

Dossier :
Approches de la modernité

Comment analyser la modernité ? Agamben et Bruno Latour proposent deux approches, l'une philosophique, l'autre philosophique et anthropologique.

Le livre d'Agamben porte sur le commandement. Dans la lignée de Austin, il oppose le dire apophantique (susceptible d'être vrai ou faux) et le commandement.

Bruno Latour aborde lui aussi la question de la modernité à partir du primat de l'approche apophantique et essaie de lui opposer plusieurs modes d'existence.

Un compte rendu de son livre précède celui d'un séminaire de recherche au CSO.

Auschwitz clôt ce dossier sur la modernité ■



Green over blue
Rothko, 1956

Qu'est-ce que commander ?

À propos de *Qu'est-ce que le commandement ?* de Giorgio Agamben

Hervé Dumez
CNRS / École polytechnique

Ce petit livre (Agamben, 2013 – il s'agit de la transcription d'une conférence donnée à Munich en mai 2012) pose une question troublante : qu'est-ce que le commandement ? La thèse défendue est que, si l'obéissance a été souvent étudiée, notamment depuis le *Traité de la servitude volontaire*, le commandement l'a été moins. Or, pour Agamben, le commandement est premier. Selon lui, si un ordre est donné, il y a toujours quelqu'un pour obéir. Les États ne s'effondrent, comme l'Allemagne de l'Est, que quand plus personne ne commande et non pas parce que plus personne n'obéit :

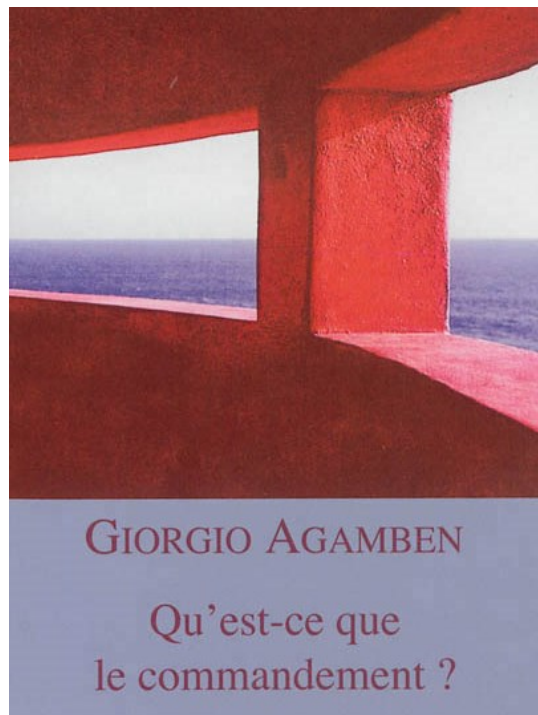
[...] le pouvoir ne se définit pas seulement par sa capacité à se faire obéir, mais surtout par sa capacité à commander. Un pouvoir ne tombe pas quand on ne lui obéit plus ou plus complètement, mais quand il cesse de donner des ordres. (Agamben, 2013, pp. 21-22)

La thèse peut paraître exagérée. Mais elle a pour vertu d'attirer l'attention sur le commandement comme impensé.

Comment étudier le commandement ? La démarche va être à la fois foucauldienne et wittgensteinienne, c'est-à-dire archéologique (ou généalogique) et grammaticale. À son point d'aboutissement, qui est une remontée aux origines, elle va mettre en évidence le phénomène du commandement comme réalité première.

[...] L'archéologie constitue la seule voie d'accès au présent. Comme l'a écrit Michel Foucault, l'enquête historique n'est que l'ombre que l'interrogation tournée vers le présent projette sur le passé. (Agamben, 2013, p. 8)

Or, première constatation, on peut mener une démarche archéologique sur tout, sauf sur le commandement. En effet, l'archéologie cherche une origine, une *archè*. Or, le mot grec *archè* a deux sens : origine, mais aussi commandement, ordre. Cette polysémie n'est probablement pas un hasard : c'est de celui qui est à l'origine de quelque chose qu'on peut dire qu'il commande, et c'est par un commandement que naît quelque chose, que quelque chose trouve son origine. La Bible exprime cela : c'est par un ordre que le monde est créé. « *Que la lumière soit ! Et la lumière fut.* » Dans la version des Septante, la phrase grecque est : « *En archè* », que l'on traduit généralement par « Au commencement ». Agamben fait cependant remarquer qu'une traduction plus juste serait : « *Dans le commandement* ». Si cette traduction avait été



adoptée, souligne-t-il, notre histoire politique et philosophique en aurait été changée. L'idée centrale, qui s'est perdue dans notre tradition, est en effet la suivante :

Qu'il s'agisse d'un être, d'une idée, d'un savoir ou d'une pratique, dans tous les cas, le début n'est pas un simple exorde qui disparaît dans ce qui suit ; au contraire, l'origine ne cesse jamais de commencer, c'est-à-dire de commander et de gouverner ce qu'elle fait venir à l'être. (Agamben, 2013, p. 15)

Cette réalité est à la fois politique et philosophique, mais elle se retrouve également dans les sciences humaines :

[...] cela se vérifie également dans la tradition philosophique et dans les sciences humaines où il existe un lien constitutif entre l'origine d'une chose et son histoire, entre ce qui fonde et commence et ce qui guide et gouverne. (Agamben, 2013, p. 16)

Pourquoi faut-il mener sur le commandement une démarche archéologique, même si elle pose problème ? Parce que la philosophie occidentale est passée à côté du sujet. L'oubli s'est fait avec Aristote. Dans le *De interpretatione*, ce dernier note que le langage peut prendre deux formes : le dire apophantique, celui qui est susceptible d'être vrai ou faux, et celui qui ne l'est pas, comme la prière. Aristote explique alors qu'il écarte l'étude de ce dernier, qui relève de la poétique et de la rhétorique. Or, étrangement, dans *La poétique*, il évoque à nouveau la prière, il mentionne l'ordre, mais il explique qu'ils ne relèvent pas de *La poétique* et, à nouveau, il les écarte. Il n'en traitera donc nulle part. Cet oubli marque l'histoire de la pensée occidentale. Durant des siècles, cette dernière s'est uniquement centrée sur le discours susceptible de vérité ou de fausseté. Le commandement ne s'est maintenu dans la tradition que dans la théologie, via les récits de la création insistant sur le rôle du langage dans cette dernière. On l'a vu, dans la tradition judéo-chrétienne, Dieu fait advenir l'être par un ordre.

Dans la mesure où la philosophie occidentale a écarté la question du commandement, et l'a reléguée, c'est vers l'étude du langage qu'il convient donc de se tourner.

La forme grammaticale du commandement est l'impératif. Dans les langues indo-européennes, ce dernier est très particulier. Le linguiste Antoine Meillet fait remarquer qu'il représente « la forme essentielle du verbe », bien plus que l'infinitif. Benveniste précise que l'impératif est :

le sémantème nu employé comme forme jussive avec une intonation spécifique. (Benveniste, 1966, p. 274)

L'impératif est, comme la forme première, réduite à l'essentiel, du verbe indo-européen (« parle ! ») est une forme grammaticalement plus essentielle que l'infinitif (« parler »).

Dès lors, on peut dire qu'il y a dans notre histoire deux ontologies distinctes : celle de l'*esti* (le verbe être en grec à la troisième personne de l'indicatif – « il est ») et celle de l'*estō* (le même verbe à la personne correspondante de l'impératif – « sois ! »).

À cette partition linguistique correspond la partition du réel en deux sphères corrélées mais distinctes : la première ontologie définit et régit le champ de la philosophie et de la science, la seconde celui du droit, de la religion et de la magie. (Agamben, 2013, pp. 41-42)

Évidemment, les deux sphères ont mis du temps à se séparer. Mais, constatant que dans la religion occidentale Dieu crée par le commandement, alors que l'homme le prie en retour également sous la forme du commandement (« *Donne-nous notre pain de ce jour* »), Agamben tente une assertion audacieuse :

Je crois même qu'une bonne définition de la religion serait celle qui la caractériserait comme la tentative de construire un univers entier sur le fondement d'un commandement. (Agamben, 2013, p. 42)

La tradition occidentale est donc celle de l'affrontement et de l'articulation de ces deux ontologies :

Dans l'histoire de la culture occidentale, les deux ontologies ne cessent de se séparer et de se croiser, se combattent sans trêve, se rencontrent et se rejoignent avec la même obstination. (Agamben, 2013, p. 43)

L'ontologie de l'*estō* a été longtemps dominée, mais tout se passe comme si elle était en passe de revenir au premier plan. En témoignerait selon Agamben l'insistance de la philosophie et des sciences sociales sur le performatif tel qu'Austin en a parlé :

Si nous considérons la fortune croissante de la catégorie du performatif, non seulement chez les linguistes, mais aussi les philosophes, les juristes et les théoriciens de la littérature et de l'art, il est permis de suggérer l'hypothèse que la centralité de ce concept correspond en réalité au fait que, dans les sociétés contemporaines, l'ontologie du commandement est en train de supplanter progressivement l'ontologie de l'assertion. (Agamben, 2013, p. 47)

