speculative Realism », qui annonce la préparation d'un traité intitulé *On Epistemism*), ainsi qu'à une aversion pour le pragmatisme philosophique (ce dernier point apparaît clairement dans *The Prince and the Wolf*, par exemple pp. 36 et 57-62), qui lui interdit de voir que les considérations pragmatiques, pour Latour, sont équivalentes aux considérations métaphysiques. Si Latour partage avec Harman le souci de s'opposer à la « police épistémologique » (*Politiques de la nature*, ch. 1), c'est moins par allergie aux questions méthodologiques, que parce que pour lui, une telle attitude est néfaste aussi bien pour l'épistémologie elle-même, que pour la politique (EME, p. 449).

<sup>2</sup> voir par exemple la discussion entre Harman et Philip Conway sur la notion de plasma chez Latour : <http://circlingsquares.blogspot.co.uk/2012/07/latour-revisiting-paris-ville-invisible.html>  
<http://doctorzamalek2.wordpress.com/2012/07/04/latours-plasma/>  
<http://circlingsquares.blogspot.co.uk/2012/07/harman-on-me-on-harman-on-latour-on.html>



de composants, ils ne peuvent être pensés que comme infiniment ou indéfiniment divisibles, sans qu'un fond ultime, dernier niveau du monde, puisse être atteint. Pour Harman, qui est tenu par un principe d'autonomie absolue des objets, la divisibilité des objets est nécessairement continuée, de niveau en niveau, à l'infini, bien au-delà de la capacité de toute appréhension humaine. Pour Latour, au contraire, la division des objets ne se fait ni dans un infini actuel, mais seulement potentiel, ce qui fait qu'on ne peut certes jamais prédire où l'analyse s'arrêtera, mais qu'il faut simultanément bien qu'elle s'achève à un moment donné, lorsqu'il n'est pas possible (circonstanciuellement) d'aller plus loin<sup>1</sup> ; à ce premier argument, Latour en ajouterait un autre, qui fonctionne de concert avec lui : la divisibilité des objets n'est pas linéaire, de « niveau » en « niveau », allant de plus en plus loin « vers le bas », comme pour Harman<sup>2</sup>, mais entre différents types d'objets, vivant dans des champs ou des modes différents : si pour Harman, qui suit en cela Leibniz<sup>3</sup>, la division des objets est essentiellement pensée selon un modèle méréologique classique, pour Latour, les composants d'un objet ne sont pas des objets d'un niveau inférieur, mais d'autres acteurs, à des niveaux possiblement « supérieurs », puisque ce n'est pas seulement, pour prendre l'exemple canonique, Joliot qui est lié aux microbes, et la politique extérieure française à Joliot, mais les microbes qui sont liés à la politique extérieure française<sup>4</sup>. Cette interaction ne se joue pas seulement une fois chacun constitué séparément (ce que Harman concéderait sans difficulté), mais dans leur constitution même comme entités. Chaque objet est divisible par mise en communication avec d'autres objets, mais sur un modèle anti-hiérarchique, démocratique (plutôt que strictement « plat », puisque la notion même d'égalité, qui suppose une mise sur un même plan de comparaison, n'est pas véritablement opérante chez Latour). Cette argumentation, à l'intersection de l'épistémologie et de l'ontologie, est rendue invisible aussi bien chez Harman lui-même, que dans l'analyse qu'il offre de Latour<sup>5</sup>, où ce dernier se retrouve aligné sur l'antithèse de l'antinomie kantienne, alors que sa position, considérée attentivement, relève bien plutôt d'une subversion « anaxagoréenne » de cette antinomie, que d'une reformulation canonique (là où Harman s'aligne explicitement sur Aristote, *via* son appel à la substance). Si Harman a démontré avec brio le caractère directement métaphysique de sa sociologie, il reste aveugle à la vérité converse, que sa métaphysique est directement épistémologique : ainsi, lorsqu'il énonce, à propos de la divisibilité latourienne, que l'analyse ne s'arrête jamais, ni sur le plan de la connaissance, ni sur celui de l'être, il va à l'encontre de l'exigence latourienne de limitation des moyens des acteurs, qui implique précisément que l'analyse prenne fin, parce que le statut métaphysique de la connaissance n'est pas une exception au régime ontologique général, et que les discontinuités font autant partie de la texture du monde que les continuités.

Ces considérations, si elles sont indispensables pour comprendre comment Harman a défini sa position par rapport à une interprétation très singulière de Latour, ne constituent pas en elles-mêmes une invalidation philosophique, ni du Latour « virtuel » construit par Harman, ni de sa propre métaphysique, vers laquelle il convient à présent de se tourner. Pour le résumer

---

<sup>1</sup> « Et si chaque acteur est lui-même constitué d'un autre essaim d'abeilles se dispersant dans toutes les directions, où diable faut-il nous arrêter ? » (*Changer de société*, p. 178) ; et plus loin, p. 294 : « Combien d'entités distinctes devrait-on compter dans ce microphone ? Et dans le corps de l'enseignant ? Et dans l'organisation de cette école ? Quoi que vous fassiez, quel que soit le nombre de fois que vous refassiez le compte, jamais vous n'obtiendrez le même chiffre, parce qu'à chaque fois des agents différents deviendront visibles tandis que d'autres vous seront retournés à leur incognito ».

<sup>2</sup> *Guerilla Metaphysics*, pp. 85 et p. 184.

<sup>3</sup> « Chaque portion de la matière n'est pas seulement divisible à l'infini comme les anciens ont reconnu, mais encore sous-divisée actuellement sans fin, chaque partie en parties, dont chacune a quelque mouvement propre, autrement il serait impossible, que chaque portion de la matière pût exprimer tout l'univers » (*Monadologie*, § 65).

<sup>4</sup> *Pandora's Hope*, chap. 5

<sup>5</sup> voir l'analyse de la notion de boîte noire dans *Prince of Networks*, pp. 106-107.

dans les termes que nous avons échafaudés au cours des sections précédentes, Harman propose de laisser de côté l'appel de Latour à la sociologie et à l'anthropologie, ainsi que la référence au pragmatisme, pour tirer, de l'insistance de Latour sur les choses, une théorie métaphysique des objets comme intégralement indépendants, chacun étant rapporté à une substance constitutive de sa réalité, qui seule permet de rendre compte à la fois de leur identité spécifique et de leurs transformations perpétuelles. Il s'agit, en d'autres termes, de substituer à la méta-ontologie implicite de Latour, processuelle et whiteheadienne, une autre, centrée sur l'objet, qui vient compléter les acteurs ou êtres latouriens, définis par leur dépendance relationnelle et leur identité inconstante, à un niveau fondamental, l'objet étant défini, à l'inverse, comme unifié et autonome<sup>1</sup>. Ainsi, partir de l'objet comme unité de base de l'ontologie, permet de donner aux individus un poids de réalité absolu parce qu'irréductible à toute relation, perpétuellement insaisissable donc, tout en offrant un modèle universel de construction des réalités individuelles, sous la forme d'une structure propre des objets<sup>2</sup>, qui entrent dans des relations mais s'en retirent simultanément : « les objets sont construits à partir de leurs composants, mais dépassent ces composants »<sup>3</sup>. Le principe général de construction ontologique (monisme de l'objet, pluralisme des relations), est ici semblable à la version latourienne, la différence étant que l'objet est identifié de manière contrastive, négative, par rapport aux relations, comme ce qui est en-deça, ou au-delà de celles-ci, mais toujours « plus profond » qu'elles. Il s'agit, pour Harman, de garantir une réalité aux individus en tant que ceux-ci ne peuvent être réductibles à un ensemble quelconque de déterminations (que celles-ci soit de nature spatio-temporelle, sociale, sensible, ou conceptuelle), car, sans ce principe de différence à l'égard des déterminations, que Harman baptise, en reprenant et altérant le dialecte heideggerien, « retrait », leur existence ne serait que seconde. En effet, la définition latourienne de l'objet, qu'on l'interprète ou non comme directement métaphysique, met systématiquement l'accent sur l'indétermination constitutive de l'individu, que ce soit à l'égard de ce qu'en peut appréhender un sujet de connaissance donné, ou à l'égard de lui-même, dans la mesure où son identité n'est jamais donnée, acquise une fois pour toutes, mais doit être perpétuellement problématisée, rejouée, altérée. Pour Harman, une telle conception met nécessairement en péril l'ontologie elle-même, en rendant friable et fluente sa base conceptuelle<sup>4</sup>, puisque l'objet lui-même, étant caractérisé comme « boîte noire », se voit doté d'une indétermination fâcheuse, qui ne peut que le dissoudre totalement, ou, à l'inverse, déléguer sa réalité à l'extérieur de lui-même, soit dans ses *relata*, soit vers ses constituants internes. Les objets deviendraient, dès lors, des « effets de surface » de relations mutuellement externes et sans accroche ontologique, ce qui constituerait une résurgence d'un *apeiron* niant toute réalité aux êtres individuels ; l'impasse ontologique d'une telle conception requiert, en retour, l'affirmation inconditionnelle de la réalité inaccessible d'objets à la fois refermés en eux-mêmes et paradoxalement ouverts aux autres réalités, cet écart étant la source d'une tension perpétuelle à la source d'un dynamisme ontologique plus large, permettant de comprendre le changement, la temporalité, et la formation de nouvelles réalité, contrairement à l'homogénéité désespérément monotone d'un univers de pures relations<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> *Prince of Networks*, p. 154.

