

Enquête sur les modes d'existence-

Une anthropologie des Modernes

Bruno Latour

Publication, La Découverte, septembre 2012.

Introduction : Avoir à nouveau confiance dans les institutions ?

Une question choquante adressée à un climatologue — qui oblige à distinguer les valeurs des comptes rendus qu'en donnent les praticiens. — Entre moderniser ou écologiser, il faut choisir — en proposant un autre système de coordonnées. — Ce qui amène à définir une scène diplomatique imaginaire: — au nom de qui négocier — et avec qui négocier ?— L'enquête ressemble d'abord à celle sur les actes de langage — en apprenant à repérer différents modes d'existence. — Le but est d'abord d'accompagner un peuple errant entre l'économie et l'écologie.

Plan d'ensemble

— Première partie : sur quoi et comment enquêter ?— Deuxième partie : comment déployer les modes ? — Troisième partie : comment faire l'anthropologie comparée ? — Conclusion : peut-on négocier un monde commun ?

Première Partie : Comment rendre possible une enquête sur les modes d'existence des Modernes

Chapitre 1 : D'abord définir l'objet de l'enquête

Une enquêtrice part faire du terrain chez les Modernes —sans respecter les limites des domaines grâce à la notion d'acteur-réseau... — ...qui permet de distinguer le réseau comme résultat du réseau comme processus. — L'enquête définit un premier mode d'existence, le réseau RES, par une passe particulière. —Mais le réseau RES a une limite : il ne qualifie pas les valeurs.— Le Droit offre un point de comparaison par son mode particulier de déplacement.— Il existe donc une définition de la limite qui ne dépend ni de la notion de domaine ni de celle de réseau. — La comparaison devient possible avec le mode d'extension de la connaissance objective. — Ce qui permet de définir une situation, par une saisie de type RES, plus un rapport particulier entre continuités et discontinuités. — Grâce à un troisième type de passe, le religieux, l'enquêtrice comprend pourquoi les valeurs sont difficiles à détecter — à cause des liens très particuliers avec l'institution — ce qui va obliger à prendre en compte une histoire des valeurs et de leurs interférences.

Chapitre 2 : Recueillir les documents de l'enquête

L'enquête commence par la détection des erreurs de catégorie — à ne pas confondre avec les erreurs du premier degré —seules les erreurs du second degré nous importe. — Un mode possède un type de véridiction qui lui est propre — comme on le voit en

reprenant l'exemple du droit. — Vrai et faux se disent donc à l'intérieur et à l'extérieur d'un mode — à condition de définir d'abord les conditions de félicité et d'infélicité de chaque mode — et ensuite sa clef d'interprétation ou sa préposition. — Ainsi, on va pouvoir parler de chaque mode dans sa tonalité propre — ce qu'implique l'étymologie de catégorie — et dont témoigne le contraste entre les exigences du droit et de la religion. — L'enquête joint les prises de type réseaux (RES) aux prises de type prépositions (PRE)— en définissant des croisements qui forment un Tableau Croisé. — Un croisement RES/PRE assez particulier — qui pose un problème de compatibilité avec la théorie de l'acteur-réseau. — Récapitulation des conditions de l'enquête. — Est rationnel ce qui suit le fil des différentes raisons.

Chapitre 3 : Un périlleux changement de correspondance

Commencer par le plus difficile, la question de la Science — en appliquant les principes de méthode par repérage des passes — qui permettent de désamalgamer deux modes d'existence distincts. — Description d'un cheminement ordinaire : l'exemple d'une excursion sur le Mont Aiguille — va servir à définir les chaînes de référence et les mobiles immuables — en montrant que la référence n'est accrochée ni au sujet connaissant ni à l'objet connu. — La notion de correspondance Objet/Sujet mélange deux passes — puisqu'il est clair que les existants ne passent pas par les mobiles immuables pour persister dans l'être. — Bien qu'il n'y ait pas de limite à l'extension des chaînes de référence (REF) — il y a bien deux modes d'existence qui se co-répondent en effet. — Il faut donc enregistrer de nouvelles conditions de félicité — qui vont autoriser une autre répartition entre langage et existence — particulièrement claire dans l'exemple princeps du laboratoire. — D'où la saillance d'un nouveau mode d'existence : REP pour reproduction — et d'un croisement REP/REF difficile à maintenir au jour — surtout quand il faut résister à l'irruption de Double Clic.

Chapitre 4 : Apprendre à faire de l'espace

Pour donner assez d'espace aux différents modes — il faut d'abord tenter de saisir les existants selon le mode de la reproduction (REP)— en faisant de ce mode une trajectoire parmi les autres — afin d'éviter l'étrange notion d'un espace matériel envahissant. — Si ceux qui ont occupé tout l'espace manquent pourtant de place — c'est faute d'avoir pu désamalgamer la notion de matière — par un bon usage du croisement REP/REF. — Or, dès que l'on commence à distinguer deux sens du mot « forme » — la forme qui maintient les constantes et la forme qui réduit l'hiatus de la référence — on commence à obtenir une description non formaliste du formalisme — qui se trouve hélas effacée par un troisième sens du mot forme. — Dès lors on risque de se tromper sur le parcours des êtres de la reproduction — en risquant de confondre dans l'idée de matière deux parcours distincts. — Une description formaliste de l'excursion sur le Mont Aiguille — produit la démonstration par l'absurde d'un dédoublement des choses — qui entraînerait la division en qualités premières et secondes. — Mais une fois que l'origine de cette Bifurcation en qualités premières et secondaires est bien repérée— elle devient une hypothèse trop contraire à l'expérience — et la magie du rationalisme s'évanouit — puisqu'on ne peut plus confondre les existants avec la matière — matière qui ne rendrait pas plus justice au monde qu'au « vécu ».

Chapitre 5 : Lever certains embarras de parole

S'il fallait commencer par le plus difficile — c'est à cause d'une volonté de parler droit qui lie le formalisme avec la clôture des discussions. — Bien que ce parler droit ne puisse pas s'appuyer sur les exigences de la référence (REF) — il entraîne la disqualification de tous les autres modes — en créant un dangereux amalgame entre la connaissance et la politique (REF/POL) — qui oblige à abandonner le fil de l'expérience pour mettre fin aux discussions. — Heureusement, la méthode qui permet de reconnaître un croisement — va parvenir à dégager dans la politique une véridiction propre (POL) — qui tient à la reprise continue d'un Cercle — que le parcours de la référence ne peut pas juger correctement. — Il faut donc admettre un pluralisme des types de véridictions — pour déjouer l'étrange amalgame des « faits indiscutables » — et rendre ainsi à la langue naturelle ses capacités d'expression. — Reste le plus difficile : revenir sur la division des mots et des choses — en se libérant de la matière, c'est-à-dire de la res ratiocinans — et en se donnant ainsi de nouvelles capacités d'analyse et de discernement — pour parler des valeurs sans mettre la réalité entre parenthèses. — Le langage est bien articulé, comme le monde dont il se charge — à condition de se méfier de la notion de signe. — Il s'agit bien de modes d'existence et il y en a plus de deux — ce qui oblige à prendre en compte l'histoire des interférences entre modes.

Chapitre 6 : Remédier à un léger défaut de fabrication

La difficulté d'enquêter chez les Modernes — vient de l'impossibilité d'entendre positivement la fabrication des faits — ce qui entraîne une curieuse connivence entre l'esprit critique et la recherche des fondements. — Il faut donc revenir sur la notion de construction en distinguant trois traits : — 1° : l'action est redoublée — 2° : la direction de l'action est incertaine — 3° : l'action est qualifiée de bonne ou de mauvaise. — Or le constructivisme ne parvient pas à retenir les traits d'une bonne construction. — Il faut donc passer au concept d'instauration — mais pour pouvoir instaurer il faut des êtres qui aient du répondant — ce qui implique une distinction technique entre l'être-en-tant-qu'être et l'être en tant qu'autre — et donc plusieurs formes d'altérité ou d'altération. — On se trouve alors devant un embarras de méthode — qui oblige à chercher une autre origine aux échecs du constructivisme : — l'iconoclasme et la lutte contre les fétiches. — Tout se passe comme si l'extraction de la valeur religieuse avait mécompris les idoles — à cause de l'injonction contradictoire d'un Dieu non fait de main d'homme — ce qui a entraîné un culte nouveau : l'anti-fétichisme — ainsi que l'invention de la croyance dans la croyance des autres — qui a fait du mot rationnel un mot d'ordre de combat. — Il faut tenter d'en finir avec la croyance dans la croyance — en détectant la double racine du double langage des Modernes — venue de l'improbable lien entre connaissance et croyance. — Bienvenue aux êtres de l'instauration. — Rien que l'expérience, mais pas moins que l'expérience.

Deuxième partie : Comment bénéficier du pluralisme des modes d'existence

Chapitre 7 : Restituer les êtres de la métamorphose

Nous allons profiter du pluralisme ontologique — en tentant d'aborder certains êtres invisibles. — Il n'y a pas plus de monde invisible que de « monde visible » — si l'on s'efforce de saisir les réseaux (RES) producteurs d'intériorités. — Puisque l'autonomie des sujets leur vient de l'« extérieur » — mieux vaut se passer de l'intériorité comme de l'extériorité. — Retour à l'expérience de l'émotion — qui permet de repérer l'incertitude sur la cible — et la puissance des tourne-psychismes et autres « psychotropes ». — Ces êtres sont bien instaurés dans les dispositifs thérapeutiques — et en particulier dans le

laboratoire de l'ethnopsychiatrie. — Les êtres de la métamorphose (MET) — ont une forme exigeante de véridiction — et des exigences ontologiques particulières — qui peuvent être rationnellement suivis — à condition de ne pas leur appliquer le jugement de Double Clic. — Leur originalité vient d'un certain prélèvement d'altération — qui explique pourquoi l'invisibilité fait partie de leur cahier des charges. — Le croisement REP/MET a une importance capitale — mais il a été surtout travaillé par les autres collectifs — offrant ainsi une nouvelle base de négociation pour l'anthropologie comparée.