Ce retour du refoulé signifierait que la religion, la magie et le droit :

régissent en réalité secrètement le fonctionnement de nos sociétés qui se veulent laïques et séculières. (Agamben, 2013, p. 48)

Secrètement, parce que le commandement semble avoir pris la forme détournée, insidieuse, du conseil, de l'invite, de l'avertissement donné au nom de la sécurité. On peut évidemment penser à la publicité, mais aussi aux dispositifs technologiques, qui comportent une fonction « *control* » ou « *command* » laissant entendre qu'on les commande alors que le sujet qui les manie :

[...] ne fait [en réalité] qu'obéir à un commandement inscrit dans la structure même du dispositif. (Agamben, 2013, p. 50)

Cela dit, mais sans s'y attarder, Agamben remet en question la notion de performatif telle qu'on la conçoit généralement. En effet, le commandement réside pour lui en lui-même, indépendamment de ses conditions de félicité ou d'infélicité, ce qu'avait bien vu Kelsen, qu'il cite :

Lorsqu'un homme exprime par un acte quelconque la volonté qu'un autre homme se conduise d'une certaine façon, [...] on ne peut pas analyser la signification de son acte en énonçant que l'autre se conduira de telle façon ; ce qu'il faut énoncer, c'est que l'autre doit [*soll*] se conduire de telle façon (Kelsen, 1962, p. 6)

Mais l'enquête sur le commandement ne pourrait se terminer sans une interrogation sur la notion de volonté. C'est en effet à ce concept qu'est rapporté le commandement. Ici, Agamben décide de suivre plutôt Nietzsche qui renverse l'approche traditionnelle pour affirmer que vouloir ne signifie rien d'autre que commander, qu'il y a coïncidence entre la volonté et le commandement. Comme il a été souvent noté, la notion de volonté n'existe pas dans la pensée antique qui repose sur l'idée de la réalisation d'une possibilité, celle d'un passage du possible à l'être qu'exprime la notion grecque de dynamis. Ce qu'il faut penser pour Agamben et qu'il exprime dans les dernières pages du livre, de manière assez elliptique et en revenant à une analyse grammaticale, est le rapport entre trois

Église Notre Dame,
(portail sud)
Cracovie



verbes modaux pouvoir, vouloir, devoir. Ces verbes, disaient les grammairiens antiques, sont vides : ils n'ont pas de signification en eux-mêmes. Ils n'ont de sens que suivi d'un autre verbe à l'infinitif (je peux marcher, je veux sortir, je dois rentrer).

Il est vraiment singulier que ces verbes vides soient si importants pour la philosophie qu'elle semble s'être donné pour tâche de comprendre leur signification. Je crois même qu'une bonne définition de la philosophie la caractériserait comme tentative de saisir le sens d'un verbe vide, comme si, dans cette épreuve difficile, il en allait de quelque chose d'essentiel, de notre capacité à nous rendre la vie possible ou impossible et nos actes libres ou soumis à la nécessité. Pour cette raison, tout philosophe a sa manière particulière de conjuguer ou de séparer ces verbes vides, de préférer l'un et de détester l'autre ou, à l'inverse, de les relier et même de les greffer l'un sur l'autre, comme s'il voulait, en reflétant un vide dans un autre, se donner l'illusion de l'avoir pour une fois comblé. (Agamben, 2013, pp. 56-57)

C'est sans doute Kant qui a poussé la chose à son extrême, dans une tentative qui définit ce qu'on pourrait appeler le délire de la modernité :

Cette intrication prend chez Kant une forme extrême, quand, cherchant dans la *Métaphysique des mœurs* la formulation la plus appropriée pour son éthique, il laisse échapper cette proposition à tout point de vue délirant : *Man muss wollen können*, « on doit pouvoir vouloir ».

C'est peut-être justement cet entrelacement des trois verbes modaux qui définit l'espace de la modernité et, en même temps, l'impossibilité d'articuler en lui quelque chose comme une éthique. Lorsque nous entendons aujourd'hui si souvent répéter le vain mot d'ordre : « Je le peux ! », *Yes we can !* il est probable que, dans l'effondrement de toute expérience éthique qui définit notre temps, ce qu'un tel rabâchage délirant veut nous faire entendre soit plutôt : « Je dois vouloir pouvoir », c'est-à-dire : « Je me donne l'ordre d'obéir. » (Agamben, 2013, pp. 57-58)

Ce rapport entre pouvoir, vouloir et devoir qui caractérise la modernité dans son caractère délirant s'exprime dans un débat théologique qui a agité l'Occident entre le XI^e et le XIV^e siècle. Dans le credo de Nicée-Constantinople, la première phrase, le fondement même de la foi, s'énonce ainsi : *Credo in unum Deum, patrem omnipotentem*. Mais que signifie cette omnipotence ? Que Dieu aurait pu faire le monde autrement qu'il ne l'a fait, que Juda aurait pu être le sauveur à la place de Jésus, qu'Il aurait pu faire des choses absurdes ou ridicules ? Les théologiens ont essayé de résoudre le problème en distinguant la puissance absolue et la puissance ordonnée. *De potentia absoluta*, Dieu aurait pu tout faire ou n'importe quoi ; *de potentia ordinata*, la création est ce qu'elle est. Autrement dit, à sa puissance, toute puissante en théorie, Dieu impose son commandement de par sa volonté. La volonté commande à la puissance.

Sur ce conflit entre puissance et volonté se termine le livre, de manière presque aporétique :

Je voudrais alors laisser le dernier mot à un personnage de Melville qui semble obstinément s'attarder au carrefour entre la volonté et la puissance, Bartleby le copiste, qui, à l'homme de loi qui lui demande : *You will not ?* ne cesse de répondre, retournant la volonté contre elle-même : *I would prefer not to...* (Agamben, 2013, p. 65)

Discussion

Partant d'une interrogation archéologique et grammaticale sur le commandement, ce petit livre montre les enjeux théoriques de cette interrogation. Le commandement trouve son fondement en soi-même – il ne peut pas y avoir d'*archè* à l'*archè*, de fondement à ce qui fonde et gouverne le devenir – et il ne peut être pensé que sans le rapport entre les modalités du pouvoir, du vouloir et du devoir. Cette interrogation replace notre tradition dans son conflit fondamental entre deux ontologies, celle de l'apophantique susceptible d'être vrai ou faux et celle de l'impératif, aussi fondamentale, longtemps négligée et qui revient en force comme dimension fondamentale de la modernité. Chemin faisant, la tâche de la philosophie est redéfinie comme pensée des verbes modaux vides, et la religion est redéfinie comme tentative de construire l'assertorique sur l'impératif. La modernité est repensée comme retour du commandement comme refoulé de notre histoire, sous la forme insidieuse du conseil.

Reste pour nous, chercheurs en sciences sociales, à penser plusieurs points.

Le premier repose sur l'opposition entre plusieurs types de relations entre le commandement et le commencement. Dans le premier, le commandement et le commencement coïncident. Le commencement est le fondement qui continue de commander le devenir ultérieur. Arendt aimait à citer cette phrase de Platon (*Lois*, 775, e-2-3) : « *car le commencement est aussi un dieu qui, tant qu'il demeure parmi les hommes, sauve tout* ». Arendt liait ce commencement à la réalité humaine :

De Civitate Dei, XII, cap. XX : « (initium) ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit. » L'homme a été créé afin que quelque chose en général commençât. Le commencement a fait son apparition dans le monde avec l'homme. (Arendt, 2005, p. 82)

Le commandement qui crée le commencement et inaugure un nouveau développement interrompt le cours de l'histoire :

Il est dans la nature même d'un commencement de comporter une dimension d'arbitraire total. Non seulement, il n'est pas relié à un enchaînement de causes et d'effets, chaîne dans laquelle chaque effet devient immédiatement la cause de faits à venir, mais en plus, tout se passe comme si le commencement n'avait rien à quoi se raccrocher, comme s'il ne venait de nulle part dans le temps et dans l'espace. Pendant un instant, l'instant du commencement, tout se passe comme si l'initiateur avait aboli la séquence même de la temporalité, ou encore comme si les acteurs étaient rejetés hors de l'ordre temporel et de sa continuité. (Arendt, 2012, p. 316)

En réfléchissant sur le commencement, Arendt permet donc de prolonger l'analyse du commandement menée par Agamben. Mais il existe d'autres types de relations entre commandement et commencement : il est des commandements qui ne déterminent aucun commencement, qui restent des impératifs non suivis d'effets. Un troisième type de commencement avec une relation différente au commandement a été analysé par Agamben dans un autre livre consacré à la notion de dispositif (Agamben, 2007 ; Dumez, 2009), à partir de Foucault. Ce dernier analyse les dispositifs en deux temps. Il y a un objectif stratégique au départ, puis le dispositif joue de manière autonome et produit (ou peut produire) des effets inattendus. Le dispositif naît dans l'urgence, d'un besoin stratégique. Ensuite, deux phénomènes se produisent : un processus de surdétermination fonctionnelle (le dispositif empile une série de fonctions, et un processus de « remplissage stratégique », puisque de nouveaux objectifs stratégiques apparaissent, que le dispositif est manié en fonction

d'autres buts que les objectifs initiaux. Autrement dit, le commencement du dispositif ne commande pas son établissement dans le temps.