<sup>2</sup> Harman, *L'objet quadruple*, chapitre 7

<sup>3</sup> *Prince of Networks*, p. 141

<sup>4</sup> Harman utilise deux termes, dont l'un néologistique, pour ces affaiblissements de l'objet, *undermining* et *overmining*, respectivement traduits en français, par O. Dubouclez, en « démolition » et « ensevelissement ». La déréalisation latourienne de l'objet appartiendrait à la seconde catégorie.

<sup>5</sup> *Prince of Networks*, p. 159.

Cette conception, qui exige, pour assurer la complétude de l'ontologie, le retour à un fondationnalisme que toute l'entreprise de Latour cherchait à éviter<sup>1</sup>, exige ainsi un certain nombre d'altérations à la théorie initiale, mais celles-ci maintiennent, dans l'ensemble, la majeure partie des acquis conceptuels de *l'Enquête*, et fournissent à ce titre une solution acceptable à certaines difficultés. Deux obstacles significatifs, cependant, s'élèvent contre l'adoption sans réserve de cette première version de la voie métaphysique : en premier lieu, la réalité des objets, garantie par leur retrait qui en est l'essence même, interdit tout discours à leur endroit, sinon celui de leur perpétuelle inconnaissabilité (ce qui constitue une retombée dans un « mystérianisme », soit l'appel injustifié à une réalité impossible à caractériser, et donc, *stricto sensu*, vide de contenu)<sup>2</sup>. Leur rôle de garant de la réalité et de l'intégrité de l'Être, requiert ainsi de payer le prix d'un mystérianisme qui, soit rend délicat les conséquences descriptives que Harman prétend tirer une fois ces objets posés (si, en effet, ils sont inconnaissables, sur le mode de la nouménalité kantienne, comment est-il possible de dire d'eux qu'ils sont, par exemple, identiques à eux-mêmes, ou indépendants ?), soit les rend entièrement superflus, une place vide au contenu ontologique indifférent. De cette alternative, la première branche exigerait un abandon complet de l'ontologie objectuelle, et la seconde, nous reconduit à la position originelle de Latour. Pour ce dernier, en effet, il n'y a rien de plus scandaleux que l'affirmation d'une indifférence radicale de l'existence d'objets actuels à l'égard de l'ontologie générale : lorsque Harman déclare, ainsi, que « quand bien même le monde ne contiendrait que poussière, [...], la totalité de l'ontologie serait déjà en place »<sup>3</sup>, il est impossible pour quelqu'un comme Latour, d'y voir autre chose qu'une terrible négation de la réalité propre des objets dans leur richesse et leur complexité, et Harman s'identifierait intégralement, sur ce point au rationalisme étroit de Double-Clic :

it is in order to avoid the inhuman crowd that we need to rely on another inhuman resource, the objective object untouched by human hands. To avoid the threat of a mob rule that would make everything lowly, monstrous, and inhuman, we have to depend on something that has no human origin, no trace of humanity, something that is purely, blindly, and coldly outside of the City. The idea of a completely *outside* world dreamed up by epistemologists is the only way, in the eyes of moralists, to avoid falling prey to mob rule. *Only inhumanity will quash inhumanity.* (*Pandora's Hope*, pp. 12-13)

Cette chose « inhumaine, sans origine humaine, sans trace de l'humanité », correspond très précisément à la définition harmanienne de l'objet, qui est à ce titre, à l'antipode de la conception de Latour. Le second obstacle, directement lié au premier, est celui de l'uniformité de la description des objets chez Harman : composés d'une structure quadruple, engendrée à partir des oppositions réel-relationnel (Harman intitule « sensuel » ce second pôle) et objet-qualité. Cette structure est universelle, dans la mesure où elle s'applique à tout objet en général, et en donne la formule définitive, les seules exceptions correspondant à des objets partiellement réels, qui sont réduits à un seul des termes du quadriparti (les objets intentionnels ou fictionnels sont ainsi limités au pôle « objet/sensuel »). À ce titre, est intégralement compromise, à

---

<sup>1</sup> L'ontologie de Harman est fondationnaliste dans la mesure où elle exige un point de départ ontologique absolu, à savoir la réalité autonome des objets. Le fait que cette fondation soit évasive, qu'elle ne soit pas connue ou thématifiée dans son contenu, avancé par Harman pour refuser l'étiquette fondationnaliste (*The Prince and the Wolf*, p. 68), ne contredit en rien son statut structurel dans la pensée de Harman ; cela ajoute simplement une dimension épistémologique négative, apophasique, à sa caractérisation.

<sup>2</sup> Sur le mystérianisme de Harman, voir Peter Wolfendale, « The noumenon's new Clothes ».

<sup>3</sup> *Guerilla Metaphysics*, p. 244

nouveau, la pluralité ontologique des objets offerte par l'*Enquête*, celle-ci étant réduite à un épiphénomène à l'égard de la réalité profonde, unique, de l'Objet en lui-même, cette variabilité étant, dans le meilleur des cas, reportée à une « ontographie » empirique et conditionnelle, mais n'ayant pas de statut positif dans la métaphysique elle-même<sup>1</sup>. Ces deux difficultés rendent très risquée l'adoption de cette solution métaphysique, dans la mesure où celle-ci, cherchant à stabiliser certaines tensions conceptuelles, y parvient au prix d'un certain appauvrissement du système de départ. À ce titre, nous sommes contraints d'en écarter l'adoption, tout en notant que Graham Harman prépare un ouvrage sur le « second Latour », qui éclairera assurément sa relation aux diverses propositions philosophiques avancées par l'*Enquête*<sup>2</sup>.

Une autre proposition, dans la lignée de l'ontologie objectuelle de G. Harman, peut être distinguée à travers l'ontologie « formelle-objective » proposée par Tristan Garcia dans *Forme et objet*. La parenté conceptuelle entre Harman et Garcia est à plusieurs égards remarquable<sup>3</sup>, d'autant plus qu'elle est historiquement contingente<sup>4</sup>. Il est possible de repérer certaines affinités non triviales entre le système de Garcia dans *Forme et objet* et le projet de Latour. Tout d'abord, pour ce qui est de l'adversaire principal : chez Garcia, la notion de « compact », concept à la fois irrésistible et impossible, figurant le caractère contradictoire et irréalisable de toute aspiration à l'absolu (p. 76), se rapproche à bien des égards de Double-Clic ; tous deux représentent des tentatives de thématiser une forme d'absolutisme métaphysique, en lui faisant place à l'intérieur d'une pensée cherchant à s'en extraire, ce qui aboutit dans les deux cas, à une thématisation paradoxale, le compact étant la seule chose qui ne peut pas être elle-même chez Garcia, Double-Clic étant le Mode d'existence le plus faible et le plus « faux », mais inscrit néanmoins dans l'architectonique générale. Outre cette parenté négative, on peut être tenté, à certains égards, de rapprocher la « chose ouverte » de Garcia, de l'objet indéterminé de Latour. Garcia défend en effet, la nécessité de définir la chose à partir, non d'un ensemble de qualifications ou de déterminations, nécessairement substantielles, mais de partir du point le plus amorphe possible, le plus indéterminé, qu'il baptise le « n'importe-quoi » (p. 29). Tous deux partent également d'un rejet de la notion de réduction (« aucune chose n'est réductible à rien », p. 15) ; la différence entre eux est que Latour affirme un tel rejet depuis une situation « descriptive », d'*a posteriori* radical, de telle sorte que la proposition fondamentale des *Irréductions*, selon laquelle « rien n'est, par soi, réductible ou irréductible à autre chose », ne vaut que comme point de départ (le « par soi »), toute la métaphysique qu'il bâtit par la suite cherchant précisément à déterminer les conditions effectives de réduction ou d'échec de la réduction, au moyen de facteurs et de médiateurs supplémentaires<sup>5</sup>. Par contraste, Garcia cherche à établir l'impossibilité de soi, pour toute chose, en tant qu'elle est ce qu'elle est, d'être identifiée à n'importe quelle autre.

---

<sup>1</sup> Sur la notion d'ontographie, voir *L'objet quadruple*, ch. 9.