Chapitre 8 : Rendre visibles les êtres de la technique

Le singulier silence fait sur les techniques — et sur sa forme particulière de transcendance — exigent en plus d'une analyse en terme de réseaux (TEC/RES) — la détection d'un mode d'existence original — différent de la reproduction (REP/TEC). — Il faut en revenir à l'expérience du détour technique — que dissimulent Double Clic et le rapport forme/fonction. — En tirant les leçons du croisement REP/REF sur la matière — on ne va plus confondre la technique avec les objets laissés dans son sillage. — La technique offre une forme particulière d'invisibilité : — le labyrinthe de la technique. — Son mode d'existence dépend de la ruse (MET/TEC) — autant que de la persistance des êtres de la reproduction (REP/TEC). — La véridiction propre à TEC — dépend d'un pliage original — détectable grâce à la notion clef de débrayage. — Le dépliement de ce mode donne de nouvelles marges de manœuvre.

Chapitre 9 : Situer les êtres de la fiction

Multiplier les modes d'existence suppose de désamorcer l'importance du langage — qui est l'autre face de la Bifurcation des mots et du monde. — Pour ne pas confondre sens et signe — il faut revenir à l'expérience des êtres de fiction (FIC). — Des êtres survalorisés par l'institution de l'œuvre d'art — et pourtant privés de leur poids ontologique. — Or, l'expérience propre aux êtres de FIC — invite à leur reconnaître une consistance propre — une trajectoire originale — ainsi qu'un cahier des charges particulier. — Ces êtres proviennent d'une altération nouvelle : la vibration matériau/figure — qui leur donne un mode de véridiction particulièrement exigeant. — Nous sommes les fils de nos œuvres. — L'envoi de l'œuvre suppose un débrayage — différent de celui des êtres de la technique (TEC/FIC). — Les êtres de fiction (FIC) règnent bien au delà de l'œuvre d'art — ils peuplent en particulier le croisement (FIC/REF) — où ils subissent une petite différence dans la discipline des figures — qui va causer le malentendu de la correspondance. — On peut alors revenir sur la différence du sens et du signe — et retrouver un accès au monde articulé.

Chapitre 10 : Apprendre à respecter les apparences

Pour rester sensible au moment comme au dosage des modes — il faut que l'anthropologue résiste aux tentations de l'Occidentalisme. — Y a-t-il un mode d'existence propre à l'essence ? — Le plus répandu de tous, celui qui part des prépositions en les omettant : — l'habitude (HAB) aussi est un mode d'existence — avec ce hiatus paradoxal producteur d'immanence. — En suivant l'expérience d'une habitude attentive — on voit comment ce mode d'existence parvient à tracer des continuités — grâce à des conditions de félicité particulières. — L'habitude possède une dignité ontologique propre — qui provient de ce qu'elle voile mais qu'elle ne cache rien. — On

comprend alors tout autrement la distance entre théorie et pratique — ce qui permet de donner une définition plus charitable de Double Clic (HAB/DC). — À chaque mode sa manière de jouer avec l'habitude. — Ce mode d'existence peut aider à définir positivement les institutions — à condition de prendre en compte la génération de ceux qui parlent — et d'éviter la tentation du fondamentalisme.

Conclusion de la deuxième partie : Ranger les modes d'existence

Où l'on rencontre un problème imprévu de rangement. — Le premier groupe ignore l'Objet comme le Sujet. — Les lignes de force et les lignées (REP) insistent sur la continuité — comme les êtres de la métamorphose (MET) sur la différence — et ceux de l'habitude (HAB) sur l'envoi. — Un deuxième groupe tourne autour des quasi-objets — TEC, FIC et REF, à l'origine des plans n+1 de l'énonciation — produisent par effet de retour un plan n-1. — Ce rangement offre une version pacifiée de l'ancien rapport Objet/Sujet — et donc une autre position possible pour l'anthropogenèse.

Troisième partie : Comment redéfinir les collectifs

Chapitre 11 : Accueillir les êtres sensibles à la Parole

S'il est impossible de ne pas parler du religieux — il ne faut pas se fier aux limites du domaine de la Religion—mais plutôt revenir à l'expérience de la crise amoureuse —qui permet de découvrir des anges porteurs de bouleversements d'âmes —à condition de distinguer soigner et sauver en explorant le croisement MET/REL — On découvre alors un hiatus propre—qui permet de reprendre la Parole — sans pour autant quitter les cheminements du rationnel. — REL définit des êtres au cahier des charges particulier — parce que ces êtres apparaissent et disparaissent — et possèdent des conditions de félicité particulièrement discriminantes —puisque'ils définissent une subsistance qui ne s'appuie sur aucune substance —mais qui se définit par une altération propre : « les temps sont accomplis »— et par un mode de véridiction propre. — Une institution puissante mais fragile à protéger — aussi bien contre les malentendus du croisement REL/PRE —que ceux du croisement MET/REL— ...et le croisement REF/REL producteur de rationalisations indues. — C'est la rationalisation qui produit la croyance en la croyance— et fait perdre aussi bien la connaissance que la foi —entraînant la perte conjointe des prochains et des lointains — ainsi que l'invention superflue du surnaturel. — D'où l'importance de toujours préciser les termes du métalangage.

Chapitre 12 : Invoquer les fantômes du politique

Un contraste peut-il se perdre, le cas du politique ? — Une institution légitimement fière de ses valeurs — mais sans prise sur la description pratique — ce qui exige un retour nécessaire sur soi avant de pouvoir l'universaliser. — Pour éviter d'abandonner trop vite la raison en politique (POL) — et pour comprendre qu'il n'y a pas crise de la représentation — il ne faut pas non plus surassumer la déraison de POL — mais plutôt suivre l'expérience du parler politique. — Une politique orientée-objet — permet de déceler la quadrature du Cercle politique — à condition de bien distinguer parler de politique ou parler politiquement. — On découvre alors un type particulier de passe qui trace l'impossible Cercle — qui inclue ou qui exclue selon qu'il est repris ou non. — Une première définition du hiatus de type POL: la courbe — et une trajectoire très particulière : l'autonomie. — Une nouvelle définition du hiatus : la discontinuité —et un

type particulièrement exigeant de véridiction — que mécomprend le croisement REF/POL. — POL pratique une extraction très particulière de l'altérité — qui définit un public fantôme — contre la figure de la Société — qui rendrait le politique encore plus monstrueux qu'il ne l'est déjà. — Pourra-t-on jamais réapprendre la langue du bien parler courbe ?

Chapitre 13 : Le passage du droit et les quasi-sujets

Heureusement, il n'y a pas de problème pour parler du droit juridiquement — puisque le droit est à lui-même sa propre explication. — Il offre cependant des difficultés particulières — par son étrange mélange de force et de faiblesse — par son autonomie très peu autonome — et parce qu'on l'a chargé de trop de valeurs. — Il faut donc établir un protocole particulier pour suivre — le passage du droit tapissé par les moyens — et reconnaître des conditions de félicité terriblement exigeantes. — Le droit rattache les plans de l'énonciation — grâce à un formalisme très particulier. — On peut maintenant comprendre la particularité des quasi-sujets — en apprenant à respecter leurs contributions : d'abord des êtres de la politique, (POL)... — ...des êtres du droit (DRO)... — ...et enfin les êtres de la religion, (REL) — Les quasi-sujets sont tous des régimes d'énonciation sensibles à la tonalité. — Classer les modes permet de bien articuler ce qu'on doit dire — et d'expliquer enfin cette obsession moderniste pour la différence Sujet/Objet. — Nouvel effroi de l'anthropologue : le quatrième groupe, le continent de l'Economie.

Chapitre 14 : Parler l'organisation dans sa langue

La seconde Nature résiste tout autrement que la première — ce qui rend difficile de circonvenir l'Économie — à moins de déceler trois décalages avec l'expérience ordinaire. — Un premier décalage de température : le froid au lieu du chaud. — Un deuxième décalage : une place vide au lieu d'une agora bondée. — Troisième décalage : aucune différence décelable de niveaux. — Ce qui permet de supposer l'amalgame de trois modes distincts : ATT, ORG et MOR. — La situation paradoxale de l'organisation (ORG) — se repère mieux en partant d'un cas faiblement équipé — qui permet de repérer comment les scripts nous mettent « sens dessus dessous ». — Organiser c'est nécessairement ré/désorganiser. — Il y a bien là un mode d'existence propre — avec ces conditions explicites de félicité et d'infélicité — et son altération particulière de l'être-en-tant-qu'autre : le cadre. — On peut alors se passer de la Providence pour écrire les scripts — à condition de bien distinguer l'empilement de l'agrégation — et d'éviter le métarépartiteur fantôme de la Société — en maintenant la décision de méthode que le petit mesure le grand — seul moyen de suivre les opérations de dimensionnement. — Du coup on peut faire passer au premier plan les dispositifs d'économisation — et distinguer deux sens distincts de la propriété — en comprenant la légère addition des dispositifs de calcul. — Deux modes à ne pas confondre sous l'expression de raison économique.