Ce petit livre ouvre en tout cas une voie de recherche originale, portant sur les rapports profonds entre modernité et commandement.

Références

Agamben Giorgio (2007) *Qu'est-ce qu'un dispositif ?* Paris, Payot-Rivages.

Agamben Giorgio (2013) *Qu'est-ce que le commandement ?* Paris, Payot-Rivages.

Arendt Hannah (2005) *Journal de pensée. Tome I*, Paris, Seuil.

Arendt Hannah (2012) *De la révolution*, Paris, Folio-Essais.

Benveniste Émile (1966) *Problèmes de linguistique générale. Vol. 1*, Paris, Gallimard.

Dumez Hervé (2009) "Qu'est-ce qu'un dispositif ? Agamben, Foucault et Irénée de Lyon dans leurs rapports avec la gestion", *Le Libellio d'Aegis*, vol. 5, n° 3, pp. 34-39.

Kelsen Hans (1962) *Théorie pure du droit*, Paris, Dalloz ■

Une anthropologie des Modernes

À propos de *Enquête sur les modes d'existence* de Bruno Latour

Hervé Dumez
CNRS / École polytechnique

(M'installant à mon bureau, et alors que je double-clique sur mon word surgit de derrière mon écran un de ces êtres de fiction dont Bruno Latour étudie précisément le mode d'existence)

Lui — Benêt, que prétends-tu faire ?

Moi — Ayant lu les quelques cinq cents pages du dernier livre de Bruno Latour (2012), en écrire le compte rendu.

Lui — Ce n'est pas un livre, seulement ce qu'un de ces gestionnaires de la recherche que tu affectionnes particulièrement appellerait le premier délivrable d'un vaste projet. Comptes-tu aussi rendre compte du projet ?

Moi — J'ai consulté le site web, c'est un peu compliqué...

Lui — Compliqué ? Tu divagues, le projet en lui-même est démesuré, fou.

Moi — Il ne faut rien exagérer.

Lui — Mais je n'exagère pas : rien moins que de montrer que les Modernes, depuis le XVI^{ème} siècle, mais tant qu'à faire depuis Socrate, allons-y, n'ont rien compris de ce qu'ils ont réussi à mener à bien. Décrire l'abîme entre notre expérience, et ce que nous en disons. Tout serait faux, et personne ne s'en serait aperçu avant que n'arrive Bruno Latour, tel Saint Georges terrassant le dragon de la modernité. Laisse tomber.

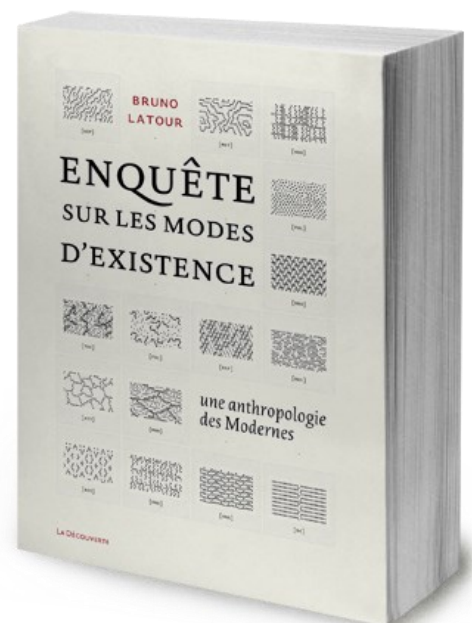
Moi — L'idée qu'il y aurait des modes d'existence différents, ayant leur fonctionnement propre, ce que Husserl appelait des ontologies régionales, et que l'on pourrait se tromper en raisonnant sur un mode à partir d'un autre, n'est pourtant pas inintéressante...

Lui — Tu n'auras pas commencé d'essayer d'expliquer ça à ton lecteur que tu l'auras perdu. (*Se tournant vers vous, lecteur :*) Lecteur, n'es-tu pas déjà perdu avec cette idée d'ontologies régionales ?

Vous — Il est vrai que l'expression en elle-même fait assez peur...

Moi — Et si je suis capable d'expliquer le tout de la chose avec une phrase empruntée à un chien qui parle ?

Lui — C'est cela, oui, c'est cela...



Moi — E.T.A. Hoffmann fait dire ceci à son chien Berganza : « *Vous autres Allemands, vous ressemblez tous à ce mathématicien qui, après avoir entendu l'Iphigénie en Tauride de Gluck, frappa doucement sur l'épaule de son voisin en extase, et lui demanda d'un air fin : "Mais qu'est-ce que cela prouve ?"* » En remplaçant « Allemands » par « Modernes » on a tout le livre de Bruno Latour, en très simple. La musique a son mode d'existence propre qui a ses conditions de félicité ou d'infélicité à lui : quand il s'agit de la divine musique de Gluck, on est dans l'extase, donc la félicité ; mais on commet une erreur de catégorie quand, comme le mathématicien, on laisse entendre



Blue, Green and Brown,
Rothko (1951)

que la musique n'est rien, puisqu'elle ne répond pas à la condition de félicité de cet autre mode d'existence qu'est celui de la science, c'est-à-dire la preuve. Tu vois dans cet exemple qu'il existe des modes d'existence multiples et distincts (ici au moins deux, l'œuvre d'art et le raisonnement scientifique), qu'ils ont chacun des conditions de félicité et d'infélicité – l'extase pour l'œuvre d'art, la preuve réussie pour la science – et que l'on peut se tromper en appliquant à un de ces modes d'existence une approche qui relève d'un autre. Poussons plus loin, car l'anecdote d'Hoffmann est riche : la thèse de Bruno Latour est que la modernité se caractérise par la survalorisation d'un mode d'existence, celui de la science, qui a eu tendance à écraser les autres. La modernité tout entière a « cet air fin » que décrit Hoffmann : la science regarde la politique, la religion, la fiction, le droit, l'économie, de haut, en leur demandant des comptes sur leur fonctionnement de son propre point de vue. Bruno Latour avance encore en posant que la science en question n'est pas celle qui se fait, mais une fausse conception de la science. Là, je reconnais que ça se complique un peu. Il faut donc reprendre la description du fonctionnement de la science pour la réajuster, et décrire les autres modes d'existence en leur conférant une égale dignité (p. 95).

Lui — Bref, « *Jusqu'ici les économisateurs n'ont fait que performer le monde, il s'agit maintenant de le décrire !* » (p. 442). Je préfère Hoffmann.

Moi — Je savais qu'Hoffmann te plairait, vieux retour de ce moment de ta jeunesse où tu ne lisais que lui.

Lui — Attention à ne pas finir comme lui...

Moi — Pas trop de risque : je n'aime pas le punch. Même si je dois veiller à ne pas abuser du Médoc...

Lui — Ce que tu m'expliques donc est que Bruno Latour va reprendre la question de la description de la science, faisant exploser la vue fausse que l'on en a, puis expliquer que d'autres modes d'existence cohabitent, ayant chacun à la fois son mode de fonctionnement, disons sa trajectoire propre, pour parler comme lui, et ses conditions de félicité et d'infélicité ? Que ces modes sont distincts, bien qu'on ait tendance à les confondre et à commettre des erreurs de catégories, et qu'ils cohabitent dans notre monde ?

Moi — Voilà.

Lui — Et combien seraient-ils ?

Moi — Si l'on en croit Bruno Latour, douze. Enfin, pour l'instant. Et ils parviendraient à se ranger dans une table des catégories en un ensemble harmonieux...

Lui — Rien qu'au ton que tu emploies, on sent comme un doute !

Moi — J'avoue que j'ai un peu de mal à digérer ce résultat. Cela étant, Bruno Latour aussi, semble-t-il. Un peu trop beau, trop symétrique, trop clair et distinct, pour être vrai.

Lui — En effet... Reprenons le fil. Dans un premier temps donc, redonner de la science une description satisfaisante. Je suppose qu'il s'agit de la vie de laboratoire ?

Moi — Oui, comme l'explique Bruno Latour, le laboratoire est à la métaphysique ce que la drosophile est à la génétique. Ce lieu montre que les faits ne parlent jamais d'eux-mêmes (grosse erreur des modernes), qu'il faut les établir, dans l'angoisse de se tromper (infélicité), par toute une série de transformations. Dès lors que l'on a compris cela, qu'on a décrit le développement de la science de cette manière, on comprend à la fois qu'il s'agit d'une trajectoire à suivre pas à pas, et d'une trajectoire particulière. On libère alors les autres modes d'existence qui seront quant à eux analysés comme d'autres trajectoires, différentes, devant être reconnues pour telles et non pas jaugées à l'aune de la science. Ce qui fait un mode d'existence est à la fois sa trajectoire propre et ses conditions propres de félicité.

Lui — Donne-moi un exemple.