<sup>2</sup> *Prince of Modes : Bruno Latour's later philosophy*, parution prévue en 2014.

<sup>3</sup> T. Garcia « Crossing Ways of Thinking : on Graham Harman's system and my own » ; G. Harman, « Tristan Garcia and the Thing-in-Itself »

<sup>4</sup> C'est sans doute là l'erreur de Mehdi Belhaj Kacem, illustrée dans sa « Lettre à Tristan Garcia », que de comparer sa propre théorie, celle de Garcia, et celle de Harman, à travers leur « origine » postulée commune, chez Alain Badiou, par rapport auquel Kacem détermine l'ensemble de la philosophie contemporaine, comme on le fait, dans la philosophie allemande, à partir de Kant (p. 112), alors que les sources philosophiques de Harman tiennent à Heidegger et Latour, tandis que Garcia, s'il se positionne par rapport à Badiou, s'inscrit dans une filiation hégélienne largement étrangère à l'ontologie du multiple pur.

<sup>5</sup> *Irréductions*, 1.1.1 . Sur ce point, voir Philip Conway, « You can't spell irreduction without reduction », <http://circlingsquares.blogspot.co.uk/2013/05/you-cant-spell-irreduction-without.html>

On peut dire, à ce stade, qu'avec *Forme et objet*, est offerte une version formelle et *a priori*, de la métaphysique de Latour, qui, en tant que telle, formerait le candidat idéal pour une méta-ontologie du pluralisme. Ainsi compris, *Forme et objet* constitue une intensification métaphysique radicale des formulations hybrides de Latour, et en accentue les caractéristiques comme les tensions. En effet, là où Latour se donne des espaces vides et des choses indéterminées comme moyen de produire de la connaissance à propos de ces choses et de ces espaces<sup>1</sup>, la chose ouverte de Garcia est dotée par soi d'une indétermination intégrale, qu'il intitule « dé-détermination » (p. 12), de telle sorte que rien ne peut être dit d'une chose, à terme, sinon qu'elle diffère, qu'elle a sa propre forme, et qu'elle comprend d'autres choses et est comprise par elles. Cette métaphysique des choses, aride, explicitement « pauvre », est la condition initiale de la composition d'une ontologie « objective », décrivant les rapports entre entités réelles, à partir du vocabulaire et des impératifs fixés dans la partie formelle, et se présente, comme chez Latour, comme essentiellement descriptive, visant moins à comprendre ou à éclairer les concepts du savoir contemporain, qu'à les reconstruire avec ses outils propres, au moyen notamment de la notion extrêmement mobile d'« intensité ». La théorie qui résulterait d'un mariage, assurément étrange, de ces deux œuvres distinctes, est séduisante, mais a un prix lourd de chaque côté : pour Latour, renoncer au caractère contingent, dénué de tout fondement absolu, de son système ; pour Garcia, la révélation d'une certaine indétermination propre à son système propre, de sorte que Latour n'est qu'un exemple parmi d'autre, que n'importe quelle ontologie objective conviendrait en seconde partie de son propre ouvrage. La difficulté, cependant, pour l'adoption d'une telle reformulation hybride des deux théories, est que le pluralisme de Garcia, exemplifié dans *Forme et objet*, est autrement plus radical que celui de Latour, et illustre possiblement un aboutissement des ambitions pluralistes, en une multiplicité perpétuellement ouverte de « plans » d'existence, qui se déploient chacun en leur ordre propre, comme une succession de « strates ». Or, une telle multiplicité est d'une part hiérarchique ou linéaire, en ce qu'elle s'ordonne d'une certaine manière, ce qui empêche leur coexistence « horizontale » ou synchronique, qui est la marque des modes latouriens ; d'autre part, et de manière plus importante, le caractère poreux des strates figurant dans la partie « objective » de l'œuvre de Garcia, inhérent à l'indétermination propre à la scission entre partie formelle et partie objective, représente un écart important avec le mouvement de totalisation propre aux modes de Latour, qui repose sur des écarts et des limites tranchées entre chaque mode et ceux par rapport auxquels il se détermine. À ce titre, la métaphysique de Garcia, si elle permet d'englober « méta-ontologiquement » et formellement celle de Latour, est un vêtement trop ample pour habiller le pluralisme de l'*Enquête*, et sert bien plutôt à le recouvrir, y compris dans ce qu'il a de plus spécifique et de plus stimulant. La deuxième voie, celle du recours à la métaphysique, s'avère être donc aussi problématique que la première.

### C) Voie apophasique

Une dernière possibilité s'offre à nous, celle de l'appel à un dépassement radical de l'ordre philosophique et ontologique usuel, pour asseoir, de manière interne, le pluralisme sur une métaphysique transcendante, qui renvoie la multiplicité ontologique du réel à une méta-ontologie négative, à savoir, poser une réalité ultime qui, parce qu'inconnaissable ou extrinsèque aux catégories d'unicité et de cohérence nécessaire aux êtres immanents, permette de légitimer leur multiplicité. À nouveau, au sein de ce troisième geste, d'appel à la

---

<sup>1</sup> Latour, *The Prince and the Wolf*, p. 81 : « Ce que les gens ne comprennent pas, est que si vous faites des *science studies*, vous avez un point de vue complètement différent sur tout cela. L'espace tout entier est, en réalité, vide. Et c'est dans cet espace très, très vide, où l'ignorance est la règle, que vous avez de la circulation au sens plein, au sens le plus plein, qui est une circulation d'un savoir actif et formaté, sur les mathématiques, la chimie, la physique, la sociologie, et l'économie ».

transcendance, d'autres constructions théoriques seraient envisageables, par exemple en substituant, au réel inconnaissable ou négatif que nous allons aborder ici, une forme de polythéisme rationnel<sup>1</sup>, qui prendrait le « polythéisme des valeurs » (Terence Blake) de Latour à la lettre, en la rapportant à une pluralité de réalités ultimes.

Nous nous concentrerons cependant sur l'approche apophasique, qui est à la fois plus proche de l'inspiration générale du projet de Latour, et plus facilement argumentable à partir d'un cadre philosophique courant. Avant d'évoquer cette option, cependant, il semble utile de préciser quelque peu le statut de la divinité chez Latour lui-même, de manière à clarifier le contenu et le statut exacts de l'hypothèse que nous allons explorer.

Parfois conceptualisé sur un mode proche de Whitehead, comme un étant parmi d'autres, un objet au même titre que tous les autres, et d'ailleurs possiblement non unique<sup>2</sup>, Dieu est lié, chez Latour, à la notion d'immanence, qui est le marqueur de tout discours sur la religion dans l'*Enquête*, à l'encontre des conceptions Modernes de la divinité comme « cachée » au sens de retirée du monde, et s'inscrit dans la continuité de son constructivisme général, qui voit dans l'idée d'un « Dieu non fait de main d'homme » (EME, p. 172), parfaitement transcendant et inaccessible à aucune figuration ou iconisation, une impasse fondamentale. À l'inverse, préconise Latour,

Dieu est intégralement caché dans une multitude de pratiques contradictoires où Il ou Cela [*It*] apparaît comme fuyant, fractionnel, polythéiste, faible, incertain, même dans des cérémonies d'enterrement, ou pendant des messes.<sup>3</sup>

Il est donc indubitable que, pour Latour, Dieu n'est pas une entité extérieure à l'acte religieux, au mode religieux en tant que celui-ci dispose de ses propres conditions de véridiction, et que toute tentative pour le concevoir sur un mode analogue à celui des objets externes de la connaissance ou de la réalité usuelle est à éviter le plus possible. Si Dieu a une place dans la pensée latourienne, c'est celle d'un objet relationnel, inscrit dans un réseau complexe de figuration et d'adresse, jamais sous la forme d'un tyran ou d'un créateur, fût-il absent de la scène<sup>4</sup>.