Chapitre 15 : Mobiliser les êtres de l'intérêt passionné

Alors que le tout est toujours inférieur aux parties — on a plusieurs raisons de se tromper sur l'expérience de l'organisation : — la confusion avec le Cercle politique (POL/ORG) — la confusion de l'organisation et de l'organisme (REP/ORG) — le lestage technique des scripts (TEC/ORG) — la confusion de l'inégale répartition des scripts avec le dimensionnement — tout cela entraîne une expérience inversée du social. — En

revenant à l'expérience de ce qui met les scripts en mouvement— on mesure ce par quoi il faut passer pour subsister — en découvrant les êtres de l'intérêt passionné (ATT). — Mais il faut lever plusieurs obstacles au rendu de cette nouvelle expérience : d'abord la notion d'encastrement — puis la notion de calcul des préférence — puis l'obstacle d'une relation Objet/Sujet — quatrièmement, l'obstacle de l'échange — enfin, cinquième obstacle : le culte de la marchandise. — Alors apparaît un mode particulier d'altération de l'être — avec une passe originale : l'intérêt et la valorisation — et des conditions de félicité propres. — Ce pétrissage des existants — mène à l'énigme du croisement avec l'organisation (ATT/ORG) — qui va permettre de désamalgamer la matière de la seconde nature.

Chapitre 16 : Aviver l'expérience du scrupule

La détection du croisement ATT/ORG — devrait amener à faire l'éloge des dispositifs comptables. — Pourtant l'Économie prétend calculer les valeurs par des faits value free — ce qui transforme l'expérience d'être quitte — en un décret de la Providence capable de calculer l'optimum — et de vider la scène où se répartissent les biens et les maux. — Si la question morale s'est déjà posée pour chaque mode — il y a pourtant dans l'incertitude sur les fins et les moyens une source nouvelle de morale. — Est responsable celui qui répond à un appel — qui ne peut être universel sans expérience de l'univers. — On peut donc dresser le cahier des charges des êtres moraux (MOR) — et définir leur mode propre de véridiction : la reprise du scrupule— et leur altération particulière : la quête de l'optimum. — L'Économie se transforme en une métaphysique — quand elle amalgame deux types de calculs dans le croisement REF/MOR— ce qui lui fait confondre une discipline avec une science — qui ne ferait que décrire une matière économique. — Alors l'Économie met fin à toute expérience morale. — C'est le quatrième groupe qui lie quasi-objets et quasi-sujets — que mécomprend l'interminable guerre des deux mains visibles et invisibles. — Les Modernes peuvent-ils devenir agnostiques en matière d'Économie — et refonder l'institution de l'économie-discipline ?

Conclusion : Peut-on faire l'éloge de la civilisation qui vient ?

Pour éviter l'échec, il faut définir par une série de tests l'épreuve que l'enquête doit passer : — Premier test : les expériences détectées sont-elles partageables ? — Deuxième test : la détection d'un mode permet-elle de respecter les autres modes ?— (Au fait, pourquoi douze modes plus deux?) — Troisième test : peut-on proposer d'autres comptes rendus que ceux proposés par l'auteur ? — Quatrième test : l'enquête peut-elle se muer en un dispositif diplomatique — pour redessiner des institutions ajustées aux modes — en ouvrant un nouvel espace à l'anthropologie comparée — par une série de négociations sur les valeurs ?— À nouvelles guerres, nouvelles paix.

Introduction : Avoir à nouveau confiance dans les institutions ?

Une question choquante adressée à un climatologue — qui oblige à distinguer les valeurs des comptes rendus qu'en donnent les praticiens. — Entre moderniser ou écologiser, il faut choisir — en proposant un autre système de coordonnées. — Ce qui amène à définir une scène diplomatique imaginaire: — au nom de qui négocier — et avec qui négocier ? — L'enquête ressemble d'abord à celle sur les actes de langage — en apprenant à repérer différents modes d'existence. — Le but est d'abord d'accompagner un peuple errant entre l'économie et l'écologie.

Avant de comprendre comment nous allons, je l'espère, travailler de concert en explorant ces nouveaux moyens que le numérique met à notre disposition, il faut que je donne au lecteur un avant goût des enjeux qu'une telle enquête voudrait aborder. Puisque le plus petit peut mener de proche en proche au plus grand, commençons par une anecdote.

Ils sont assis autour d'une table circulaire, une quinzaine d'industriels français, responsables du développement durable dans différentes sociétés. En face d'eux, un chercheur du Collège de France, spécialiste des questions de climat. Nous sommes à l'automne 2010 alors que fait rage la querelle sur l'origine humaine ou non du bouleversement climatique. L'un des industriels pose au professeur une question que je trouve quelque peu désinvolte : « Mais pourquoi faudrait-il vous croire, vous plus que les autres ? ». Je m'étonne. Pourquoi met-il sur le même pied, comme s'il s'agissait d'une simple bataille d'opinions, les spécialistes du climat et ceux qu'on appelle les climatosceptiques — en dévoyant quelque peu le beau vocable de « sceptique » ? Disposerait-il par hasard d'un instrument de mesure supérieur à celui du spécialiste ? Comment ce simple apparatchik pourrait-il être en position de balancer les positions des experts selon un calcul par plus et par moins ? Mais surtout, comment ose-t-il parler de « croyance » à propos des sciences du climat ? Décidément je trouve la question presque choquante, surtout de la part de quelqu'un dont le métier consiste à s'intéresser de près à la question écologique. La controverse a-t-elle tellement dégénéré que l'on puisse parler du sort de la planète comme si l'on était sur le plateau d'une joute télévisée en faisant semblant d'égaliser les positions ?

Je me demande comment le professeur va répondre : est-ce qu'il va remettre à sa place le fâcheux en lui rappelant qu'il ne s'agit pas de croyance mais de fait ? Est-ce qu'il va résumer à nouveau les « données indiscutables » qui ne laissent guère de place au doute ? Or, voilà qu'à ma grande surprise, il répond dans un long soupir : « Si l'on n'a pas *confiance dans l'institution scientifique*, c'est très grave ». Et de se mettre à déployer devant son auditoire le grand nombre de chercheurs impliqués dans l'analyse du climat, le système complexe de vérification des données, des articles et des rapports, le principe du jugement par les pairs, l'immense réseau des stations, des bouées dérivantes, des satellites, des ordinateurs qui assurent le flux des informations — puis il se met à expliquer, debout au tableau, les pièges des modèles nécessaires à la rectification des données ainsi que les doutes successifs qu'il a fallu lever sur chacun de ces points. « Et, dans l'autre camp, ajoute-t-il, qu'est-ce qu'on trouve ? Aucun chercheur

Une question
choquante
adressée à un
climatologue...

compétent dans le domaine disposant de l'équipement idoine ». Pour répondre à la question posée le professeur s'est donc servi de la notion d'institution comme du meilleur instrument pour mesurer le poids respectif des positions. Il ne voit pas de cour d'appel plus élevée. Et c'est bien pourquoi il ajoute que « perdre confiance » dans cette ressource serait, pour lui, « très grave ».

Sa réponse me surprend autant que la question. Il y a cinq ou dix ans je ne crois pas qu'un chercheur —surtout un chercheur français— aurait parlé, en situation de controverse, de « confiance dans l'institution scientifique ». Il aurait peut-être pointé du doigt les « intervalles de confiance » au sens statistique du terme, mais c'est à la certitude qu'il aurait fait appel, certitude dont il n'aurait pas eu à discuter la provenance en détails devant un tel auditoire ; c'est elle qui lui aurait permis de traiter son interlocuteur d'ignorant et ses adversaires d'irrationnels. Aucune institution n'eut été rendue visible ; aucun appel à la confiance n'eut été nécessaire. C'est à une autre instance supérieure qu'il se serait adressé, la Science avec un grand S. Quand on fait appel à Elle, on n'a pas à débattre puisque on se retrouve toujours en classe sur les bancs d'une école où il s'agit d'apprendre —ou d'être mal noté. Mais quand on doit faire appel à la confiance, la situation d'interlocution est toute différente : il faut partager le souci pour une institution fragile et délicate, encombrée d'éléments terriblement matériels et mondains —les lobbys du pétrole, le jugement par les pairs, les contraintes de la modélisation, les coquilles dans des rapports de mille pages, les contrats de recherche, les bogues d'ordinateurs, et ainsi de suite. Or, un tel souci, c'est là le point essentiel, ne vise pas à jeter le doute sur les résultats des recherches ; il vise au contraire à obtenir l'assurance qu'ils vont devenir valides, robustes et partagés.

D'où ma surprise : comment ce chercheur au Collège de France peut-il abandonner le confort que donnait l'appel à la certitude indiscutable pour s'appuyer sur la confiance dans l'institution savante ? Qui a encore confiance aujourd'hui dans les institutions ? N'est-ce pas le pire moment pour mettre en avant, aux yeux de tous, l'affreuse complexité des innombrables bureaux, réunions, colloques, sommets, modèles, traités et articles par lesquels se trouvent moulinées nos certitudes sur l'origine anthropique du dérèglement climatique ? C'est un peu comme si, pour répondre à un catéchumène qui douterait de l'existence de Dieu, un prêtre se mettait à dessiner l'organigramme du Vatican, l'histoire bureaucratique des conciles et les nombreuses gloses des traités de droit canon... De nos jours, il semble que pointer du doigt les institutions puisse servir d'arme pour les critiquer, mais sûrement pas pour rétablir la confiance dans les vérités établies. Et pourtant c'est bien ainsi que le professeur a choisi de se défendre contre ces industriels dubitatifs.