Moi — Le plus convaincant, dans le livre, me paraît être la politique. Depuis Socrate, elle est suspecte d'être le champ de la violence, de la manipulation, du rapport de force, alors qu'elle devrait être celui du vrai. On oscille entre deux approches : soit la considérer comme un champ de forces brutes – Machiavel – soit vouloir l'aligner sur une science idéalisée, en lui demandant de la transparence, de l'exactitude, de la fidélité, de la représentation. C'est méconnaître sa trajectoire propre.

Lui — Quelle serait-elle ?

Moi — D'abord, elle s'intéresse à des objets, qui sont des problèmes à résoudre, pour essayer de constituer à chaque fois un rassemblement autour d'une solution à trouver : « *Ni le public, ni le commun, ni le "nous" n'existent ; il faut les faire être. Si le mot PERFORMANCE a un sens, c'est bien celui-là.* » (p. 352) Et ce travail, ce qui constitue le propre de la trajectoire politique, est sans cesse à recommencer. Le nous, le public, se dissolvent à chaque instant et doivent sans cesse être recomposés. Rien à voir avec le mode d'existence des objets scientifiques : « *[La politique est la] capacité d'obtenir, à partir d'une multitude, une unité, à partir d'une somme de récriminations, une volonté unifiée ; puis, par cette autre capacité de passer, par une série aussi vertigineuse de discontinuités, de l'unité provisoire à la mise en œuvre des décisions, à l'obéissance de ceux qui récriminaient, malgré la continue transformation que cette multitude fait subir à ces injonctions en résistant par tous les moyens. Ce qui était uni se disperse comme une volée de moineaux. Et il faut tout recommencer : l'autonomie est à ce prix. C'est dans cette REPRISE continue du mouvement qui ne peut s'assurer définitivement*

sur rien que repose probablement son trait le plus spécifique, cette obligation de tout reprendre à nouveau qui fait du parler politique peut-être la plus exigeante de toutes les conditions de félicité et qui explique le choix de l'adjectif courbe. Pour en dessiner le trait, nous allons dorénavant parler du CERCLE puisqu'il s'agit bien de revenir sans cesse sur ses pas par un mouvement d'enveloppement toujours à reprendre afin de dessiner la forme mouvante d'un groupe doté d'une volonté propre et qui est capable à la fois de liberté et d'obéissance – ce que le mot autonomie capture parfaitement. » (pp. 141-142)
Or, nous avons tous, nous, modernes, l'illusion que l'on devrait trouver en politique des assurances de type scientifique.

Lui — Peut-être. Mais comment peut-on vouloir traiter de la politique du droit, du religieux, de la science, de la fiction, j'imagine que j'en passe, et des meilleurs ? Soit Bruno Latour est le nouveau Pic de la Mirandole, sachant tout sur tout, soit il joue de son ignorance en lançant quelques éclairs destinés à nous éblouir.

Moi — Je dirais ni tout à fait l'un ni tout à fait l'autre. D'abord, le projet est collectif. Mais il repose surtout sur une méthode originale (Dumez, 2011). Dans le livre, elle est rapportée à l'ethnologie et à l'anthropologie : « *C'est toujours la vertu de l'anthropologie que de pouvoir reprendre à nouveaux frais, et comme de l'extérieur, dans toute sa fraîcheur, une expérience que la proximité, l'habitude, les préjugés locaux ne permettaient plus d'éprouver* » (p. 385). C'est avant tout une méthode ethnographique qui porte sur des réseaux. Le mot est pris à la fois au sens traditionnel et en un sens original. La démarche consiste chaque fois à analyser le cours d'une action, dans un domaine particulier, à partir du repérage d'une suite de petites discontinuités qui permettent cette continuité. Le réseau présente quatre caractéristiques intéressantes (p. 43) : il se matérialise facilement ; la notion attire l'attention sur les flux, bien qu'on ne confonde pas ce qui se déplace et ce qui permet le déplacement (l'infrastructure de réseau) ; un réseau établit une contrainte de continuité (une simple interruption bloque le réseau) ; un réseau se surveille et s'entretient. Avec cet outil, Bruno Latour va donc aborder différents domaines chers à la modernité, et en donner une description originale, en décalage avec celle que l'on a spontanément à l'esprit : « *Nous avons appris à reconnaître un mode chaque fois que dans une épreuve, le plus souvent celle d'une erreur de catégorie, nous réalisons que se dessine un certain type de continuité, une trajectoire, par le truchement d'une discontinuité, d'un hiatus à chaque fois original.* » (p. 188) Par exemple, si tu lis le chapitre consacré à la religion, toi qui te piques d'être stendhalien tu comprendras pourquoi appeler un être aimé « Mon cher ange », ou plus simplement « petit ange », est profondément pertinent. Nous croisons de temps en temps un ange, et il a un mode d'existence très particulier qu'analyse entre autres Bruno Latour.

Lui — Le livre porte une épigraphe doublement discrète – *Si scires donum Dei*. De quoi s'interroger en effet. Mais a-t-il bien étanché ta soif ? Toi qui es un peu économiste et un peu théoricien des organisations, sois honnête, sachant que l'auteur explique que toute la théorie des organisations s'est trompée sur la notion d'organisation, la description latourienne a-t-elle emporté ton adhésion ?

Moi — Esprit qui toujours nie... Il est vrai qu'il y a toujours quelque irritation ressentie quand un non-spécialiste explique aux spécialistes qu'ils n'ont rien

compris à ce dont ils sont spécialistes. Chacun – le juriste pour le droit, le théologien pour le religieux, l'économiste pour l'économie, le théoricien des organisations pour l'acte organisant – a des raisons de pester. Par contre, chacun a quelques raisons de se réjouir de ce qui est dit du voisin. Gestionnaire, ce que dit Bruno Latour des errances de l'économie qui est passée à côté de l'analyse des dispositifs performant le réel n'est pas forcément pour me déplaire. Je me dis que l'analyse de réseau au sens où il l'entend peut être intéressante. L'économie se pense sur le modèle de la physique depuis Walras, mais il n'est pas sûr que ce soit le bon modèle : « *Si l'on devait se mettre à "physicaliser" l'économie, alors elle ressemblerait davantage à la physique, la vraie, et prendrait cet aspect bricolé, astucieux, équipé, multiforme, grâce auquel on parviendrait à monter des expériences délicates dont la plupart auraient la chance de pouvoir rater...* » (p. 449) N'est-ce pas vrai ?

Lui — Certes, les pierres lancées dans les jardins des voisins peuvent avoir un certain charme. Mais concernant les organisations, ce qui t'est le plus proche ?

Moi — J'avoue que la pilule est un tantinet plus dure à avaler... Néanmoins, l'idée de scripts définissant l'acte organisant, ces scripts étant par nature contradictoires entre eux, donc produisant en même temps de l'organisation et de la désorganisation, les deux étant les deux faces de l'acte organisant, parce qu'il est impossible, malgré l'illusion qu'on en a toujours, qu'une organisation éliminant les contradictions soit possible à un niveau supérieur, est une vision intéressante. Les théoriciens des organisations ont eu du mal à penser organisation et désorganisation comme intrinsèquement entremêlées (Durand, 2013 ; Dumez, 2013). Encore une fois, c'est la description ethnographique qui frappe par sa justesse. Voilà comment, en quelques phrases, est décrite une organisation : « *Une suite, une accumulation, un feuilletage vertigineux de désorganisations successives : des gens vont et viennent, ils transportent toutes sortes de documents, se plaignent, s'assemblent, se séparent, râlent, protestent, se rassemblent à nouveau, s'organisent une fois encore, se dispersent, se rattrapent, le tout dans un désordre continu sans qu'on puisse jamais définir les bords de ces entités qui ne cessent de s'étendre ou de se réduire comme un accordéon.* » (Latour, 2012, p. 388) Et le lien entre organisation et désorganisation est quant à lui décrit de la manière suivante : « *Organiser n'est pas, ne peut pas être le contraire de désorganiser. Organiser, c'est rattraper en route et à la volée des scripts à échéance décalée qui vont en désorganiser d'autres. Cette désorganisation est nécessaire puisque les mêmes êtres doivent constamment tenter de jongler avec des attributions, sinon toujours contradictoires, du moins distinctes. Au lieu d'une isotopie, c'est une hétérotopie qui gagne [...] Impossible pour aucun être humain d'unifier en un tout cohérent les rôles que les scripts lui ont assignés.* » (Latour, 2012, p. 393) Le livre est rempli de notations stimulantes et profondes. Par exemple : « *le travail d'abstraction est un métier concret* » (p. 118) qui exprime toute la démarche de l'auteur et avec laquelle je me sens profondément en phase.

Sans titre, Rothko (1969)



Lui — Mais sois honnête : crois-tu à tous ces modes d'existence ?

Moi — À la vérité, j'avoue que j'ai un peu de mal avec eux. La notion de jeux de langage chez Wittgenstein me parle plus, c'est vrai. Ils sont multiples, il ne s'agit pas de simple langage mais de l'entremêlement de discours et d'action, et il n'y a pas de métalangage. On peut s'emmêler en prenant un jeu pour un autre. On est très proche de ce que décrit Bruno Latour mais il n'y a pas de tentation ontologique (ah, ces théories qui se parent du titre pompeux d'ontologie, dit Kant...) ; il n'y a pas de table des jeux de langage, comme celle que propose Bruno Latour pour les modes d'existence ; enfin, derrière les ontologies régionales se profile toujours la tentation de l'ontologie générale, et Bruno Latour n'y résiste pas tout à fait (il est vrai que même Wittgenstein n'y a pas tout à fait résisté avec ses formes de vie...).