S'il faut concéder cette opposition explicite de Latour à toute ré-instauration d'une divinité transcendante, et s'il est nécessaire d'avoir en tête la façon dont les différentes thématiques de l'apophasisme dans l'histoire de la philosophie et la théologie ont pu fonctionner en accord plutôt qu'en opposition avec certaines théologies révélées et livrées à la transcendance<sup>5</sup>, il n'en reste pas moins possible de tracer une ligne, certes prudente, entre le

---

<sup>1</sup> Rien en effet ne s'oppose à une telle perspective. Pour une défense philosophique du polythéisme, voir l'introduction de *Mythe et Dieux de l'Inde*, d'Alain Daniélou, ainsi que les remarques de J. Wahl sur le polythéisme de Ménard (*Philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, pp. 55-62),

<sup>2</sup> [www.modesofexistence.org](http://www.modesofexistence.org), art. « dieux »

<sup>3</sup> « Thou shalt not take the Lord's name in vain », p. 25

<sup>4</sup> « **The ban on theology, so important in staging the modernist predicament, will not be lifted by a return to the God of Creation but, on the contrary, by the realization that there is no master at all** » (*Pandora's Hope* 298)

<sup>5</sup> On peut penser, à l'époque contemporaine, à l'argumentaire fidéiste d'un Jean-Luc Marion, tirant appui des failles de la phénoménalité pour appuyer la position d'un Dieu radicalement étranger à l'être même, mais n'en permettant pas moins de réinstaurer une théologie de la révélation extrêmement traditionnelle ; par contraste, la vacuité de tout message ou de toute révélation religieuse, selon Latour, vient trancher avec une telle approche. Sur le rapport entre divinité, réalisme, et rationalité philosophique, on peut se reporter à la notion de Réalisme transgressif élaborée par Lee Braver (« A brief History of Continental Realism »).



pluralisme de Latour et une forme de théologie négative. En effet, la relation entre l'entité intitulée « Dieu » et la conception latourienne de l'ontologie n'est ni simple ni univoque, par ce simple fait qu'elle s'inscrit dans un contexte conflictuel, dialectique, marqué par l'opposition entre un « désenchantement du monde » et son « ré-enchantement » artificiel et violent de la part des institutions religieuses. Cherchant à échapper à la tenaille du matérialisme et du spiritualisme, Latour est contraint d'opérer des gestes apparemment distincts, qui l'amènent aussi bien à ré-évaluer positivement l'expérience religieuse qu'à dépouiller la divinité de tous ses atours traditionnels. Ainsi, il affirme que

Si un Dieu tout-puissant n'est plus intelligible, il devrait être remplacé par un dieu *impuissant* ; de fait, si Dieu lui-même [*itself*] est un obstacle à l'entendement religieux, Dieu devrait être déclaré pour mort [...] Cela ne signifie pas un rejet intégral du message religieux, un abandonnement à l'esprit du monde, puisque le message de la religion n'avait *jamais été plus à son aise* dans la croyance ordinaire à Dieu des siècles précédents, que dans l'athéisme laïc de notre âge actuel.<sup>1</sup>

Or, cette destitution du Dieu ordinaire, plutôt que de conduire uniquement à son immanentisation, peut également être comprise comme solidaire d'un geste de destitution de l'être lui-même de Dieu, reconduit à une compréhension négative, par définition inatteignable et inconceptualisable, non pas, il est vrai, en vertu d'une puissance supérieure, mais, en vertu d'une identification de la divinité à l'inconsistance de l'être pluriel lui-même. Lorsque Latour affirme que « formuler l'acte religieux en termes de croyance, revient à contrevenir au troisième commandement, qui interdit de prononcer en vain le nom de Dieu — un péché, péché mortel m'a-t-on dit » (*ibid.*), cette prohibition de la nomination même du Dieu conçu en termes renouvelés peut être comprise comme pointant vers l'idée d'un Dieu structurellement obscur, absent non par retrait, mais par définition. Une telle interprétation, assurément spéculative, de la conception de la religion et de la divinité chez Latour, n'est pas liée à un désir arbitraire de maintenir une place, au sein de l'approche latourienne, pour une forme rétrograde de transcendance, mais est offerte comme un moyen de résoudre la tension entre la méta-ontologie postulée par l'*Enquête* et le maintien de l'intégrité du pluralisme : plutôt que de se jeter dans les bras de la métaphysique, ou de reprendre à son compte une transcendance conventionnelle, l'identification de l'être dans sa généralité la plus complète à une divinité négative, insaisissable non par excès mais par défaut d'essence, semble encore l'option la plus à même de conserver intacte la multiplicité des modes d'existence.

Deux éléments viennent à l'appui d'une telle conception, l'un interne, l'autre externe et plus conjectural, mais à mon sens important. En premier lieu, il faut remarquer que l'appel, par Latour, à la notion d'être-en-tant-qu'autre, pour supplanter l'être-en-tant-qu'être, est une notion déjà entièrement imbue de théologie. Si elle s'enracine dans l'« abaliété » d'Étienne Souriau<sup>2</sup>, qui est elle-même héritière de la philosophie et de la théologie scolastiques, elle est également liée directement à l'histoire récente de la théologie, qui a vu fleurir des tentatives de penser l'Être suprême comme « Tout Autre » plutôt que comme le Même par excellence<sup>3</sup>. En appuyant son ontologie sur une reconceptualisation de l'être intégrant sa capacité à s'altérer, et

---

<sup>1</sup> « Thou shalt not take the Lord's name in vain », p. 28

<sup>2</sup> *Les différents modes d'existence*, p. 35. Il est à noter que Souriau accorde un mode d'existence propre à Dieu dans son ouvrage.

<sup>3</sup> Sur ce point, voir Jean Greisch, *Du « non-autre » au « tout autre ». Dieu et l'absolu dans les théologies philosophiques de la modernité*, Sixième leçon.

dévalorisant d'autant toute forme de substance et d'identité à soi jusqu'à destituer la notion même d'être *simpliciter* comme vide de tout contenu, Latour aurait établi les conditions d'une identification du caractère ultime de toute existence à l'altérité en soi, qui pourrait, à son tour, être rapprochée d'une conception apophatique identifiant Dieu ou l'Un à ce qui n'est jamais en lui-même, qui n'a aucun caractère positif de l'être, précisément parce qu'il se situe en amont de l'être comme son référent, son antécédent, ou son origine. En s'appuyant sur la notion d'être-en-tant-qu'autre, est donc tracée, au moins de manière latente, une voie qui conduise de la pluralité des modes à un pôle inarticulable permettant d'en garantir la présence continuée.

Ces considérations conceptuelles peuvent être renforcées en se tournant vers Paul Feyerabend, qui a tenté d'élaborer une justification philosophique pluraliste de l'apophatisme, s'accordant très nettement avec les lignes que nous avons tracées à partir de la pensée de Latour<sup>1</sup>. Dans son dernier ouvrage posthume, *Conquest of Abundance, A tale of Abstraction versus the Richness of Being*, est défendue de manière explicite l'entrelacement de la diversité du réel observable, qui se trouve thématisée chez Latour à travers les modes, et l'unicité d'une réalité sous-jacente à cette diversité (qui articule en outre la possibilité d'une coexistence entre divinités polythéistes et apophatisme) :

Mon argument est métaphysique : la réalité (ou l'Être) n'a pas de structure bien définie, mais réagit de différentes manières à des approches différentes. Approché au fil des ans, par des expérimentations de complexité croissante, il produit les particules élémentaires ; approché d'une manière plus "spirituelle", il produit des dieux. Certaines approches ne mènent à rien, et s'évanouissent. Je dirais ainsi que des sociétés et des épistémologies différentes pourraient découvrir des aspects différents du monde, pourvu que l'Être (qui a plus d'un seul aspect) réagisse de manière favorable.<sup>2</sup>

Cette conception, visant à la fois à maintenir active la possibilité d'une pluralité de visages de l'Être tout en évitant l'accusation de relativisme intégral, dans la mesure où est maintenue une différence entre des approches fructueuses et des approches stériles (soit, en termes latouriens, l'efficacité de conditions de véridiction)<sup>3</sup>, est explicitement liée, par Feyerabend, à une référence au Pseudo-Denys :

Dieu, disait le Pseudo-Denys, est ineffable. Mais en fonction de notre approche, Dieu peut répondre selon une variété de voies compréhensibles. Dieu n'est pas identifiable à aucune de ces voies, et ce serait une erreur que de l'identifier (Lui, Elle, Ça) à disons, la Nature telle que conçue par la cosmologie moderne (il existe aussi des manifestations personnelles de la divinité). De plus, étant une

---

<sup>1</sup> Une étude précise de ce sujet peut être trouvée chez Ian Kidd, « Feyerabend, Pseudo-Dionysius, and the ineffability of reality ».

<sup>2</sup> Feyerabend et Ben Israel, « Philosophy and methodology of military intelligence: correspondence with Paul Feyerabend » ; voir également, *A Conquest of Abundance*, p. 213 : « Nous avons des éléments probants sur la manière dont l'Être réagit à différentes approches, mais l'Être lui-même et les conditions de son action dans un sens ou un autre, sont vouées à rester voilées par l'obscurité ».