Et il a bien raison. En situation de vive controverse, quand il s'agit d'obtenir des connaissances validées sur des objets aussi complexes que le système entier de la Terre, connaissances qui doivent entraîner des changements radicaux dans les détails les plus intimes de l'existence de milliards de gens, il est infiniment plus sûr de se confier à l'institution scientifique qu'à la certitude indiscutable. Mais aussi infiniment plus risqué. Quelle audace il lui a fallu pour changer ainsi de point d'appui...

Je ne crois pourtant pas que le professeur ait été très conscient d'avoir glissé d'une philosophie des sciences à une autre. Je pense plutôt qu'il n'avait plus le choix des armes puisque c'étaient ses adversaires climatosceptiques qui parlaient, eux, de n'agir qu'après avoir acquis une certitude totale et qui n'utilisaient la notion d'institution que pour le mettre, lui, dans l'embarras. N'accusent-ils pas en effet les climatologues d'être un « lobby » parmi d'autres, le « lobby » des modélisateurs ? Ne se délectent-ils pas de suivre à la trace les circuits d'argent nécessaires à leurs recherches ainsi que les réseaux d'influence et de copinage dont témoignent les courriels qu'ils se sont procurés en douce ? Et eux, eux, comment font-ils pour savoir ? Eux peuvent apparemment se targuer d'avoir raison contre tous les autres puisque la Certitude n'est « jamais une question de nombre ». Chaque fois que l'on fait allusion à la foule des climatologues et à l'ampleur de leurs équipements et de leurs budgets, ils se dressent indignés contre ce qu'ils appellent « un argument d'autorité ». Et de reprendre la grande geste de la Certitude contre la Confiance en faisant appel à la Vérité avec un grand V qu'aucune institution ne viendra corrompre. Et de se draper dans les plis de l'affaire Galilée : n'a-t-il pas triomphé seul contre l'institution, contre l'Église, contre la religion, contre la bureaucratie savante de l'époque ? Pris dans un tel étai, le professeur n'avait guère le choix. Puisque la Certitude est accaparée par ses ennemis et que le public se met à poser des questions impolies ; puisqu'il y a grand risque qu'on confonde la science avec l'opinion, il s'est rabattu sur ce qui semblait à portée de main : la confiance dans une institution qu'il pratique de l'intérieur depuis vingt ans et dont il n'a, en fin de compte, aucune raison de douter.

Mais dont on ne parle jamais. C'est là toute la fragilité du contrefort sur lequel il a choisi de s'appuyer. S'il a trouvé que je le regardais d'un air un peu narquois s'agiter comme un beau diable, il faut qu'il me pardonne car j'appartiens à un domaine, les études sur les sciences (qu'on désigne encore en français du nom de « *science studies*^o ») qui s'efforcent justement de donner un sens positif aux termes d'institution savante. Or, ce domaine fut pris à ses débuts dans les années quatre vingt par beaucoup de scientifiques pour une critique de la Certitude savante —ce qu'il était en effet— mais aussi des connaissances assurées —ce qu'il n'était aucunement. Nous voulions comprendre par quels instruments, quelle machinerie, quelles conditions matérielles, historiques, anthropologiques, il était possible de produire de l'objectivité. Et bien sûr, sans faire appel à quelque Certitude transcendante qui aurait d'un coup et sans discussion dressé la Science —avec un grand S— contre l'opinion. À nos yeux l'objectivité scientifique avait une valeur trop importante pour être laissée à la seule défense de ce qu'on appelle d'un terme fourre tout, « le rationalisme^o », et dont l'usage consiste trop souvent à interrompre toute discussion par l'accusation d'irrationalité portée contre des adversaires trop insistants. Bien avant que les questions écologiques viennent occuper le centre de la politique, nous nous doutions déjà que la distinction entre le rationnel et l'irrationnel ne suffirait pas à clore les disputes sur les composants du *monde commun*^o. Nous sentions que la question des sciences était un peu plus compliquée et qu'il fallait enquêter de façon neuve sur la fabrique de l'objectivité. Et c'est pourquoi nous nous sommes toujours étonnés —moi et mes collègues

historiens ou sociologues des sciences— de la fureur de certains chercheurs contre ce qu'ils appelaient « le relativisme » de nos enquêtes, alors que nous ne cherchions qu'à préparer les savants à une défense enfin réaliste de l'objectivité à laquelle nous tenions exactement autant qu'eux —mais d'une autre façon.

On comprendra dès lors ma légère surprise devant la réponse du climatologue : « Tiens, tiens, voilà que vous parlez positivement de la confiance qu'il faut avoir dans l'institution scientifique... Mais, cher collègue, quand avez-vous jamais invoqué publiquement la nécessité d'une telle confiance ? Quand avez-vous accepté de partager vos secrets de fabrication ? Quand avez-vous plaidé haut et fort pour que la pratique des sciences soit prise pour une institution fragile qu'il faudrait entretenir soigneusement si l'on voulait avoir confiance en elles ? N'est-ce pas nous, au contraire, qui avons fait ce travail tout au long ? Nous, dont justement vous avez écarté l'aide avec quelque humeur en nous traitant de relativistes^o ? Êtes-vous réellement prêt à un tel changement d'épistémologie ? Allez-vous renoncer pour de bon au confort de l'accusation d'irrationalité, ce grand moyen de fermer le clapet à tous ceux qui vous cherchent noise ? N'est-il pas un peu tard pour vous réfugier soudain dans la notion de 'confiance' sans vous y être aucunement préparé ? ». Si ce jour là je n'ai pas posé au climatologue de telles questions, ce n'est pas que j'avais peur d'être à mon tour désinvolte, c'est parce qu'il n'est plus temps de nous disputer sur le « relativisme » des « *science studies* ». Toute cette affaire est devenue trop sérieuse pour de telles chamailleries. Nous avons les mêmes ennemis et nous devons répondre aux mêmes urgences.

Cette anecdote permet de commencer à comprendre pourquoi une enquête est nécessaire sur la place qu'il faut donner à la notion clef d'institution^o —et plus particulièrement d'institution scientifique— alors que nous nous trouvons placés devant des crises écologiques d'une ampleur et d'une nouveauté inconnues jusque-là. Si je m'y suis engagé, c'est parce qu'on discerne bien, dans la réponse du professeur, sinon une contradiction, en tous cas une forte tension, entre la *valeur*^o qu'il veut défendre —l'objectivité— et le *compte-rendu* qu'il propose pour définir cette valeur. C'est qu'il semble hésiter, en effet, entre un appel à la Certitude et un appel à la Confiance, qui engagent, nous allons nous en apercevoir, des philosophies, non, des métaphysiques, non, des ontologies, tout à fait différentes.

Je sais bien qu'il n'a pas eu le temps de bien mesurer cette différence ; ce n'est pas le genre de précision que l'on demande à un climatologue. Mais mon travail à moi qui suis sociologue, ou philosophe, ou anthropologue (l'étiquette importe peu), c'est de creuser ce décalage aussi loin et aussi longuement qu'il le faudra. Et donc de proposer, c'est là toute l'utilité que je vois à ce projet, une solution pour rendre une telle valeur partageable et durable. Comme on va le voir, la proposition que j'explore par cette enquête consiste à distinguer, grâce à une série de contrastes^o, les valeurs que l'on souhaite défendre du compte-rendu qui en a été donnée au cours de l'histoire, pour tenter de les installer, ou mieux de les instaurer, dans des institutions qui seraient enfin dessinées pour elles.

Je sais pertinemment que les mots de « valeur » et « d'institution » peuvent effrayer, qu'ils peuvent même sentir horriblement la réaction. Quoi ? Un retour

...qui oblige à distinguer les valeurs des comptes rendus qu'en donnent les praticiens.

aux valeurs ? Une confiance dans les institutions ? Mais n'est-ce pas ce dont nous sommes enfin sortis ; ce à quoi nous avons-mis fin ; ce que nous avons appris à combattre et même à mépriser ? Et cependant l'anecdote analysée plus haut montre que nous avons peut-être bien changé d'époque. L'ampleur des crises écologiques oblige à revenir sur tout un ensemble de réactions, disons plutôt de réflexes conditionnés, qui nous enlèvent toute souplesse pour réagir à ce qui vient. C'est là du moins l'hypothèse dont je suis parti. Pour qu'un chercheur du Collège de France bascule de la Certitude à la Confiance, il faut qu'il se passe, en effet, quelque chose de « grave ». C'est une telle gravité qui pèse sur ce travail.

Mon but avec cette enquête est de créer un dispositif que j'appelle *diplomatique*^o, qui permettrait, si je pouvais le mener à bien (mais je ne peux le faire seul), d'offrir à ce chercheur attaqué au nom du « rationalisme » le secours d'une définition alternative de ce à quoi il tient. Puis-je réussir à redéfinir l'objectivité par la confiance dans une institution savante sans qu'il ait le sentiment d'avoir perdu la valeur pour lequel il se bat ? Même si, une fois le travail fait, il faudra qu'il s'appuie sur une tout autre philosophie des sciences. Et puis-je le faire *avec lui* ? Tel est l'enjeu de cette recherche : *partager* l'expérience des valeurs auxquelles semblent tenir mes informateurs, mais en leur offrant de *modifier* le compte-rendu, en fait la métaphysique, par lesquels ils cherchent à l'exprimer dans les cas trop conflictuels où ils risquent de la perdre en la défendant maladroitement. Peut-on offrir à quelques uns des concepts que nous avons appris à chérir, l'occasion d'un développement que le cadre, beaucoup trop étroit, de la modernisation ne leur a pas donnée. Après tout, les notions de « développement durable » et « d'espèce protégée » peuvent s'appliquer aussi aux concepts !