Lui — Mais si tu récusés l'idée de plusieurs modes d'existence, que reste-t-il du projet latourien, sinon des aperçus intéressants ?

Moi — La question se pose en effet. Sachant qu'on ne peut rendre compte du droit, de l'économie, du religieux, du politique, en vingt pages, et si l'on pense une philosophie générale des modes d'existence impossible, que reste-t-il ? Je dirais, d'abord et encore une méthode. Celle qui consiste à suivre une trajectoire et à repérer les conditions de félicité et d'infélicité propres à cette trajectoire. Bruno Latour emprunte cette dernière notion à Austin, mais en l'infléchissant fondamentalement. Austin distinguait le discours susceptible d'être vrai ou faux (« le chat est sur le paillason ») et le discours performatif (« en vertu des pouvoirs qui me sont conférés, je vous fais chevalier de la légion d'honneur ») qui n'est pas susceptible d'être vrai ou faux, mais qui peut réussir ou non. Il y avait donc une opposition binaire, avec d'un côté le vrai et le faux et de l'autre la félicité ou l'infélicité. Pour Bruno Latour, il n'y a pas une opposition binaire entre deux types de langage, mais une pluralité de modes d'existence (non pas un univers, mais un « multivers ») et chaque mode a des conditions de félicité ou d'infélicité qui sont en même temps des conditions de véridiction. Austin est donc infléchi sur ces deux points fondamentaux. Ceci est dû à l'approche qu'a Bruno Latour de la démarche scientifique. Elle est une trajectoire complexe de transformations, de sauts, à travers des dispositifs bricolés et complexes, qui peut réussir ou rater. Le vrai est une réussite (félicité) et le faux un ratage (infélicité). Du coup, les autres modes d'existence, qui peuvent rater ou réussir, de la même manière, ont aussi un rapport à la vérité.

Donc, retenons d'abord et avant tout une méthode, qui cherche des trajectoires et des conditions de félicité et d'infélicité. C'est un point fondamental. Il devrait l'être dans toute analyse de la performance.

Il y a un autre point. Cette méthode est très différente, et du constructivisme et de l'approche critique. La double critique du constructivisme et des approches critiques menée dans le livre est en soi intéressante. Le constructivisme oppose le réel et le construit. L'approche de Bruno Latour est différente et repose sur trois points, concernant le construit (pp. 163-165) : tout ce qui est construit pose l'énigme de qui construit, notamment celle du faire faire ; tout ce qui est construit repose sur l'incertitude du sens du vecteur de la construction (est-ce Balzac qui construit ses personnages, ou ses personnages qui construisent l'écriture de Balzac ?) ; enfin, ce qui est construit peut l'être bien ou mal, peut réussir ou

échouer (on retrouve ici les conditions de félicité). La pensée critique, quant à elle, est définie ainsi : « [...] est devenue “CRITIQUE” la pensée qui cherche à toujours révéler derrière les institutions du Vrai, du Beau, du Bien, du Tout, la présence d’une multiplicité de manipulations douteuses, de traductions défectueuses, de métaphores usées, de projections, bref de transformations qui en annulent la valeur. » (p. 161) Elle repose sur l’idée qu’il faut passer derrière l’existant pour en montrer les faiblesses. La méthode maniée par Bruno Latour est différente : « Il n’y a rien “derrière” le religieux – pas plus d’ailleurs qu’il n’y a quoi que ce soit d’intéressant “derrière” la fiction, le droit, la science, etc., puisque chaque mode est à soi-même sa propre explication, complète en son genre. Le social, c’est eux tous. » (p. 309)

Il y a enfin une autre dimension fondamentale dans la démarche. Il s’agit du rejet de la distinction entre faits et valeurs, typique de la modernité. Ici, Bruno Latour rejoint Putnam (Putnam, 2002/2004 ; Dumez, 2010) : « Dans toute situation, à condition de s’en approcher assez pour la suivre au plus près, on doit pouvoir déceler les traces laissées dans leur sillage par la passe particulière des êtres porteurs de moralité. De même qu’un géologue peut entendre cliqueter la radioactivité, mais seulement s’il est équipé d’un compteur Geiger, on peut enregistrer la présence de la moralité dans le monde à condition de se concentrer sur cette émission particulière. Et de même que personne, une fois l’instrument calibré, n’aurait l’idée de demander au géologue si la radioactivité est “dans sa tête”, “dans son cœur”, ou “dans les roches”, de même on ne doutera plus que le monde émet de la moralité vers celui qui possède un instrument devenu assez sensible pour l’enregistrer. » (p. 454)

Lui — Une méthode donc, on en revient toujours là. Reste pourtant la thèse centrale : comment tout le monde aurait-il pu se tromper depuis Socrate, jusqu’à ce que la méthode latourienne apparaisse, brisant enfin l’erreur générale ?

Moi — À la base, il y a l’erreur cartésienne qui oppose sujet et objet et entraîne ainsi une méconnaissance profonde de tous nos fonctionnements (comme Wittgenstein ou Peirce, Bruno Latour est très critique envers le malheureux Descartes, son *cogito solipciste* et sa *res extensa*). Il y a ensuite le constructivisme, on vient de le voir. Mais il y a un troisième facteur, que Bruno Latour analyse comme un mode d’existence propre, l’un des plus intéressants et des plus étranges : « [...] l’habitude est ce mode d’existence qui voile tous les modes d’existence – y compris le sien. » (p. 270). Un chapitre original lui est consacré : « Nous avons trop souvent prétendu des Modernes qu’ils faisaient en pratique l’inverse de ce qu’ils disaient. Le trope était bien maladroit, comme s’il était impossible aux acteurs – par fausse conscience ? – de dire ce qu’ils font. Certes, l’enquête a bien expliqué pourquoi ils avaient tendance à perdre le fil de l’expérience à cause, d’une part, de la confusion de la connaissance avec le connu [...] et de la fêlure du constructivisme, d’autre part. Nous découvrons maintenant une raison plus charitable : l’habitude a bien pour effet de rendre IMPLICITE l’immense majorité des cheminements sans pour autant que l’adjectif EXPLICITE veuille dire “formel” ou “théorique” ». (p. 275)

Lui — Très bien, on comprend donc pourquoi tout le monde s’est trompé sur tout depuis Socrate lui-même, et qu’il fallait quelqu’un qui étudiat les laboratoires pour pouvoir enfin nous éclairer. Mais en quoi sommes-nous plus avancés ? Quel est l’objectif du projet ? On voit bien quel était celui de

Wittgenstein : tout laisser en l'état. Pour Wittgenstein, les choses fonctionnent bien, notamment en pratique. Les problèmes ne surgissent que quand les pièges du langage nous entraînent vers la métaphysique et ses questions insolubles parce que mal formulées. Il faut donc remonter à ces embranchements et défaire les nœuds. En ce sens, le travail est critique. Mais une fois ce travail fait, tout reste en l'état. Quel est l'objectif du projet latourien ? Admettons que nous n'ayons rien compris, cette mauvaise compréhension, quel effet a-t-elle ? La science n'a pas attendu Bruno Latour pour se développer. Il lui explique que le compte rendu qu'elle fait de sa propre pratique est faux ; et alors ? Si elle adopte la description latourienne, son fonctionnement s'améliorera-t-il ? Ou restera-t-il le même ?

Moi — J'avoue que l'objectif n'est pas très clair pour moi. Comme je te l'ai dit, il n'est pas critique au sens de la dénonciation de tout ce que Bruno Latour analyse. Pourtant cette dimension critique existe bel et bien. Par exemple, quand l'auteur explique que les approches critiques actuelles impliquent le risque du fondamentalisme, qui lui est intrinsèquement lié. Quant à la science, cette dimension critique n'apparaît pas. Ma perception est pourtant que le fonctionnement du champ scientifique aujourd'hui, structuré par le poids des grandes revues, est pervers ; qu'une cléricature s'est mise en place avec son fonctionnement scolastique ; que les scientifiques sont incités à mentir sciemment sur leur pratique réelle pour publier. De cela, pas de trace dans le projet. Par contre, très clairement, l'analyse de la politique comme pervertie par la volonté d'en faire une affaire scientifique et devant retrouver son mode d'existence propre : il faut changer les choses en ce domaine pour que nous puissions trouver une solution commune, mondiale, aux questions qui se posent, notamment écologiques. Il y a un projet de connaissance des autres modes d'existence (mieux comprendre le religieux, ou le droit, ou l'économie) mais ce projet est-il purement esthétique (le bonheur de mieux comprendre ce qui l'avait été mal) ou a-t-il une autre dimension ? Je reconnais que je m'interroge. Le fait que les domaines des