<sup>3</sup> « L'Être répond de manières différentes, et positives, à différentes approches. L'Être est comme une personne qui montre un visage amical à un visiteur ami, devient colérique face à un geste de colère, et reste inerte face à un ennuyeux, sans donner aucun indice quant aux principes qui Le (Lui ? Elle ? Ça ? Eux ?) fait agir de cette manière selon les différentes circonstances » (*Against Method*, p. 270).

description d'une réponse et non de l'Être lui-même, tout savoir à propos du monde devient ambigu et transparent. Il pointe au-delà de lui-même, vers d'autres types de savoir, et, avec eux, vers une Réalité Basique, inconnue et pour toujours inconnaissable.<sup>1</sup>

Cette référence, bien entendu, n'est pas dénuée d'ambiguïtés, dans la mesure où le passage de Dieu à l'Être, ou à la Nature, en suggère fortement une interprétation analogique de l'argumentaire dionysien plutôt que directe, et suggère une approche plus neutre de la part de Feyerabend. L'objectif propre de Feyerabend est assurément de faire pièce à l'évidence d'une supériorité épistémologique, ontologique, et rationnelle, d'une conception unifiée (qu'il appelle « unitarienne ») de la réalité exigeant la prédominance d'une approche pour la concevoir et la décrire, et dans un tel contexte la référence au Pseudo-Denys vient appuyer la concevabilité, et éventuellement la vraisemblance, d'une approche rivale, permettant de découpler le Réel Ultime de ses diverses manifestations, et, partant, des diverses approches permettant de comprendre ces manifestations. Il n'est pas directement possible d'affirmer, à partir de ces seuls éléments, qu'une référence à une réalité à la fois transcendante et négativement déterminée soit une position qu'il ait soutenu à titre autre que préférentiel et heuristique. Pour la question qui nous occupe, cependant, il nous suffit de reprendre chez Feyerabend l'argument central liant pluralisme ontologique et théologie négative, pour suggérer qu'une telle proposition ontologique puisse s'appliquer de manière fructueuse au pluralisme de Latour. Si, pour reprendre une citation de P. Maniglier déjà étudiée, être véritablement réaliste implique « d'accepter que c'est bien l'Être même qui se donne dans ce travail d' "établissement des faits", un Être en construction, *in the making* »<sup>2</sup>, il n'y a alors rien d'absurde à reconnaître, en cet Être variable, contrastif et multiple, un appel sous-jacent à une conception apophatique du réel comme ineffable.

Une telle conception esquissée et défendue, reste encore à s'interroger à son sujet : ne vient-elle pas nommer une difficulté, celle de l'inachèvement structurel du pluralisme, plutôt que de la résoudre positivement ? Il est bien entendu impossible de répondre de manière autonome, dans les présentes pages, sur la plausibilité d'une conception apophatique de la réalité ; pour mon propos, il me semble suffisant de remarquer qu'elle présente l'intérêt d'une clarification, dans la mesure où elle vient rendre plus saillant et problématique l'appel à l'être-en-tant-qu'autre au sein de l'*Enquête*, et en présente une implication possible. Après avoir rejeté une approche métaphysique du pluralisme en remarquant la difficulté de soutenir un mystérianisme, quel sens y a-t-il à évoquer une hypothèse théorique qui tient toute entière en un mystère élevé à absolu ? La différence tient, ce me semble, en ce que la transcendance posée par un apophatisme peut tout à fait être conçue comme vide de contenu ontologique propre, sa nature par définition paradoxale ne venant apporter au pluralisme qu'un acte de clôture extrinsèque, « méta-ontologique » au sens propre, le prémunissant contre des accusations d'incohérence<sup>3</sup>. Une transcendance sans affirmation, sans dogme, spéculativement déduite d'une conception plurielle de la réalité, n'est-elle pas encore trop transcendante pour ne pas trahir l'esprit du pluralisme ? N'est-elle pas trop infusée d'arbitraire pour être adoptée sans réserves ? Si tel était le cas, si les prétentions absolutisantes ne pouvaient être exorcisées de la version « apaisée » de l'apophatisme que requerrait la théorie latourienne, alors il faudrait effectivement rendre les armes, et confesser le caractère aporétique d'un recours intégral, ontologique, au pluralisme.

---

<sup>1</sup> *A conquest of Abundance*, p. 195-6

<sup>2</sup> « Un tournant métaphysique ? », p. 920

<sup>3</sup> Voir *Les états multiples de l'être* de René Guénon, qui défend, dans une optique hindouiste, une ontologie à d'une structure similaire à celle que nous esquissons, où le Non-Être est identifié à l'unité et l'indicible, et l'Être, à la manifestation et au multiple.

## Conclusion

La suite d'alternatives offertes au cours de ces dernières pages n'avait pas tant pour fonction de démanteler l'architecture latourienne, que de montrer qu'elle pouvait, sous certaines conditions et en opérant certains aménagements (que ceux-ci soient ou non désirables), fonctionner de concert avec une variété de perspectives théoriques relativement hétérogènes à son projet propre. Ce détournement de but est périlleux, dans la mesure où il semble impliquer de renoncer à l'objectif diplomatique de l'*Enquête*, compromettant l'intégrité du travail collectif en cours, inachevé à l'heure de ces lignes. À cette inquiétude, il convient de répondre que les propositions esquissées ici constituent autant d'expérimentations conceptuelles, non pas gratuites ou abstraites, mais qui permettant de répondre, au moins partiellement, à une accusation extrêmement fréquente levée (souvent implicitement) contre le travail de Bruno Latour, celui d'idiosyncrasie (des concepts, des méthodes, des conclusions), en soulignant que la panoplie de concepts et d'arguments mobilisés par l'*Enquête* est largement susceptible d'une reprise, nécessairement transformatrice, vers d'autres formes, avec d'autres objectifs, et d'autres détours<sup>1</sup>. Ce faisant, j'espère que le présent texte a permis d'établir qu'il est non seulement possible, mais profitable, pour la philosophie en général, et la métaphysique contemporaine (fût-elle simplement « continentale ») en particulier, de se pencher sur les problèmes et les propositions que l'*Enquête* a mis sur cette table de négociation collective qu'est le débat intellectuel public. Il ne s'agit pas pour nous, pour quiconque, de devenir membres d'une future chapelle latourienne, mais d'intégrer et de *prendre au sérieux* une instanciation particulièrement aboutie et complète d'une forme de pensée, le pluralisme, encore sous-exploitée dans le paysage philosophique actuel. Bruno Latour offre, à travers la métaphysique paradoxale des *Modes d'existence*, un cadre crédible pour penser la communication et la coexistence des entités les plus variées, sans tomber dans la simple juxtaposition aléatoire typique d'un certain éclectisme paresseux. À ce titre ce *système* (car c'en est bien un, quelque atypique qu'il soit) possède d'indéniables séductions. D'un point de vue de « comptabilité ontologique », d'équilibre entre gains et « coûts », le bilan est, pour ainsi dire, assez neutre, étant donné que les sacrifices exigés par l'anthropologie réformatrice sont particulièrement lourds, mais que les gains sont également très importants. De manière plus importante, l'apport central offert par Latour relève plutôt d'un déplacement massif des problèmes et des priorités de l'activité philosophique. La pacification, il est vrai à certains égards forcée, de certaines questions (liées à « l'épistémologie politique » ou à la métaphysique traditionnelle), permet d'ouvrir un grand nombre d'autres voies d'investigation conceptuelles stimulantes, autour des notions de trajectoire, de délégation, de collectifs, et d'instauration. Conversement, ce changement de « questionnaire » s'accompagne nécessairement d'obstacles spécifiques : ainsi, les tensions inscrites au cœur du projet de l'*Enquête*, comme l'instabilité du statut discursif et ontologique des propositions centrales, l'applicabilité fluente (herméneutique autant que politique) de la méthode descriptive, la prédominance récurrente des modes REP et RES, la question lancinante de signification de la normativité aussi bien au sein de chacun des modes qu'entre différents modes, ne peuvent être ignorées, et constituent autant d'enjeux à

---

<sup>1</sup> C'est d'ailleurs l'un des critères par lesquels Latour définit le succès ou l'échec de son projet (« Peut-on proposer d'autres comptes-rendus que ceux proposés par l'auteur ? » EME p. 478). Cela permet, par exemple, de répondre, du moins, au défi ambigü lancé par Patrice Maniglier : « Une œuvre d'une telle ampleur ne peut pas ne pas s'exposer à toutes sortes d'objections, tant de gros que de détail. Mais de telles objections n'auront de sens que dans la mesure où elles permettent soit de contribuer au projet de Latour, soit d'en proposer des versions alternatives » (« Un tournant métaphysique ? », p. 930).

affronter, pour que les Modernes incurables que nous sommes se sentent à l'aise dans la bâtisse latourienne.