Pourquoi tant de valeurs ne peuvent plus résister aux attaques ? À cause d'un autre phénomène que je cherche à documenter depuis mon initiation aux enquêtes de terrain, en Afrique, au début des années soixante dix, et que l'on peut désigner par l'expression de « fin de la parenthèse moderniste ». Dans tout ce qui va suivre, le terme de « modernisation » ou de « Modernes^o » s'oppose à « *écologie*^o ». Entre moderniser ou écologiser, il faut choisir.

Dans un livre publié il y a plus de vingt ans, *Nous n'avons jamais été modernes*, j'avais essayé de donner un sens précis à l'adjectif trop polysémique de « moderne » en me servant comme pierre de touche du rapport que l'on a commencé à établir au XVII^{ème} siècle entre deux mondes : celui de la Nature et celui de la Société, le monde des non-humains et celui des humains. Le « nous » de ce titre un peu trop ronflant 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, quelque soit la terre qui les a vu naître, qui se sentent poussés aux reins par un flèche 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*^o » à l'avancée inéluctable. C'est grâce à un tel front pionnier, une telle Frontière, qu'on pouvait se permettre de qualifier d'« irrationnel » tout ce à

Entre moderniser ou
écologiser, il faut
choisir...

quoi il fallait s'arracher et de « rationnel » tout ce vers quoi l'on devait se diriger pour progresser. Ainsi, était moderne celui qui s'émancipait des attachements de son passé pour avancer vers la liberté°. Bref qui allait de l'obscurité à la lumière —aux Lumières°. Si j'utilisais la Science comme pierre de touche pour définir ce singulier système de coordonnées, c'est parce que tout ébranlement dans la conception des sciences risquait de mettre en péril l'appareillage entier de la modernisation. Qu'on en vienne à mélanger à nouveau les Faits et les Valeurs et voilà que la flèche du temps allait s'interrompre, hésiter, s'agiter, se tordre en tout sens et ressembler à un plat de spaghettis —ou plutôt à un nœud de vipères.

Il ne fallait pas être grand clerc, il y a vingt ans, pour sentir que la modernisation allait se terminer puisque justement, chaque jour, chaque minute, il devenait de plus en plus difficile de distinguer les faits et les valeurs à cause de l'intrication grandissante des humains et des non-humains. J'en donnais à l'époque de nombreux exemples, en parlant de la multiplication des « hybrides » de science et de société. Depuis plus de vingt ans, les controverses scientifiques et techniques n'ont fait que proliférer en nombre et en dimension jusqu'à s'étendre au climat lui-même. Puisque les géologues commencent à utiliser le terme d'« *anthropocène*° » pour désigner l'époque de l'histoire de la Terre qui succède à l'holocène, il est commode de se servir désormais de ce vocable pour résumer d'un seul mot le sens de l'époque qui va des révolutions scientifiques et industrielles à aujourd'hui. Si les géologues eux-mêmes, gens plutôt rassis et sérieux, font de l'humain une force de même ampleur que les volcans ou même que la tectonique des plaques, une chose est devenue sûre : nous n'avons plus aucun espoir de voir demain davantage qu'hier se distinguer définitivement la Science et la Politique.

Par conséquent, la pierre de touche qui servait à distinguer le passé du présent, à dessiner le front de modernisation prêt à englober la planète en offrant une identité à ceux qui se sentaient « modernes », a perdu toute efficacité. C'est désormais devant Gaïa° que nous sommes appelés à comparaître. Gaïa, cette étrange figure doublement composite, faite de science et de mythologie, qui sert à certains spécialistes pour désigner la Terre qui nous enserme et que nous enserrons, ce ruban de Moebius dont nous formons à la fois l'extérieur et l'intérieur, ce Globe vraiment global qui nous menace alors même que nous le menaçons. Si je voulais dramatiser, peut-être excessivement, l'ambiance de ce projet d'enquête, je dirais qu'il voudrait enregistrer les contrecoups du front de modernisation au moment où celui-ci vient soudain buter contre Gaïa.

Tout se passe comme si les Modernes (j'utilise les majuscules pour désigner ce peuple à géométrie variable en recherche de lui-même) avaient jusqu'ici défini des valeurs qu'ils ont abritées vaille que vaille dans des institutions brinquebalantes conçues à la volée pour répondre aux exigences du front de modernisation en repoussant toujours devant eux la question de savoir comment ils allaient durer. Ils avaient un futur, mais ils ne se préoccupaient pas de l'avenir. Ou plutôt de l'*à venir*. Qu'est-ce qui vient ? Qu'est-ce donc qui survient à l'improviste sans qu'ils paraissent l'avoir prévu ? « Gaïa », l'« anthropocène », peu importe le nom exact, quelque chose en tous cas qui les prive à jamais de la distinction fondamentale entre Nature et Société par laquelle ils établissaient, de

proche en proche, leur système de coordonnées. À partir de cet événement, tout se complique pour eux : « Demain », murmurent ceux qui ont cessé d'être résolument modernes, « nous allons devoir prendre en compte encore plus d'imbroglis d'êtres qui mélangeront l'ordre de la Nature et l'ordre de la Société ; demain plus encore qu'hier nous allons nous sentir attachés par un nombre encore plus grand de contraintes imposées par des êtres toujours plus nombreux et plus divers. » Du coup, le passé a changé de forme puisqu'il n'est pas plus archaïque que ce qui vient au devant de nous. Quant au futur, il a volé en éclats. Nous ne pourrons plus nous émanciper comme autrefois. Situation toute nouvelle : derrière nous, des attachements, devant nous, encore plus d'attachements. Suspension du « front de modernisation ». Fin de l'émancipation comme seul destin possible. Et ce qui est pire : « nous » ne savons plus *qui* nous sommes, ni bien sûr *où* nous sommes nous qui avons cru avoir été modernes... Fin de la modernisation. Il faut tout reprendre.

Existe-t-il un autre système de coordonnées qui puisse remplacer celui qu'on a perdu maintenant que la parenthèse moderniste est en train de se refermer ? C'est à cette entreprise que je me suis attelé, en parallèle à mes autres terrains, depuis un quart de siècle, et que je voudrais partager et prolonger par ce livre ainsi que par le dispositif numérique qui l'accompagne. Je crois en effet possible de compléter le titre uniquement négatif — « nous n'avons jamais été modernes » — par une version cette fois *positive* de cette même affirmation. Si nous n'avons jamais été modernes alors que nous est-il arrivé ? De quoi devons-nous hériter ? Qui avons nous été ? Qui allons-nous devenir ? Avec qui devons-nous être liés ? Où nous trouvons-nous désormais situés ? Toutes questions d'anthropologie historique et comparée que l'on ne peut commencer d'aborder sans une enquête approfondie sur cette fameuse modernité en train de se clore.

Pourquoi est-ce que je me crois capable de proposer une telle enquête et de proposer une telle alternative ? Simplement parce que, en suspendant le thème de la modernité pour caractériser l'aventure des Modernes, je pense avoir repéré l'expérience d'un certain nombre de valeurs dont je pense qu'il est possible d'offrir une autre version.

Je suis convaincu, par exemple, que l'expérience de l'objectivité ne semblait bien protégée par la Science avec un grand S que parce qu'on n'avait jamais sérieusement eu à la défendre. Dès que l'objectivité se trouve gravement mise en cause, comme dans l'anecdote racontée plus haut, il devient souhaitable de décrire tout autrement la pratique des chercheurs en leur proposant une autre représentation d'eux-mêmes, celle qui permettrait de reprendre enfin confiance dans une institution scientifique profondément redéfinie. Comme nous allons nous en apercevoir bientôt, ce qui peut donner quelque valeur à ce travail de redescription, c'est qu'il pourrait permettre de donner plus de place à *d'autres valeurs* dont l'expérience est très commune mais qui n'avait pas forcément leur aise dans le cadre offert par la modernité. Par exemple la politique, ou la religion, ou le droit, que la défense de la Science en majuscule et en majesté avait écrasés sur son chemin mais qu'on peut maintenant déployer plus commodément. S'il s'agit d'écologiser et non plus de moderniser, il va peut-être devenir possible de

faire cohabiter un plus grand nombre de valeurs dans un écosystème un peu plus riche.

Dans tout ce qui suit, je vais donc proposer aux lecteurs une double dissociation : je vais d'abord tenter de dégager une *expérience*^o propre à chaque valeur de son rendu traditionnel ; puis, je vais prendre sur moi de donner de cette expérience une formulation alternative tout à fait provisoire que je vais poser sur la table des négociations pour la soumettre à la critique. Pourquoi procéder ainsi ? Parce qu'il me semble que l'expérience, à condition d'être soigneusement menée, est *partageable* alors que la formulation alternative que j'en offre peut ne pas l'être —en tous cas pas d'emblée.

L'étude que j'ai mené si longtemps des pratiques scientifiques peut nous servir d'exemple : j'ai rarement entendu des critiques sur les *descriptions* que les « *science studies* » ont donné des réseaux scientifiques (au contraire, on a toujours reconnu leur véracité comme si, à la manière de Harvey, nous avions découvert les veines et les artères de la vascularisation savante...). Et pourtant, les *versions* alternatives que nous avons proposées pour rendre compte de la fabrique de l'objectivité ont été violemment combattues par certains des chercheurs mêmes auxquels nous nous efforcions de rendre leurs valeurs enfin compréhensibles aux autres. Les mots même de « réseaux » et de « fabrique » suffisent parfois à choquer nos interlocuteurs, ce qui prouve à quel point nous nous y sommes mal pris.... Quels mauvais diplomates nous avons été !