Modernes (le droit, le religieux, le politique, l'économique, l'organisationnel, etc.) coïncident finalement avec les modes d'existence est sans doute inévitable mais me fait problème : le projet ne bouscule finalement pas les frontières. Malgré ce qu'il en dit, affirmant que ces frontières des domaines ne tiennent pas (il y a du droit dans l'économie, du politique dans la science, etc.), il les renforce *in fine* paradoxalement en ajoutant simplement des modes d'existence transverses, si l'on peut dire, comme l'habitude. Autrement dit, une fois une meilleure connaissance établie, tout semble rester en l'état en pratique, à l'exception de la politique. Mais cette meilleure connaissance, à la différence de ce qui se passe chez Wittgenstein, ne semble pas même permettre d'éviter des erreurs. À l'exception du politique, encore une fois, qui, lui, appelle un changement. La difficulté gît en partie d'ailleurs dans le dispositif d'écriture du livre, particulièrement complexe. Il y a un « je », pas très fréquent mais réel, dont on peut penser qu'il représente Bruno Latour ; il y a un être de fiction, une ethnologue, qui mène



Untitled, Rothko (1960)

l'enquête ; il y a les Modernes, sur lesquels l'enquête est menée (mais on sait qu'en un sens ils n'existent pas) ; et il y a un nous, qui tantôt désigne tout le monde (Bruno Latour, son lecteur, et les Modernes que nous sommes), tantôt désigne Bruno Latour et peut-être l'ethnologue, avec le lecteur associé, c'est-à-dire un nous qui essaie de comprendre. La difficulté tient au fait que tout le monde est entremêlé, Bruno Latour, son ethnologue, son lecteur, les Modernes, dans l'objectif de comprendre tout le monde, c'est-à-dire les Modernes, qui sont eux-mêmes d'un certain point de vue le construit de Bruno Latour. Quoi de plus moderne, d'ailleurs, que ce décentrement caractéristique de l'ethnographie, qui commence peut-être avec les Grecs quand ils regardent leur victoire sur les Perses avec les yeux des Perses (comme le pensait Jacqueline de Romilly), et en tout cas avec Montaigne à l'aube des Temps dits modernes ? C'est un des sens du projet que de tenter l'impossible : l'analyse des Modernes par des Modernes, grâce à une technique typiquement moderne, l'ethnographie. Cette impossibilité, comme toute impossibilité, valait d'être tentée, et elle est elle-même typique de l'intranquillité de la modernité. On pense à Pessoa : « *Vos caravelles, Seigneur, n'ont jamais réalisé de voyage aussi primordial que celui que mon esprit, dans le désastre de ce livre, a finalement accompli.* »

Lui — La pirouette attendue : ce projet de comprendre les modernes est typique de la modernité elle-même dans l'impossibilité de la réflexivité propre à la modernité, et Pessoa à la clef... C'est bien ce que je disais : quand on a aussi peu compris d'un livre qu'on a dévoré, on renonce à en parler.

Moi — Dans son impossibilité même, liée d'ailleurs au sujet lui-même, ce compte rendu valait d'être tenté et...

(*Il s'enfuit, horrifié*)

Références

- Dumez Hervé (2010) "L'opposition fait/valeur doit-elle être abandonnée ? Le point de vue de Hilary Putnam et ses implications pour la recherche qualitative", *Le Libellio d'Aegis*, vol. 6, n°4, pp. 53-60.
- Dumez Hervé (2011) "L'Actor-Network-Theory (ANT) comme technologie de la description", *Le Libellio d'Aegis*, vol. 7, n° 4, pp. 27-38.
- Dumez Hervé (2013) "Le devisement organisationnel du monde. À propos de *La désorganisation du monde* de Rodolphe Durand", *Le Libellio d'Aegis*, vol. 9, n° 2, pp. 71-74.
- Durand Rodolphe (2013) *La désorganisation du monde*, Lormont, Le bord de l'eau.
- Latour Bruno (2012) *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des modernes*, Paris La Découverte.
- Putnam Hilary (2002) *The collapse of the Fact/Value Dichotomy, and Other Essays*, Cambridge MA, Harvard University Press. [Traduction française : Putnam Hilary (2004) *Fait/Valeur : la fin d'un dogme, et autres essais*, Paris/Tel Aviv, Éditions de l'Éclat] ■

Débat au CSO autour d'une anthropologie des Modernes

Julie Bastianutti

IAE de Lille & LEM, Université Lille 1

LE 19 AVRIL 2013,
LE SÉMINAIRE DU CSO
ACCUEILLAIT BRUNO
LATOUR VENU
PRÉSENTER SON
LIVRE : ENQUÊTE SUR
LES MODES
D'EXISTENCE. UNE
ANTHROPOLOGIE DES
MODERNES, PARIS,
LA DÉCOUVERTE, 2012

Intervention de Bruno Latour

Aujourd'hui je vais parler du droit plus que des sciences. Mais revenons néanmoins sur le projet général du livre, notamment en ce qui concerne la description et la démarche ethnographique. Quand on veut comprendre le monde scientifique, la vie de laboratoire, en engageant une démarche ethnographique, il y a deux aspects fondamentaux dans le travail de terrain à prendre également au sérieux. Bien entendu, il y a l'enregistrement des paroles des acteurs et des surprises qu'elles suscitent chez le chercheur, et il y a l'enregistrement de la plainte et la difficulté de restituer ce qu'ont à dire les acteurs, qui sont les objets de nos descriptions, sur ce que l'on a à dire d'eux. Il est nécessaire d'enregistrer avec soin cette plainte, mais nécessaire aussi de ne pas y céder – surtout dans notre tradition sociologique.

Quand j'ai développé l'ANT (*Actor-Network-Theory*) dans les années 1980, j'ai reçu un grand nombre de plaintes : « Vous dites des sciences des choses qui sont insupportables ». Pourtant, ces scientifiques ne contestaient pas la description de la science, en termes « d'association hétérogène ». Ils en contestaient la dimension épistémologique, le compte rendu de l'activité scientifique en termes de construction, d'instauration de réseau. Il faut alors reprendre la description à partir de la protestation des scientifiques, re-description non pas de l'expérience qu'ils ont de la science, mais du compte rendu qu'on fait ensuite de cette activité et qu'ils considéraient comme « complètement foireux ».

La protestation des scientifiques doit être prise au sérieux dans la mesure où ils ne contestent pas la description initiale de la pratique et où ils ont une autorité épistémologique forte. Il a fallu renouveler le mode de restitution et faire un compte rendu partagé, qui soit partagé aussi par les scientifiques qu'on décrit. S'entame un processus diplomatique, une négociation. Il n'y a pas de contestation sur la description des faits mais sur les termes que l'on peut donner des comptes rendus de cette expérience. Ce qui m'a toujours plu dans la théorie de l'acteur réseau, c'est la liberté, la marge de manœuvre laissée par cette idée d'association hétérogène – ce que n'a pas le « sociologue du social » qui est spécialiste d'un « objet », ce qui limite son champ de recherche. L'enquête sur les modes d'existence est un approfondissement – assez obstiné – de ce qui manquait dans la théorie de l'acteur réseau. Comment se fait-il que, quand nous donnons des descriptions qui ne sont pas contestées du point de vue de l'hétérogénéité des associations, cela entraîne chez les praticiens (qu'ils soient juristes, théologiens, scientifiques, économistes, médecins) une protestation ? C'est un projet qui repose sur le terme – certes un peu archaïque – de valeur. Les

scientifiques auxquels on dit « le déploiement des associations crée des mondes hétérogènes », lorsqu'on leur restitue cette description, disent : « oui mais il se passe quelque chose en science qui est bien distinct, non en termes de pureté mais de connexion, que nous appelons, nous scientifiques, la science. Et tant que vous ne nous donnez pas une description de nous-mêmes qui prenne en compte cette valeur, la science, nous protestons ». L'autorité épistémologique des scientifiques fait qu'il est essentiel d'arriver, dans le compte rendu de l'activité scientifique en termes de sociologie de l'acteur-réseau à un consensus, un compte rendu partagé.

Cette nécessaire diplomatie, cette négociation, c'est le problème des modernes. Une enquête anthropologique plus que sociologique.

Qu'est-ce que l'anthropologie de ceux qui font le travail de projection des valeurs de l'homme occidental ? Le point anthropologique est devenu important dans la mesure où la compréhension des autres collectifs devient dépendante d'une projection des valeurs de la science occidentale.

L'anthropologie s'est développée à partir de la distinction nature/culture. Les anthropologues ont aussi leur vision du monde, leurs propres représentations quand ils étudient les représentations et la culture des peuples qu'ils rencontrent. La faiblesse est qu'ils restent au niveau de la culture. Quid de la nature ? Peut-on dépasser la différence : une nature, des cultures ? Sous contrainte des questions écologiques, l'anthropologie, qui avait été développée sur des collectifs qui n'avaient accès qu'à des cultures, la nature étant connue par les sciences et ayant sa propre constitution, doit faire l'objet d'une approche nouvelle.

Lorsqu'on prend au sérieux les questions écologiques, on est amené à une définition un peu plus ample, la suspension de toutes les questions de réalité. La question « de quoi le monde est-il fait ? » ne renvoie plus seulement au monde pensé à travers des catégories. De quoi il est fait « en vrai ». La question devient cruciale.