Il nous faut soulever un dernier point, qui viendrait offrir une solution potentielle aux diverses limitations que nous avons tenté de mettre en avant, ainsi que révéler un point aveugle non négligeable de notre approche, celui de la place laissée par Latour à la diplomatie, comme moyen effectif de résoudre les conflits de valeurs propres aux Modernes. En un sens, l'*Enquête* ne constituait pas tant un exercice diplomatique, qu'un rapport ontologique et théorique préalable à celle-ci, une proposition philosophique pouvant être mobilisée ensuite dans le cadre d'une entreprise diplomatique en cours, et qu'à ce titre, l'étudier et l'évaluer sur le plan strictement théorique était une approche entièrement concevable. Le travail de conceptualisation, de traduction, et de mise en dialogue opéré ici à l'égard du travail de Latour pourrait entièrement, d'ailleurs, être conçu comme inscrit dans le cadre d'une adresse diplomatique, qui serait située au niveau de la théorie philosophique. Il n'en reste pas moins que l'objectif d'une contribution de l'*Enquête* à la situation politique et à la crise écologique actuelle est un élément central de l'ouvrage, que cette ambition transpire à travers chacune de ses pages, et que la laisser dans l'ombre peut assurément sembler de mauvais aloi, signe que l'on est passé résolument à côté de l'essentiel. Je me contenterai de mentionner rapidement quelques voies d'investigation et de questionnement, déjà explorées par certains. Ainsi l'objection, maintes fois adressée à Latour et discutée par lui, notamment dans *Politiques de la Nature*, de la cohérence entre la proposition d'une démocratie universalisée de manière radicale, pouvant s'étendre jusqu'aux non-humains, et de la reprise institutionnelle de cette aspiration démocratique par l'articulation de la voix des quasi-sujets<sup>1</sup> à travers des délégations et des représentations, est centrale, dans la mesure où les formulations présentées jusqu'ici produisaient un court-circuit qui reconduisait une forme de « démocratie des experts » ou d'élitisme, ce que P. Conway, avec d'autres, expose de manière particulièrement aiguë<sup>2</sup>. Quel sens donner, ainsi, à une diplomatie où les intérêts des parties en présence sont intrinsèquement dépendants de régimes de représentation hétérogènes, par exemple entre la délibération politique et la controverse scientifique ? Comment comprendre l'opération de représentation indissociable de l'exercice diplomatique, le type de désignation qu'une telle opération implique, d'un côté comme de l'autre<sup>3</sup> ? À quelle forme du politique associer l'opération de négociation ? En appelant à une politisation de la pratique de connaissance pour la délivrer de l'impuissance à laquelle contraint une prétention faussée à une objectivité détachée de toute implication concrète, Latour formule certes la difficulté centrale de la situation « cosmopolitique » contemporaine, à laquelle la diplomatie apporte une réponse partielle, « expérimentale », qui ne se permet pas le luxe d'un raccordage artificiel de l'ontologie à la politique<sup>4</sup>. Cette réponse, n'étant pas fixée à l'avance, reste cependant, sinon indéterminée, du moins livrée à une certaine dose d'inconnu. À tout cela, il serait entièrement légitime de répondre que l'essence même de la négociation, de l'action, implique l'incertitude quant à son issue, que l'on ne peut exiger de la diplomatie ce que l'on demande à la théorie (et d'ailleurs, aux résultats de celle-ci plutôt qu'à son exercice concret), sinon à commettre la pire des erreurs de catégories. S'en tenir là serait, de toute évidence, insuffisant. Si les problèmes que nous venons d'esquisser doivent être posés, que ce soit au sein de l'arène intellectuelle ou

---

<sup>1</sup> Martin Holbraad, dans « Can the thing speak ? », s'attarde longuement sur les questions de la voix des non-sujets, et de leur possible « émancipation ».

<sup>2</sup> <http://aimegroup.wordpress.com/2013/08/23/introduction-chapter-1-a-few-criticisms/>

<sup>3</sup> Maniglier, « Un tournant métaphysique ? », pp. 930-32. Sur la politique de Latour, G. Harman prépare actuellement un ouvrage, *Bruno Latour : Reassembling the Political*.

<sup>4</sup> Sur les apories politiques et anthropologiques des pensées spéculatives, voir Christian Thorne, « To the political Ontologists ».

sur un autre terrain, la nature de leur résolution reste encore à distinguer, et sur ce point, je ne peux que me contenter de signaler qu'une telle tâche dépasse de beaucoup les limites du présent texte, et renvoyer le lecteur à l'inachèvement intrinsèque du projet latourien, qui reste bien, à cet égard, un travail de construction en cours, susceptible de bien des retournements et des transformations, à l'image de cet être-en-tant-qu'autre dont il s'est fait l'étonnant messager.

Louis Morelle, 2013\*

---

\* Je tiens à remercier les participants à la présentation originelle de cet article, Raphaël Millière, Martin Fortier, Jude Weber, Céline Béguian, et Claire Huber, pour leur présence et leurs questions, qui m'ont aidé à approfondir de nombreux points, notamment sur la théorie latourienne de la connaissance. Je dois également remercier Alexandre Monnin de m'avoir éclairé sur les arguments en faveur d'une « métaphysique empirique », et signalé l'importance cruciale de « Petite philosophie de l'énonciation », et Diego Landivar, pour m'avoir guidé vers *Speculative Grace*.



## Bibliographie :

### 1. Bruno Latour\*

#### a) Textes essentiels :

*Les microbes, guerre et paix*, suivi de *Irréductions.*, 1984, A.-M. Métailié, Paris (Réédition poche La Découverte, 2002)/ *The Pasteurization of France*, trad. Alan Sheridan et John Law, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1988.

*Nous n'avons jamais été modernes, Essai d'anthropologie symétrique*, La Découverte, Paris, 1991/ *We Have Never Been Modern*, trad. Catherine Porter, Harvard University Press, 1993.

*Pandora's Hope : Essays on the Reality of Science Studies*, Harvard University Press, 1999/ *L'espoir de Pandore. Pour une version réaliste de l'activité scientifique*, La Découverte, Paris, trad. Didier Gille, 2007

*Changer de société, Refaire de la sociologie, Paris*, La Découverte, « Armillaire », 2005/ *Reassembling the Social : An Introduction to Actor- Network-Theory*. New York: Oxford University Press, 2005.

*Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*, La Découverte, Paris, 2012/ *An Inquiry into Modes of Existence. An Anthropology of the Moderns*, Harvard University Press, 2013

#### b) Autour de *L'Enquête sur les Modes d'existence*

##### 1. *Critique* n° 786, 2012 : « Bruno Latour ou la pluralité des mondes »

- Patrice Maniglier, « Un tournant métaphysique ? »
- Mathieu Hauchecorne, « Les "humanités scientifiques" selon Bruno Latour »
- Bruno Latour, « L'universel, il faut le faire », entretien réalisé par Élie During et Laurent Jeanpierre

##### 2. *Archives de philosophie*, tome 75, 2012/4 : « L'enquête philosophique de Bruno Latour »

- « Biographie d'une enquête. À propos d'un livre sur les modes d'existence » Bruno Latour
- « Tenir au monde, le faire tenir. Linéaments pour une philosophie de l'attention » Bruno Karsenti
- « Qu'est-ce qu'une subjectivité non-humaine ? L'héritage néo-monadologique de B. Latour », Didier Debaise

##### 3. *Philosophie magazine* n°63, 28 septembre 2012

- Catherine Poitevin, « Bruno Latour operator »
- Recension de *L'Enquête sur les modes d'existence*

##### 4. *Le Monde*, 19 et 21 septembre 2012 :

- Luc Boltanski, « Après le déluge. L'arche de Bruno Latour », 19 septembre 2012 [http://www.scienceshumaines.com/enquetes-sur-les-modes-d-existence\\_fr\\_29590.html](http://www.scienceshumaines.com/enquetes-sur-les-modes-d-existence_fr_29590.html)
- Patrice maniglier, « qui a peur de Bruno Latour ? », 21 septembre 2012 [http://www.lemonde.fr/livres/article/2012/09/21/qui-a-peur-de-bruno-latour\\_1763066\\_3260.html](http://www.lemonde.fr/livres/article/2012/09/21/qui-a-peur-de-bruno-latour_1763066_3260.html)
- Julie Clarini, « Bruno Latour, philosophe dépaysé », 21 septembre 2012 [http://www.lemonde.fr/livres/article/2012/09/21/bruno-latour-philosophe-depayse\\_1763067\\_3260.html](http://www.lemonde.fr/livres/article/2012/09/21/bruno-latour-philosophe-depayse_1763067_3260.html)

---

\* La production de Latour étant à cheval entre anglais et français (certains textes sont même rédigés en anglais puis traduits en français), aussi bien que sa réception (voir section suivante), je signale régulièrement les éditions dans les deux langues. La date d'édition est d'intérêt particulier, certains textes ayant pris un certain temps pour traverser les frontières.