Puisque le but est de faire l'inventaire des Modernes afin de savoir de quoi nous devons hériter, il serait donc tragique de confondre les trois ingrédients suivants : les comptes rendus qu'ils ont inventés au cours de leurs divers combats ; les valeurs dont l'expérience dégagée au cours de cette même histoire reste néanmoins partageable ; enfin, ma formulation à moi, trop particulière ou trop polémique, de cette même expérience.

C'est pourquoi le dispositif que je veux offrir aux lecteurs se présente en deux séquences : le rapport d'une enquête à laquelle il leur sera loisible d'ajouter ou de retrancher ce qui leur semble correspondre ou non à ce qui est donné dans l'expérience ; une procédure qu'il faut bien appeler de négociation grâce à laquelle l'auteur et certains de ses lecteurs —devenus co-enquêteurs^o— pourront envisager de participer à une reformulation commune de ces mêmes expériences.

Telle est ma tentative. Pour le dire de façon brutale, je crois avoir raison dans la détection des expériences que je vais m'efforcer de désigner à l'attention du lecteur ; je suis sûr d'avoir souvent tort dans l'expression que j'ai proposée pour chacune d'elle en voulant offrir une alternative au modernisme. Et si j'ai tort, c'est par construction, puisqu'un diplomate ne peut avoir raison *tout seul*. Il ne peut qu'offrir une formule de paix avant qu'elle soit mise en pièce à la fois par ceux qu'il représente et par ceux vers qui on l'a envoyé. C'est donc l'objet de ce livre de servir à la fois de rapport d'enquête et, si l'on veut, de « préliminaires de paix ».

L'étrangeté de cette situation diplomatique ne tient pas seulement au procédé choisi (un environnement numérique !) à la nature de ceux que je prétends représenter (évidemment, sans le moindre mandat !) mais aussi au conflit même pour lequel on requiert enfin l'intervention des diplomates. C'est que la modernisation n'apparaît jamais comme une guerre à laquelle il conviendrait de

mettre fin. Quel est donc le conflit qui a tellement épuisé les parties qu'on songe maintenant à tenir des pourparlers de paix ? Étrange conflit qui ne sait définir aucun des protagonistes : ni les ci-devant Modernes puisqu'ils ne l'ont « jamais été », ni, bien sûr, les « autres » puisqu'ils n'étaient « autres » que par comparaison avec une modernité maintenue dans le vague. La scène diplomatique — parfaitement imaginaire, je le reconnais — que je souhaite dresser par cette enquête est celle qui réunirait les ci-devant Modernes et les ci-devant « autres » à l'approche de Gaïa. La situation que je voudrais dessiner, c'est que les Modernes se *présentent à nouveau* au reste du monde, mais cette fois-ci en sachant enfin pour de bon ce à quoi ils tiennent !

Cela peut paraître étonnant et même quelque peu régressif, mais c'est aux Modernes, aux « Occidentaux », oui même aux Européens, qu'il va falloir *enfin* s'intéresser dans cette enquête. Qu'on se rassure, rien de narcissique pourtant, aucune recherche nostalgique de l'identité. C'est simplement que l'anthropologie^o a longtemps pris pour acquis qu'il fallait contraster « les autres cultures^o » par opposition avec un processus de modernisation d'origine européenne ou en tous cas occidentale que l'on ne cherchait pas à préciser plus avant — et que d'ailleurs les anthropologues n'avaient pas pour vocation d'étudier. Néanmoins, c'était toujours par rapport à cet étalon défini par défaut que l'on jugeait de l'irrationalité ou, plus charitablement, des rationalités alternatives manifestées par les autres cultures. Aussi respectueux qu'il veuille l'être de « la pensée sauvage », c'était à partir de la « pensée cultivée » ou « savante » que l'anthropologue devait penser cette différence. C'était cet idéal de modernité qui servait à repérer les éléments « culturels », « archaïques », « réactionnaires » dont la « modernité » même restait imprégnée. Et c'est d'ailleurs toujours par rapport à ce front de modernisation que certains cherchent encore à percer le secret du futur (les cultures vont-elles converger, diverger, entrer en conflit ? etc.). Le résultat d'une telle approche c'est que nous manquons toujours d'une anthropologie des Modernes.

C'est que ces peuples à géométrie variable ont toujours posé à eux-mêmes et aux autres un vrai problème de description puisque, même s'ils n'ont jamais été modernes, ils se sont bien *pensés* comme tels. Les Modernes ne l'ont jamais été, mais voilà, ils l'ont *cru*, et cette croyance aussi est capitale car elle les a fait agir de mille façons contradictoires qu'il faut apprendre à démêler — en abandonnant peut-être, comme on le verra, la notion même de « croyance^o ». Autrement dit, il existe une *opacité* propre aux Modernes que l'anthropologie comparée ne peut pas laisser indéfiniment de côté. Opacité d'autant plus énigmatique qu'elle contraste avec la prétention à l'autoanalyse, à la réflexivité, à la critique, à la lucidité — et aussi avec cette étrange idée que ce serait les « autres cultures^o » qui seraient, elles, opaques et en grand besoin d'ethnographie... C'est pour combattre cette opacité — ou cette fausse transparence, comme on voudra — qu'il m'a fallu mettre au point ce protocole d'enquête si particulier. Comme on va le voir, l'anthropologie des Modernes n'est en rien plus aisée que celle des « autres » — lesquels d'ailleurs, en ayant cessé d'être les « autres » sont devenus de ce fait probablement plus faciles à analyser que les ci-devant Modernes, toujours aussi opaques !

Je vais faire comme si les Modernes avaient découverts au cours de leur histoire, le plus souvent d'ailleurs en l'empruntant à d'autres civilisations, plusieurs valeurs auxquelles ils tiennent vraiment et qui constituent, en quelque sorte, leur définition —sans toutefois qu'ils en soient jamais complètement assurés. À cause de ce manque d'assurance, je vais faire comme s'ils n'étaient pas parvenus, cette fois en théorie, à trouver le moyen de *respecter* leurs propres valeurs —et donc encore moins celles des autres. Autrement dit, ils n'auraient pas investi dans le dessin d'ensemble de leurs valeurs autant d'énergie qu'ils en ont mis à les découvrir en pratique l'une après l'autre. Ce n'est pas simplement que les Modernes seraient bifides comme « les Blancs à la langue fourchue ». C'est plutôt que, encombrés de leurs trésors, ils n'auraient jamais eu l'occasion de préciser clairement ce à quoi ils tenaient vraiment. Excès de gourmandise, ou d'avidité, on ne sait. Grâce à cette sorte de *fiction charitable*, je vais pouvoir prolonger les enquêtes ethnographiques tout en reconnaissant l'immense décalage entre la version officielle et la version officieuse sans pour autant chercher à les critiquer. C'est en ce sens que je prétends donner de la modernisation une version positive et non plus seulement négative —au risque d'apparaître un brin positiviste et d'être accusé, au fond, de connivence avec mon sujet (mais après tout, la connivence n'est-elle pas l'autre nom de cette qualité de l'ethnologue qu'on appelle l'empathie ?).

Cette fiction de l'embaras de richesses, on va vite le comprendre, n'a pas du tout pour but d'innocenter les Modernes en les lavant de tous leurs excès. Elle a d'abord pour objet de proposer une description enfin quelque peu réaliste de ce qu'on pourrait appeler l'aventure moderne en ne la confondant plus —pour le meilleur comme pour le pire—avec l'avènement d'un front de modernisation. S'il s'agit vraiment d'une guerre, qu'on la déclare et surtout qu'on définisse ses buts pour qu'on sache enfin comment la terminer. Ce projet descriptif a son utilité par lui-même puisqu'il permettrait, s'il était mené à bien, de procurer à l'anthropologie comparée un étalon qui ne soit plus fantaisiste (l'avènement de la Raison), et qui ne soit pas non plus la version négative ou simplement critique de cette même modernisation. Mais il possède une autre utilité : en sachant enfin ce que « nous » les Modernes avons vraiment été, nous pourrions renégocier ce « nous » de fond en comble —et donc aussi ce que nous pourrions devenir avec les « autres » devant le nouvel horizon de Gaïa.

C'est que l'anthropologie comparée reste suspendue en l'air tant que nous ne disposons pas d'une version alternative de ce point de comparaison qui demeure toujours à l'arrière plan : l'« Occident^o » (terme affreusement vague qu'il faudrait pouvoir rendre enfin précis). Tant qu'on n'a pas fait l'inventaire de l'héritage des Modernes, on ne peut pas entreprendre une véritable anthropologie comparée ni, ce qui est peut être plus grave, faire aucune hypothèse à long terme sur l'avenir de leurs relations avec le reste du monde. « Reste du monde » qui n'a évidemment plus du tout la même définition selon que « nous » avons été modernes ou tout autre chose —et, pour commencer, mais on s'en doutait déjà, ce monde n'est plus du tout un « reste » !