Le projet d'une grande anthropologie symétrique sciences/économie/technologie était central pour comprendre la modernité. La position de cette enquête, c'est de la sociologie, de l'anthropologie, et le tout sous tension écologique. Est-ce que, sous tension écologique, il existe une autre façon d'organiser la diplomatie entre les différents collectifs ? Il faut d'abord comprendre qui nous sommes. Qu'est-ce que nous avons été, nous les Modernes, étant donné que l'histoire même dans laquelle nous avons été élevés est terminée. La diplomatie est une notion qui permet de tendre la question ; il ne s'agit pas seulement d'extension ou de développement des connaissances. Il s'agit d'une question d'urgence : « quelles sont les valeurs auxquelles tiennent les modernes ? ». Il s'agit de re-comprendre le monde dans lequel nous vivons et faire un effort de réflexivité au sujet des valeurs des Modernes. Quelles sont les valeurs auxquelles tiennent les Modernes lorsqu'ils vont affronter la question écologique et les enjeux qui vont être sources de guerres et violences entre les différents collectifs qu'on ne peut plus aborder seulement sous l'angle de leur « culture » ? Il faut être diplomate et être en mesure d'analyser à quoi tiennent les différents collectifs présents à la table des négociations. On pose une autre question que celle de la connaissance, on pose la question de la vie commune.

Peut-on cohabiter dans le même monde ? C'est une question qui se pose sans échappatoire aujourd'hui.

Le « *modus vivendi* » est le nouveau bien commun, le « suprême bien ».

Maintenant, passons à la méthode du livre.

Vous avez lu l'introduction. La méthode est complètement ethnographique. Les différents terrains ont été conduits, au long de ces années, en posant deux questions distinctes. L'une est celle de l'acteur-réseau. La surprise de l'enquêteur qui voit tous ces collectifs, toutes ces associations imprévues d'éléments hétérogènes. Les acteurs eux-mêmes ont été surpris, auparavant, de ces associations, puis ont intégré cette surprise initiale dans leur quotidien. Ainsi la science et le droit se rencontrent via les enjeux de propriété intellectuelle et de brevets. L'enquêteur perçoit dans un deuxième temps, le temps de l'enquête, la surprise de ces associations parfois inattendues. La deuxième question se pose en termes de valeur : « quel est le type de connecteur qui attache ces éléments hétérogènes ? ». La question paraît très abstraite mais elle est en réalité très concrète. Le droit est très intéressant pour toute cette enquête car contrairement aux autres domaines, tout le monde sait que, quand on a affaire à un juriste, ça va être technique. Il y a un mode de réalité, de vérification de ce qu'on va dire qui est à la fois impossible à ignorer, incompréhensible pour le profane et nécessaire au cours de l'action. La sociologie du droit est très particulière, elle ne peut pas faire abstraction du contenu du droit. Il y a dans le droit un sérieux, une réalité formelle, qui est nécessaire à prendre en compte et respectable dans son type de vérité. Comme vous le savez, j'ai fait un très long terrain au Conseil d'État ; quand on étudie une situation de cour suprême ou de tribunal, on est à nouveau stupéfait par l'hétérogénéité des associations : les juristes eux-mêmes – avocats, juges, greffiers vous diront que le droit prend en compte le sens commun, l'évolution des mœurs, les arrangements, la jurisprudence, les lois, les problèmes pratiques, etc. Le droit va se déployer à l'intérieur de l'enquête pour les praticiens comme pour les analystes sous la forme d'un réseau hétérogène.

Néanmoins les acteurs eux-mêmes vont dire « oui, maintenant il faut faire du droit ».

Prenons un exemple, à partir de mon travail au Conseil d'État, pour montrer la différence essentielle entre l'association hétérogène et le connecteur. Le droit désigne non pas un domaine mais une connexion. Quand le connecteur se met en place, il y a une objectivité qui lui est propre. Le cas est très intéressant : la nomination par Jacques Chirac d'un directeur de banque fait l'objet d'une plainte, par un individu isolé, qui envoie une lettre sur papier libre au Conseil d'État pour dénoncer un conflit d'intérêt. Le rapporteur explique qu'il n'y a pas de discussion à avoir, la plainte est justifiée. Le réviseur développe un raisonnement allant dans le même sens : les faits doivent conduire à l'annulation du décret de nomination, les règles ont été perdues de vue par l'administration. Le raisonnement des conseillers d'État et leurs discussions révèlent plusieurs couches : la question du respect des règles de droit ; la question des règles concernant le pantouflage et le passage du secteur public au secteur privé ; la question pragmatique de la survie de la banque et de l'adéquation du directeur pour le poste. Cette multiplicité des couches de discours et des voix semble normale, au moment de l'enquête. Pourtant, les conseillers d'État ne voulaient pas que soient rapportées ces conversations dévoilant ces couches : depuis Napoléon, le Conseil d'État parle d'une seule voix.

Les conseillers d'État ont passé trois mois à essayer d'échapper à l'objectivité de la situation : la puissance du moyen soulevé par cette plainte est telle qu'on ne peut empêcher l'annulation du décret de la nomination.

Quand on dit « oui mais maintenant, il faut faire du droit », c'est que les acteurs s'adressent à un type de connexion entre des éléments hétérogènes qui est extrêmement difficile à définir.

Cela veut dire qu'on engage l'action dans un sens particulier. Quand on s'intéresse aux actes de langage, on ne s'intéresse pas à ce qui est dit, mais à ce qui « est



Rothko Chapel, Houston
(1964)

envoyé », à la direction prise : quand on dit « je promets », cela engage le cours de l'action, la valeur de vérité, les conditions de félicité ou d'infélicité. On fait attention aux catégories (par exemple, écouter un discours juridique avec une tonalité morale). Il faut partir des erreurs de catégories pour repérer l'ensemble des embranchements, où l'on juge, par erreur, des catégories.

Ce n'est pas du tout un modèle à la Luhmann, ce n'est pas un système autopoïétique pour reprendre la métaphore qu'il emprunte à la biologie. C'est une acceptation de la notion d'acteur-réseau, en y ajoutant la reconnaissance des erreurs de catégories.

(C'est une des raisons pour laquelle Luhmann a un peu raison dans son système : le droit est complètement tautologique.)

Il faut ajouter à la notion d'acte de langage, celle de rencontre avec des êtres, au sens anthropologique. Si les scientifiques réussissent à produire des résultats, c'est qu'ils ont rencontré des « êtres » (bactéries, gènes, des maladies...). On peut transposer le modèle aux autres modes, ce qui a été détecté au cours d'erreurs de catégories. Vous rencontrez des êtres et qu'est-ce que vous en faites ? Le chef d'orchestre rencontre des notes, des harmonies.

Si je vous décris, il faut que je prenne en compte les êtres (juridiques, de fiction, scientifiques, religieux, ...) que vous rencontrez – afin de

rendre consistante la description de ce que vous faites. Cela pose beaucoup de problèmes philosophiques qu'on laissera de côté mais aussi des problèmes anthropologiques dont on ne peut pas se passer. Le terme « mode d'existence » vient d'une tradition philosophique peu connue, notamment de Simondon, qui a écrit sur le mode d'existence des technologies, mais aussi d'Etienne Souriau, philosophe que j'ai rencontré à l'occasion de mon enquête sur les modes d'existence.

Le mode d'existence, c'est « être en commerce avec », « être agi par ». Trouver la spécificité des relations et des connexions – « ça, c'est du droit/de la religion/de la science » – c'est le travail de l'analyste qui étudie les relations entre les acteurs et les êtres. Il faut repérer par combien de modes d'être les acteurs sont agis.

DÉBAT (extraits)

Un intervenant : J'ai trois questions.

Qu'est-ce qui vous a fait prendre conscience de l'importance de la prise en compte du malaise des enquêtés ?

J'ai été frappé dans l'introduction par le recours aux notions d'institution, de confiance, de valeurs – qui sont typiques de la « sociologie du social ».

Pourquoi ?

Avez-vous aussi un projet de faire une histoire des connexions ? En médecine, en droit, etc.

Bruno Latour : Le fait est que le projet de l'enquête précède de plusieurs années l'acteur-réseau. Le malaise est venu de la réaction étrangère et surprenante pour moi des scientifiques dans les années 1980-1990 face à l'émergence des *science studies*.

Cette notion d'institution est très étrange... je l'ai plutôt saisie du côté droit et religion. Une institution, au fond, c'est un « compte rendu fidèle d'une expérience partagée ». La question de la confiance en situation de controverses d'expert est centrale. On est dans une situation – à cause des guerres écologiques et des enjeux éthiques liés au développement de la médecine – où les notions de monde commun, d'institution, de diplomatie reviennent. La situation actuelle n'est plus moderne du tout : on est dans une situation où il n'est plus possible de clore les débats d'experts. C'est comme au XVI^e siècle, on assiste à un retour d'une espèce de casuistique généralisée. C'est extrêmement intéressant, cela oblige de revoir les méthodes en profondeur. Tout est ouvert, on ne peut plus faire appel à un arbitre. Oui, c'est étrange, c'est « réac » comme projet : « le retour de la confiance dans les institutions, dans les valeurs » !