5. Thierry Jobard, Recension, *Sciences humaines*, n°242, novembre 2012, [http://www.scienceshumaines.com/enquetes-sur-les-modes-d-existence\\_fr\\_29590.html](http://www.scienceshumaines.com/enquetes-sur-les-modes-d-existence_fr_29590.html)
6. Arnaud Saint-Martin, « Enquête sur les modes d'existence », *Sociologie*, Comptes rendus, 2013, mis en ligne le 29 mai 2013, consulté le 16 juin 2013. URL : <http://sociologie.revues.org/1573>

## 7. Blogs

AIME research group (collectif) : <http://aimegroup.wordpress.com>  
 Circling squares (Philip Conway) : <http://circlingsquares.blogspot.co.uk>  
 After nature (Leon Niemoczynski) : <http://afterxnature.blogspot.com>  
 Agent Swarm (Terence Blake) : <http://terenceblake.wordpress.com>

## c) Autres textes de Latour cités :

- « La répétition de Charles Péguy », in *Péguy écrivain. Colloque du centenaire*, pp. 75-100, Klincksieck, 1977
- (avec Steve Woolgar) *La Vie de laboratoire. La production des faits scientifiques*, La Découverte, Paris, 1979 (2<sup>e</sup> ed. 1988)/Version anglaise : *Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts*, 1979 (seconde édition avec postface ajoutée, 1988), Princeton: Princeton University Press.
- *Science in Action : How to Follow Scientists and Engineers through Society*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987.
- « *A Relativist Account of Einstein's Relativity* » *Social Studies of Science* 18.3- 44, 1988
- *Aramis, ou l'amour des techniques*, La Découverte, Paris, 1992
- « *Do scientific objects have a history ? Pasteur and Whitehead in a bath of lactic acid* », *Common Knowledge*, 1996, v. 5, n°1, 76-91 (un version modifiée de ce texte est reproduite dans *L'espoir de Pandore*)
- « Not the Question », *Anthropology Newsletter* 37 (3), 1996
- *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*, Synthélabo, Le Plessis-Robinson, 1996
- « Petite philosophie de l'énonciation », In *Eloqui de senso. Dialoghi semiotici per Paolo Fabbri Orizzonti, compiti e dialoghi della semiotica*. Saggi per Paolo Fabbri, ed. by P. Basso & L. Corrain, pp. 71-94, 1998
- *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, La Découverte, Paris, 1999. Traduction : *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*, trad. Catherine Porter. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004.
- « For David Bloor... and Beyond : A Reply to David Bloor's 'Anti-Latour' » *Stud. Hist. Phil. Sci.*, Vol. 30, No. 1, pp. 113–129, 1999
- « When Things Strike Back : A Possible Contribution of "Science Studies" to the Social Sciences », *British Journal of Sociology* 51, 2000
- « Réponse aux objections... », *Revue du MAUSS*, 2001/1 no 17, p. 137-152.
- « "Thou shall not take the Lord's name in vain" — being a sort of sermon on the hesitations of religious speech », *Res*, N°79 March 2001 n° 39, pp. 215-234.
- « The Science Wars : a Dialogue », *common Knowledge*, 8, 1, 2002, 71-79
- *La Fabrique du droit. Une ethnographie du Conseil d'État*, La Découverte, Paris, 2002
- « What If We Talked Politics a Little ? » *Contemporary Political Theory* 2, No. 2 (2003): 143–64.
- « Why has Critique run out of Steam ? », *Critical Inquiry*, 30, 2004.
- « "Thou Shall Not Freeze-Frame" or How Not to Misunderstand the Science and Religion Debate », in *Science, Religion, and the Human Experience*, Oxford University Press, 2005

- « What is given in experience ? », Recension de *Penser avec Whitehead : une libre et sauvage création de concepts*, d'Isabelle Stengers, *Boundary 2* 32:1, 2005
- « Reflections on Etienne Souriau's *Les Modes d'existence* », trad. Stephen Muecke, in *The Speculative Turn*, re-press, Melbourne, pp. 304-333, publié partiellement dans dans « Pluralité des manières d'être » in *Agenda de la pensée contemporaine*, Printemps 2007, n°7 pp. 171-194
- « Perspectivism — “Type” or “Bomb” », *Anthropology Today*, 25, 2, avril 2009
- « An attempt at a ‘Compositionist Manifesto’ », *New Literary History*, 2010, 41: 471–490
- (avec Graham Harman et Peter Erdelyi), *The Prince and the Wolf. Latour and Harman at the LSE*, Zer0 Books, Winchester, 2011
- (avec Godmer Laurent et al.), « L'oeuvre de Bruno Latour : une pensée politique exégétique », (entretien) *Raisons politiques*, 2012/3 n° 47, p. 115-148.
- « An æsthetics of proof : a conversation between Bruno Latour and Francis Halsall on art and inquiry », *Environment and Planning D: Society and Space* 2012, volume 30,
- « Biographie d'une enquête — à propos d'un livre sur les modes d'existence », *Archives de philosophie*, Vol. 75 n° 4 pp. 549-566 (2012)
- « Facing Gaïa : A new Enquiry into Natural Religion », conférence donnée aux *Gifford Lectures*, université d'Edimbourg, février 2013.

## 2. Références :

- Ben-Israel, I., Feyerabend, Paul, « Philosophy and methodology of military intelligence : correspondence with Paul Feyerabend » *Philosophia*, 28, 71–100, 2001
- Belhaj Kacem, Mehdi, *Être et Sexuation*, Stock, « L'autre pensée », 2013
- « Lettre à Tristan Garcia », *Revue littéraire*, 52, février-mars, 2012
- Bialecki, John, « Does God Exist in Methodological Atheism ? On Tanya Luhrmann's *When God Talks Back* and Bruno Latour », *Anthropology of Consciousness*, parution à venir.
- Bradley, Francis *Appearance and Reality*, Clarendon Press, Oxford, 1930
- Brassier, Ray, « Concepts and Objects » in *The Speculative turn*, re-press, Melbourne, 2010
- Braver, Lee, *A thing of this world, A history of Continental Anti-Realism*, Northwestern University Press, 2007
- « A Brief History of Continental Realism », *Continental Philosophy Review*, 45, 261–289, 2012
- Caillé, Alain, « Une politique de la nature sans politique » À propos de *Politiques de la nature*, *Revue du MAUSS*, 2001/1 no 17, p. 94-116
- Camus, T. « Philosophie et sciences cognitives : de l'intérêt d'une fiction pragmatiste » *Klesis*, 23, 2012
- Carrithers, Michael, Candea, Matei, Sykes, Karen, Holbraad, Martin Venkatesan, Soumya. 2010. « Ontology is just another word for culture : Motion tabled at the 2008 meeting of the group for debates in anthropological theory, University of Manchester » *Critique of Anthropology* 30 (2) : 152-200.
- Cole, Andrew : « The Call of Things A Critique of Object-Oriented Ontologies » *minnesota review*, 80, 2013
- Corrington, Robert, « An Appraisal and Critique of Alfred North Whitehead's *Process and Reality* —corrected edition (1929 & 1978) and Justus Buchler's *Metaphysics of Natural Complexes* — second, expanded edition (1966 & 1990) », 2009 <http://users.drew.edu/rcorrington/downloads/APPRAISAL%20&%20CRITIQUE%20COPYRIGHT.pdf>
- Debaise, Didier, *Vocabulaire de Whitehead*, Ellipse, « Vocabulaire des philosophes », Paris, 2007
- Descola, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture* Paris: Gallimard.
- , « On Anthropological knowledge » *Social Anthropology* (2005), 13, 1, 65–73. 2005
- , « Soyez réalistes, demandez l'impossible: Réponse à Jean-Pierre Digard », *L'Homme*, No. 177/178 (Jan. - Jun., 2006), pp. 429-434
- , « Entretien avec Philippe Descola » Professeur au Collège de France, directeur d'études à l'EHESS, *Cahiers philosophiques*, 2011/4 n° 127, p. 23-40
- , « Cognition, perception et mondiation », *Cahiers philosophiques*, 2011/4 n° 127, p. 97-104.
- Engel, Pascal, « The decline and the fall of French Nietzscheo-Structuralism », in *European Philosophy and the American Academy*, B. Smith <http://www.unige.ch/lettres/philosophie/enseignants/pe/Engel%201994%20The%20Decline%20and%20Fall%20of%20French%20Nietzscheo%20Structuralism.pdf>
- *Épistémologie pour une marquise*, Ithaque, 2012
- Feyerabend, Paul *Conquest of abundance : A Tale of Abstraction versus the Richness of Being*, University of Chicago Press, 2001
- Foster, Jay « Ontologies without Metaphysics : Latour, Harman and the Philosophy of Things », *Analecta Hermeneutica*, Volume 3 (2011)
- Garcia, Tristan, *Forme et objet. Un traité des choses*, PUF, « Métaphysiques », 2011
- « Crossing Ways of Thinking : on Graham Harman's system and my own », *Parrhesia* 16, 2013, pp. 14-25
- Gardey, Delphine, « Bruno Latour : Guerre et Paix, tours et détours féministes » in Chabaud-Rychter Danielle, Virginie Descoutures, Anne Marie Devreux et Eleni Varikas (dir.), *Sous les*