Après les scènes effrayantes des empires où tous les autres peuples ont assisté avec effarement au déboulé de ces fous géniaux qui bousculaient dans un désordre

...et avec qui négocier ?

indescriptible aussi bien leurs valeurs que celles des autres en charcutant de fond en comble la planète par une sorte de fureur juvénile les yeux fixés sur le passé comme s'ils fuyaient à reculons quelque monstre épouvantable avant de recouvrir le tout du manteau de l'inévitable modernisation et du règne irréversible de la Raison, je voudrais faire comme s'ils pouvaient se calmer, qu'ils rentrent chez eux, qu'ils se reprennent, et qu'ils reviennent alors se présenter, non pas pour s'excuser (qui est assez faible pour demander des excuses ?) mais pour expliquer enfin ce qu'ils cherchaient, et pour découvrir, par eux-mêmes, ce à quoi ils tenaient, au fond. Il n'est pas totalement illusoire d'imaginer alors que les « autres » pourraient peut être s'intéresser en partie à leur projet — finalement.

Ce *rappel* de la modernité dans tous les sens du mot « rappel », —y compris celui qu'il a dans les services après-vente des industries automobiles...— a l'intérêt de mieux préparer les « Occidentaux » à leur avenir que cette étrange prétention à étendre le front de modernisation jusqu'aux antipodes. En effet, il est tout à fait possible —c'est déjà largement le cas— que l'Occident (en tous cas l'Europe à coup sûr) se trouve *enfin* en situation de faiblesse relative. Plus question d'*hubris* ; plus question de repentance. Il est grand temps de se mettre à préciser non seulement ce qui est arrivé sous le nom de « modernité » dans le passé (intérêt en quelque sorte patrimonial), mais surtout ce que va bien pouvoir signifier ce mot dans l'avenir. Quand manque l'autorité indiscutable de la force, quand il est devenu impossible de « voler l'histoire », le temps des diplomates pourrait-il enfin commencer ?

Cette enquête sur les valeurs, telles qu'elles ont été extraites, chéries, méconnues, malmenées, rafistolées, patrimonialisées par les Occidentaux, voudrait contribuer à cette négociation planétaire qu'il va nous falloir engager pour les temps où nous ne serons plus en position de force et où ce seront les autres qui prétendront se « moderniser » —mais à l'ancienne et, en quelque sorte, sans nous ! Et où nous prétendrons quand même avoir notre mot à dire sur nos valeurs —et peut-être aussi sur celle des autres (mais sans plus aucun des privilèges de l'ancienne histoire européenne). Autrement dit, il va falloir rendre les « Occidentaux » présents d'une toute autre manière d'abord à eux-mêmes et ensuite aux autres. Pour employer la remarquable expression des chancelleries, il s'agit bien de faire des « représentations diplomatiques » afin de renégocier les nouvelles frontières de soi-même et des autres.

Mais à la diplomatie il faut des diplomates, c'est-à-dire des gens capables — contrairement à ceux qui les envoient— de découvrir enfin ce à quoi tiennent vraiment leurs mandants —au prix de quelques sacrifices qu'ils apprennent à détecter à l'occasion de pourparlers souvent interminables. Exploration délicate, qui doit procéder par des tâtonnements que les accusations de trahison ne doivent pas suspendre et qui vont occuper dans cette enquête une place privilégiée.

Telles sont les deux questions qui justifient ce travail : peut-on faire de l'aventure moderne une description enfin réaliste, ce qui permettrait de donner à l'anthropologie comparée un point de comparaison plus crédible ? Cette anthropologie comparée peut-elle servir de préliminaire à la négociation planétaire déjà engagée sur l'avenir des valeurs que la notion de modernisation avait à la fois révélées et compromises ? On dira qu'il est trop tard pour se lancer

dans une telle exploration. Trop tard à cause des crimes commis ; trop tard à cause de l'irruption trop pressante de Gaïa. « *Too little, too late* ». Je crois au contraire que c'est à cause de l'urgence qu'il faut se mettre à réfléchir lentement.

Comment allons-nous procéder ? Pour prendre des expressions qui seraient plus adaptées sous la plume d'un philosophe analytique, disons que l'enquête va permettre de clarifier, assez systématiquement, sur un grand nombre de sujets imprévus, des *erreurs de catégorie*^o portant sur ce que j'ai appelé les différents *modes d'existence*^o.

En comparant deux à deux des conflits de valeurs —le scientifique et le religieux par exemple, ou le droit et le politique, ou le scientifique et le fictionnel, etc. — nous allons nous apercevoir très vite qu'une grande partie des tensions (tensions qui expliquent en partie l'opacité dont j'ai parlé plus haut) viennent de ce que l'on utilise pour juger de la *véracité* d'un mode les conditions de véridiction d'un autre mode. Évidemment, cela suppose (il faudra passer du temps sur cette question essentielle) que l'on accepte le *pluralisme* des modes et donc la *pluralité* des clefs par lesquelles on juge de leur véracité ou de leur fausseté.

Mais, après tout, la difficulté n'est pas si grande, si l'on s'en rapporte à l'entreprise menée par Austin^o et ses successeurs sur les « actes de langage ». Les notions de *conditions de félicité et d'infélicité*^o, maintenant bien ancrée dans les traditions intellectuelles, permettent de contraster des types très différents de véridiction sans les réduire à un modèle unique. La difficulté viendra plus tard, quand on voudra dépasser cette version linguistique ou langagière de l'enquête pour faire de ces modes des réalités plus substantielles. Mais en attendant, c'est d'abord à un effort de *clarification* des affirmations portant sur la vérité ou la fausseté d'une expérience que porte l'essentiel de l'enquête. C'est le seul test qui vaille, me semble-t-il, pour le lecteur : la redescription d'un mode d'existence permet-il ou non d'éclairer des conflits de valeurs qui donnaient lieu, jusque ici, à des débats plus ou moins violents ? C'est donc à la vérité et à la fausseté que nous allons d'abord nous intéresser, vérité et fausseté de formes distinctes d'expérience. Il se trouve seulement qu'il y en a plusieurs types dont chacun dépend de conditions d'exercice très particulières et très fragiles. Oui, je n'y peux rien, il y a plus d'une demeure dans le Royaume de la Raison.

Quand je dis qu'il y en a plusieurs, ce n'est pas un argument relativiste (au sens que la papauté donne à ce terme) sur l'impossibilité d'arriver à quelque vérité que ce soit, mais seulement sur le fait qu'il y a des conditions de félicité incompatibles qui permettent néanmoins, chacune en son genre, de parvenir à des jugements indiscutables (en pratique, bien sûr, toujours discutés) sur la vérité et la fausseté (relatives et pas relativistes) de ce qu'elles doivent juger. C'est par exemple, nous allons y passer beaucoup de temps, le cas du droit (noté DRO) lequel parvient à se maintenir dans sa vérité et fausseté propres, alors que cette valeur ne ressemble aucunement à celles que l'on appliquerait, pourtant avec le même goût de la discrimination, à des jugements dits « de science ». Et quand nous allons montrer à quel point ces vérités, chacune selon son mode, sont fragiles, ce ne sera pas pour insister, à la façon des sceptiques, sur leurs défauts, mais pour inviter à porter l'attention sur les institutions qui leur permettraient de se maintenir en existence

un peu plus longtemps (et c'est là, comme on l'a vu plus haut, que la notion de *confiance* dans l'institution prendra toute son importance).

Le projet est donc en fait, du début à la fin, un projet rationnel^o (s'il n'est pas rationaliste^o) pourvu qu'on accepte de définir la raison comme ce qui permet de *suivre à la trace* les différents types d'expérience en pistant, pour chaque mode, sa vérité et sa fausseté ainsi que ce qui permet de repérer les conditions pratiques qui permettent, à chaque fois, d'effectuer ce jugement. J'ai toujours trouvé que l'on traitait bien mal la métaphore du rasoir d'Occam par lequel on prétend souvent vider le monde de tout ce qui n'est pas rationnel : on la confond, me semble-t-il, avec celle du glaive d'Alexandre tranchant le nœud Gordien au lieu de se donner la peine de le dénouer. Quant à moi, j'ai toujours imaginé qu'on faisait allusion à l'une de ses malles en bois précieux des chirurgiens d'autrefois où reposeraient dans des coques de feutre vert un grand nombre d'outils ajustés à toutes les opérations délicates de la raison. Qu'il y ait plusieurs types d'instruments, à condition que chacun soit bien affuté, même le plus endurci des rationalistes ne devrait-il pas s'en réjouir ? Surtout si cela lui permet de reprendre langue avec les autres cultures pour se préparer à ce qui vient.

Mais pourquoi parler d'une enquête sur les modes *d'existence* ? C'est qu'il faut se demander pourquoi le rationalisme n'a pas su définir l'aventure de la modernisation à laquelle il a pourtant, en théorie du moins, si clairement participé. Pour expliquer ce défaut de la théorie à saisir les pratiques, on peut se contenter bien sûr de la fiction charitable que j'ai proposé plus haut, mais on se trouvera très vite bloqué lorsqu'il faudra inventer un nouveau système de coordonnées pour accueillir les différentes expériences que l'enquête va révéler. C'est que le langage justement fera défaut. La question cette fois philosophique et non plus anthropologique, c'est qu'il faut rendre le langage capable d'absorber le pluralisme des valeurs. Et de le faire pour de bon et pas simplement dans les mots. Inutile par conséquent de cacher que la question des modes d'existence est aussi une affaire de métaphysique^o ou mieux d'ontologie^o —certes régionales puisqu'elle ne concerne que les Modernes et leurs pérégrinations.

En effet, on va vite le comprendre, 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^o* qu'on confierait le soin de rendre compte de la diversité, mais toujours pas *à l'être*. L'être continuerait à se dire d'une seule et unique façon ou du moins d'être interrogé selon un seul mode, ou, pour prendre le terme technique, selon une seule *catégorie^o*. Quoiqu'on fasse, il n'y aurait toujours qu'un seul mode d'existence —quand bien même on laisserait se multiplier les « façons de parler » qui elles, aux yeux du gros bon sens, ne coûtent pas grand chose.

« Cause toujours, tu m'intéresses ! » ne serait pas une façon si injuste de qualifier ce curieux mélange d'ouverture d'esprit et de clôture mentale qui a permis d'accueillir en Occident la diversité des cultures. C'est vrai que ça nous intéresse ; mais c'est vrai aussi que ce sont « juste des façons de causer ». . . Par une restriction mentale quelque peu perverse, on accorde d'une main la diversité la plus extrême pour ensuite retirer de l'autre main tout accès à la réalité à

chacune de ces représentations. Le relativisme, autrement dit, ne se paye jamais en véritable monnaie sonnante et trébuchante. Toutes les faiblesses des dialogues avortés sur la diversité des cultures, sur la pluralité des mondes, sur la composition future d'un monde commun, sur des universels à étendre, s'expliquent par l'abus de telles restrictions mentales, par ce bizarre mélange d'irénisme et de condescendance. Dans de tels cénacles, personne ne paye le prix ontologique de son ouverture d'esprit. Des mots différents ; une seule réalité. Pluralisme des représentations ; monisme de l'être. Et, par conséquent, inutilité de la diplomatie puisque chaque représentant est convaincu qu'au fond l'arbitrage est déjà fait, ailleurs, au dessus de lui ; qu'il existe un optimum, un arbitre indiscutable et donc, quelque part, un maître du jeu. Au bilan, il n'y a rien à négocier. Reprise de la violence sous les apparences bénignes de la plus accommodante raison. On n'a pas avancé d'un pouce depuis l'époque du jugement de Dieu : « Brulez-les tous, le Réel reconnaîtra les siens ! ».

Parler de différents modes *d'existence* et prétendre enquêter sur eux avec quelque précision, c'est donc revenir sur cette ancienne division du travail entre les mots et les choses, le langage et l'être, division qui dépend forcément d'une histoire de la philosophie qu'il va nous falloir traiter, j'en ai peur, en plus de tout le reste. Le but sera d'obtenir *moins* de diversité dans le langage —on devra payer en monnaie et pas en assignat— mais *davantage* de diversité dans les êtres admis à l'existence —il y a plus d'une catégorie, ou, plutôt, la volonté de savoir n'est pas la seule catégorie qui permette d'interroger la diversité de l'être (nous allons passer beaucoup de temps à lever cette difficulté). Les conditions de félicité ou d'infélicité ne désignent pas seulement des façons de parler comme dans la théorie des « actes de langage », mais des modes de l'être qui engagent de façon décisive, mais à chaque fois différente, l'une des différences repérables du vrai et du faux. Ce qu'on dit engage beaucoup plus loin qu'on ne le voudrait —de quoi retourner plusieurs fois sa langue dans sa bouche.

Mais, à l'inverse, on va peut-être bénéficier d'un pluralisme ontologique qui va permettre de peupler les cosmos d'une façon un peu plus riche et, par conséquent, de commencer sur une base plus équitable, la comparaison des mondes —la pesée des mondes. On ne s'étonnera donc pas que je parle dans tout ce qui suit « des êtres » de la science, de la technique, etc. Au fond, il nous faut reprendre la vieille question « qu'est-ce que ? » (qu'est-ce que la science ? quelle est l'essence de la technique ? etc.), mais en découvrant des êtres aux propriétés chaque fois différentes. Ce qu'on va perdre en liberté de parole —les mots portent leur poids d'être— on va le regagner par le pouvoir d'entrer en contact avec des types d'entités qui n'avaient plus de place dans la théorie et pour lesquelles il faudra chaque fois trouver un langage qui leur soit ajusté. Entreprise périlleuse si l'en est.

Il aurait été plus raisonnable, je le reconnais, de limiter l'enquête à sa seule dimension ethnographique. Mais comme il s'agit de couvrir enfin l'abîme qui sépare, chez les Modernes, ce qu'ils disent de ce qu'ils font, je n'ai pas vu comment cette enquête sur les modes d'existence pouvait se passer de la philosophie°. Non pas dans le vain espoir de trouver dans les « fondements » ce que l'étude de terrain ne saurait donner mais, au contraire, pour avoir une chance de forger le métalangage° qui permette de rendre enfin justice, dans la théorie, aux

inventions stupéfiantes que les terrains révèlent à chaque pas —chez les Modernes aussi.

On verra d'ailleurs qu'on ne peut pas recouvrer la notion d'institution sans en passer par ces questions d'apparence trop fondamentale. S'il est vrai « qu'il y a plus de choses sur la terre et dans le ciel que dans toute la philosophie », il est aussi vrai que, sans l'exploration philosophique, on ne parviendrait pas à exprimer grand chose de ce qui est sur Terre aussi bien qu'au ciel. De toutes façons, je n'ai pas le choix : les Modernes sont le peuple de l'Idée, leur dialecte c'est la philosophie. C'est sur leur curieuse ontologie régionale qu'il faut d'abord se concentrer si l'on veut avoir la moindre chance d'affronter les « autres » —les anciens autres— et Gaïa —l'Autre vraiment autre.

De toutes façons on ne soignera pas les Modernes de leur attachement à leur thème chéri du front de modernisation si on ne leur propose pas un récit alternatif qui soit fait de la même étoffe que celle des Grands Récits dont on a prétendu, peut-être un peu vite, que l'époque avait passé. Il faut combattre le mal par le mal : à machine métaphysique, machine métaphysique *et demi*. Aux diplomates aussi il faut un « *narrative* » comme disent dans la presse américaine les adeptes du « *story telling* ». 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 citadins, 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 ? Pourquoi erreraient-ils dans cette permanente utopie qui fait d'eux, depuis si longtemps, des êtres sans feu ni lieu — ce qui les a poussés, pour cette raison même, à mettre la planète à feu et à sang ?

L'hypothèse est insensée, je le sais bien, mais elle n'a pas moins de sens que le projet d'un architecte qui proposerait à ses clients une nouvelle forme de maison, une nouvelle répartition des pièces et des fonctions ; ou mieux celui d'un urbaniste imaginant une ville vraiment nouvelle en redistribuant les formes et les fonctions : pourquoi ne pas mettre les usines ici, faire passer les métros là, interdire les voitures en cet endroit ? Et ainsi de suite. Il ne s'agirait plus de diplomatie —pour les autres— mais de commodité —pour soi : « Et si vous mettiez la science plutôt là, en redistribuant la politique par ici, tout en faisant passer le droit par dessous en relocalisant la fiction ici, ne vous sentiriez-vous pas mieux ? N'auriez-vous pas, comme on disait jadis, de plus grandes *commodités* ? ». Autrement dit, pourquoi ne pas transformer toute cette affaire de rappel de la modernité en une grande question de *design* ?

De tels plans sur la comète doivent être jugés par le seul test qui vaille : est-ce que l'habitant potentiel s'y sentirait plus à l'aise ? Est-ce plus habitable ? Et c'est bien de ce test dont je parlais plus haut sous le nom de diplomatie et sous la notion encore obscure d'institution. Au fond, c'est bien de cela qu'il s'agit : peut-on instituer les Modernes dans des habitats, sinon stables, du moins durables et raisonnables ? Plus simplement, plus radicalement : peut-on leur offrir enfin une demeure ? Après toutes ces années d'errance dans le désert, ont-ils l'espoir

d'atteindre non pas la Terre Promise, mais la Terre, tout simplement, la seule qu'ils aient à la fois sous les pieds et autour d'eux, Gaïa la bien nommée ?

La question n'est pas si oiseuse qu'on pourrait le croire si l'on se souvient que l'on peut résumer l'aventure de ces trois derniers siècles par le récit —oui, oui, je l'avoue, le Grand Récit— d'un double déménagement : de l'économie à l'écologie. Deux formes d'habitats familiers, *oikos*, dont nous savons que le premier est inhabitable et que le second n'est pas encore prêt ! On a forcé le monde entier à déménager dans « l'Économie » dont nous savons maintenant qu'elle n'est qu'une utopie —ou plutôt une dystopie— quelque chose comme l'opium du peuple ; on nous demande maintenant de déménager soudain avec armes et bagages dans cette nouvelle demeure de « l'écologie » que l'on nous a vendue comme étant plus habitable et plus durable mais qui n'a pour le moment pas plus de forme et de substance que celle de l'Économie que nous avons si hâte de quitter.

Pas étonnant que les modernisateurs aient le vague à l'âme. Ce sont des réfugiés, chassés deux fois de paradis artificiels et qui ont acheté sur plan des demeures qu'ils ne savent pas où localiser ! Pour le dire franchement, ils n'ont pas où se nicher. Ce sont des voyageurs en transit. Devant ces « personnes déplacées », comme on disait après la guerre, il est inconcevable qu'il n'y ait pas d'urbaniste pour leur proposer les dessins d'un habitacle provisoire qui permette d'abriter les masses qui errent entre la dystopie de l'économie et l'utopie de l'écologie. Face à cette crise générale du logement, la modestie serait une trahison. De toutes façons, la philosophie n'a pas pour tradition d'être raisonnable ; elle s'écrie toujours, comme Gabriel Tarde : « *hypotheses fingo !* ». Pourquoi faire petit quand on peut faire grand ?