- sciences sociales, le genre. Relectures critiques de Max Weber à Michel Foucault*, Paris, La Découverte, pp. 203-218, 2010
- Gingras, Yves, « “Please, Don't Let Me Be Misunderstood” : The Role of Argumentation in a Sociology of Academic Misunderstandings », *Social Epistemology*, 21:4, 369-389, 2007
- Greisch, Jean, *Du « non-autre » au « tout autre ». Dieu et l'absolu dans les théologies philosophiques de la modernité*, PUF, « Chaire Étienne Gilson », 2012
- Guénon, René, *Les états multiples de l'être*, Éditions Véga, 2009 (1932)
- Harman, Graham, *Prince of Networks. Bruno Latour and Metaphysics*, re-press, « Anamnesis », Melbourne, 2009
- « The importance of Bruno Latour for Philosophy », *Cultural Studies Review*, vol.13, 1, 2007
- *L'objet quadruple*, PUF, « Métaphysiques », 2011
- « Tristan Garcia and the Thing-in-Itself », *Parrhesia* 16, pp. 26-34, 2013
- Hartshorne, Charles, « Whitehead's revolutionary Concept of Prehension », *International Philosophy Quarterly*, 19 (3), pp. 253-263, 1979
- Heil, John, *Du point de vue ontologique*, Ithaque, Trad. Dominique Berlioz et François Loth, 2011
- Holbraad, Martin, « Response to Bruno Latour's "Thou shall not freeze-Frame" », *Mana, Estudos de Antropologia Social*, 10 (2), pp. 349-376, 2004 <http://nansi.abaetenet.net/abaetextos/response-to-bruno-latours-thou-shall-not-freeze-frame-martin-holbraad>
- *Truth in Motion : the recursive Anthropology of Cuban Divination*, University of Chicago Press, 2012
- « Can the Thing Speak? », OAC Working Papers, 2011, <http://openanthcoop.net/press/http://openanthcoop.net/press/wp-content/uploads/2011/01/Holbraad-Can-the-Thing-Speak2.pdf>
- Discussion collective autour de l'article : <http://openanthcoop.ning.com/forum/topics/oac-online-seminar-1729>
- Holbraad, Martin, Henare, Ami, Wastell, Sari « Introduction : Thinking through Things », in *Thinking through things, Theorising artefacts ethnographically*, Routledge, 2007, pp. 1-31.
- Holbraad, Martin, Pedersen, Morten Axel, « Planet M : The intense Abstraction of Marilyn Strathern », *Anthropological Theory* 2009 ; 9 ; 371
- Ingold, Tim. *The perception of the environment: Essays in livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2000
- James, William, *Essays in radical Empiricism*, Harvard University Press, 1976 (1912)
- *The meaning of Truth*, Harvard University Press, 1979 (1909)
- *The Principles of Psychology*, Harvard University Press, 1981 (1890)
- *A Pluralistic Universe*, Harvard University Press, 1977 (1909)
- Journet, Nicola, « Paul Feyerabend, Bruno Latour : La raison disloquée », *Les grands dossiers des Sciences humaines*. [http://www.scienceshumaines.com/paul-feyerabend-bruno-latour-la-raison-disloquee\\_fr\\_29896.html](http://www.scienceshumaines.com/paul-feyerabend-bruno-latour-la-raison-disloquee_fr_29896.html)
- Laidlaw, James, « Ontologically Challenged », *Anthropology of This Century*, 4, 05/2012
- Lemieux, Cyril, « Philosophie et sociologie : le prix du passage », *Sociologie*, 2012, vol. 3 (2), pp. 199-209.
- Kidd, Ian James (2012). Feyerabend, Pseudo-Dionysius, and the ineffability of reality. *Philosophia* 40(2): 365-377.
- Laruelle, François, *Les philosophies de la différence. Introduction critique*, Paris, PUF, 1986
- De Libera, Alain, « Le relativisme historique : théorie des “complexes questions-réponses” et “traçabilité” », *Études philosophiques*, 1999, 4
- McDowell, John, *L'esprit et le monde*, Vrin, « Analyse de la philosophie », trad. Christophe Alsaleh, 2007
- Meillassoux, Quentin, « Speculative Realism », *Collapse III*, pages 306-449



- Millière, Raphaël, « La métaphysique, aujourd'hui et demain », 2011, <http://atmoc.fr/resources/La-metaphysique---Milliere.pdf>
- Pedersen, Morten Axel « Common Nonsense : a Review of certain recent Reviews of the “Ontological Turn” », *Anthropology of this century*, 5, 10/2012
- Ratner, Helene, « Anthropology as multi-natural ontology? A response to Marianne de Laet’s “Anthropology as social epistemology” » *Social Epistemology Review and Reply Collective* 2 (6): 5-11, 2013
- Nicholas J. Rowland, Jan-Hendrik Passoth, Alexander B. Kinney, recension de *Reassembling the Social, Spontaneous Generations : A Journal for the History and Philosophy of Science*, Vol. 5, No. 1 (2011) 95-99.
- Rusu, Bogdan, « Une métaphysique fictionnaliste », paru dans *Alliage*, n°65 - Octobre 2009, mis en ligne le 31 juillet 2012, URL : <http://revel.unice.fr/alliage/index.html?id=3381>.
- Sacilotto, Daniel, « In defense of Unfashionable causes », *Speculations* III (2012)
- « Realism and Representation : on the Ontological Turn » *Speculations* IV (2013), 53-62
- Sallée, Nicolas, « Bruno Latour refait (de) la sociologie », recension de *Refaire la sociologie*, nonfiction.fr, [http://www.nonfiction.fr/article-150-bruno\\_latour\\_refait\\_de\\_la\\_sociologie.htm](http://www.nonfiction.fr/article-150-bruno_latour_refait_de_la_sociologie.htm)
- Schaffer, Jonathan, « Monism », *Stanford Encyclopædia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/monism/>
- « Monism : the Priority of the Whole », *Philosophical Review*, Vol. 119, No. 1, 2010
- Schaffer, Simon, « The Eighteenth Brumaire of Bruno Latour », *Studies in history and philosophy of science*, vol. 22 (1), pp. 175-192, 1991
- Schmidgen, Henning, « The materiality of things ? Bruno Latour, Charles Péguy, and the history of science » *History of the Human Sciences*, 00(0) 1–26, 2012
- Severino, Emmanuele, *Essenza del nichilismo. Saggi*, Brescia, Paideia, 1972, Milano, Adelphi, 1982
- Souriau, Étienne, *Les différents modes d'existence*. Suivi de *L'Œuvre à faire*, 1943, réédition précédée d'une introduction d'Isabelle Stengers et Bruno Latour, PUF, MétaphysiqueS, 2009
- Stengers, Isabelle, *Penser avec Whitehead. Une libre et sauvage création de concepts*, Le Seuil, « L'ordre philosophique », 2002
- Tarde, Gabriel, *Monadologie et sociologie*, 1893, rééd. Les empêcheurs de penser en rond, 1999
- Thorne, Christian, « To the political ontologists », <http://sites.williams.edu/cthorne/articles/to-the-political-ontologists/>
- Vandenberghé Frédéric, « Reconfiguration et rédemption des acteurs en réseaux critique », *Revue du MAUSS*, 2001/1 no 17, p. 117-136.
- Varzi, Achille, *Ontologia*, Laterza, 2005, trad. J.-M. Monnoyer, *Ontologie*, éditions Ithaque, 2011
- Viveiros de Castro, Eduardo, « (anthropology) AND (science) », After-dinner speech at “Anthropology and Science”, the 5th Decennial Conference of the Association of Social Anthropologists of Great Britain and Commonwealth, 14 July 2003, *Manchester Papers in Social Anthropology*, 7, 2003
- *Métaphysiques cannibales*, Puf, « MétaphysiqueS », 2007
- Vorms, Marion, « Contexte et contenu dans les *Science Studies*. Une lecture de l'œuvre de Bruno Latour », DEA, EHESS, 2005.
- Weber, Michel, « Critique jamesienne de l'onto-psychologie de la substance », *Revue internationale de philosophie*, 2012/2 n° 260, p. 207-227.
- Whitehead, Alfred N., *Process and Reality*, Cambridge University Press, 1929, rééd. corrigée, 1979
- *The Concept of Nature*, Cambridge University Press, 1920
- Wolfendale, Peter, « The Noumenon's new Clothes », *Speculations* 3, 2012