Un intervenant : Dans les projets d'enquête sur les modes d'existence, y a-t-il un projet sur les « connecteurs de la sociologie » ? Que serait « tenir à la sociologie » ? À quoi tiennent les sociologues ?

Bruno Latour : Je n'ai pas été très charitable envers la sociologie, la psychologie.

La sociologie, elle y est complètement, sous la forme ou le mode de l'acteur-réseau. Mais oui ce serait intéressant d'être plus diplomate sur la sociologie. Je ne suis pas le plus diplomate !

Un intervenant : Je n'ai pas compris le projet concernant les modernes et la description fine des diplomaties dans la production des valeurs. Et puis la théorie de l'acteur-réseau ne se saisissait pas de la question du contenu, elle décrivait les éléments dans leurs interconnexions, et, si j'ai bien compris, vous essayez désormais de saisir ce contenu en analysant les dissonances au moment de la restitution ? Alors, ai-je bien compris ? À quoi aboutissons-nous à la fin ? Quel est le but de cette diplomatie ?

Bruno Latour : Le mot contenu est intéressant : l'acteur-réseau prévoyait justement de s'intéresser au contenu et non pas au contexte des sciences. C'est la différence avec la sociologie du social.

Le terme « dissonance » est en effet bien meilleur que celui d'erreur de catégorie.

Le but de la diplomatie, c'est la paix. En situation de guerre (écologique), il s'agit de trouver un moyen de retrouver la paix. La négociation, c'est poser la question « scientifiques, à quoi tenez-vous vraiment ? À l'épistémologie ou à la science ? ». Peut-on apprendre à « se parler bien », pas simplement être sympathique.

Un intervenant : Max Weber avait posé exactement les mêmes questions que vous : comment des acteurs très hétérogènes parviennent à un consensus, avec les mêmes exemples de professions – les avocats, les médecins. Il avait évoqué la possibilité de construire une théorie de la collégialité, avec une approche organisationnelle, pour décrire la construction du consensus sous pression (relations de pouvoir interne, pression des réalités extérieures). Ensuite il a abandonné cette voie en estimant qu'au fond, dans l'avenir, la richesse viendrait des tâches standardisées, de l'industrialisation, de la bureaucratisation.

Est-ce que cette approche vous intéresse ? Mais qu'est-ce que vous apportez au débat ?

Bruno Latour : Je ne fais pas référence en effet à Weber, c'est mon ignorance, je dois l'avouer. Et je n'apporte peut-être rien d'original au débat mais cela ne me gêne pas.

Le but n'est pas d'apporter des choses nouvelles. Le but est de décrire la situation en 2014. Ce n'est pas une recherche d'originalité ni de cumulativité.

L'intervenant : Quel est le dialogue avec ces sociologues, pas seulement Weber, qui sont déjà à ce niveau de généralité ? C'est le chapitre trois d'Economie et politique qui parle de la collégialité, du processus par lequel on cherche le consensus.

Bruno Latour : Cela me paraît toujours très bizarre qu'un auteur veuille être original. Les auteurs se cumulent par le fait qu'on les utilise et qu'on les pille. Mais Weber n'est peut-être pas au fait des questions écologiques, ce n'est pas son siècle ■



n° 16,
Rothko (1960)

Auschwitz et la modernité¹

Hervé Dumez

Dans l'immédiat après-guerre, Adorno s'interrogea sur la possibilité même de continuer à écrire des poèmes après Auschwitz. Cette interrogation atteignit au cœur Paul Celan, juif, roumain, poète allemand, le plus grand sans doute de cette période, et vivant à Paris. Son père était mort du typhus dans un camp et sa mère d'une balle dans la nuque. Lui avait également connu l'internement. En 1970, il se suicida finalement en se jetant dans la Seine du pont Mirabeau une nuit de printemps. Sa langue poétique est un équivalent du langage musical d'Alban Berg. Primo Levi, survivant de Auschwitz III, a usé quant à lui de la neutralité froide des mots pour mener la description de l'indescriptible. Probablement s'est-il suicidé lui aussi, sans avoir non plus laissé de lettre derrière lui, que ses livres.

Le camp de concentration a été inventé à la fin du XIX^e siècle, lors de la seconde guerre des Boers qui opposa l'armée britannique aux colons d'origine néerlandaise installés en Afrique du Sud. Les combattants Boers, connaissant bien leur pays et soutenus par la population, menaient une forme de guérilla contre les troupes anglaises. Lord Kitchener eut l'idée de mettre fin à la symbiose entre combattants et civils. Femmes, enfants et vieillards furent tirés de leurs fermes, que les troupes anglaises détruisirent systématiquement, et concentrés pour les blancs dans quarante-cinq camps de tentes, pour les noirs dans soixante-quatre autres camps. Les guérilleros se trouvèrent isolés en plat pays sans moyens de ravitaillement. Kitchener quadrilla alors le terrain de petits camps militaires fortifiés. Les Boers durent capituler.

Ce qui permit ce système combinant de petits forts isolés solidement défendus et de grands camps de concentration pour les civils est une technologie qui avait été brevetée quelques années auparavant aux USA. Pour garder le bétail dans les champs, la technique employée depuis la préhistoire était la clôture en bois. Lorsque les colons peuplèrent l'ouest des États-Unis, sur des surfaces énormes, il fut impossible d'enclorre les troupeaux de cette manière parce que le bois manquait dans les grandes plaines et pour des raisons de coût. On chercha donc des solutions. En 1874, Joseph Glidden déposa le brevet du fil de fer barbelé. Extraordinairement efficace pour fermer un terrain en empêchant à la fois le bétail de sortir, et les indiens ou les cowboys d'entrer, facile à poser grâce à l'enroulement sur des bobines qu'il suffisait de dérouler, la technique modifia profondément en quelques années le visage de l'ouest américain et son économie. Lord Kitchener montra qu'elle pouvait permettre de concentrer des populations indésirables pour le pouvoir dans des camps, à faible coût, en très peu de temps et en réduisant considérablement le personnel de surveillance. On réalisa rapidement que de telles concentrations conduisaient à une mortalité élevée : ravitailler en nourriture des camps de grande taille pose

1. Je remercie Haïm Korsia pour les échanges que nous avons eus sur ce texte.



*Black, White, Blue,
Rothko (1963)*

d'importants problèmes logistiques en période troublée. La malnutrition amène bientôt l'apparition de maladies qui, quand une telle concentration de personnes est réalisée dans des conditions d'hygiène forcément précaires, conduit à des épidémies difficiles à enrayer. Kitchener avait pour objectif militaire de briser la combativité d'une population rebelle. Les camps y contribuèrent. Un rapport estima que sur 27.000 morts civils, 22.000 furent des enfants de moins de 16 ans.

Si l'on veut opérer des regroupements sur une plus grande échelle encore, il faut combiner la technologie du barbelé avec celle de la voie ferrée, comme le montra la Première Guerre Mondiale.

Le gouvernement jeune turc, sous l'impulsion notamment de Talaat Pacha, engagé dans un programme de modernisation du pays et dans la guerre aux côtés de l'Allemagne, décida en 1915 de se débarrasser de la population arménienne

présente dans l'empire et rendue responsable de ses revers. Les puissances alliées l'avaient averti qu'elles ne toléreraient pas que les minorités chrétiennes soient persécutées. La solution trouvée fut celle de la déportation et la concentration, sous le couvert de la guerre. Le désert de Syrie fut choisi parce qu'il était isolé, que les massacres y seraient discrets, et parce que les conditions de survie y étant impossibles pour des populations importantes, les Arméniens disparaîtraient. 500.000 personnes furent déplacées pour être concentrées dans ce désert. La déportation se fit par marches, qui éliminèrent les plus faibles d'abord, enfants et vieillards dont les cadavres jonchaient les routes, et parfois la quasi-totalité de ceux qui y furent forcés, mais surtout par trains, dans des wagons à bestiaux. Le calcul des autorités ottomanes était habile : les alliés étaient trop occupés à gagner la guerre pour se préoccuper réellement du sort des Arméniens.

Un an plus tard, l'Allemagne inventa une combinaison nouvelle, celle de la déportation par trains et du regroupement en camps cette fois-ci de travail.

Le 12 avril 1916, tard dans la soirée, une affiche est apposée par les autorités allemandes d'occupation dans la région de Lille-Roubaix-Tourcoing :

L'attitude de l'Angleterre rend de plus en plus difficile le ravitaillement de la population.

Pour atténuer la misère, l'autorité allemande a demandé récemment des volontaires pour travailler à la campagne.

Cette offre n'a pas eu le succès attendu.

En conséquence, des habitants seront évacués par ordre et transportés à la campagne.

À Lille, on avait fait venir le 64^e régiment d'infanterie pour mener les opérations. À Roubaix, elles le furent par la Garde impériale. À 5 heures du matin le lendemain de l'apposition de cette affiche, que très peu avaient pu lire, les troupes se mettent en place en commençant par Fives. Des mitrailleuses sont installées aux extrémités des rues. Un soldat frappe à la porte de chaque maison à coup de crosse. La famille est

rassemblée dans le couloir et un sous-officier choisit ceux qu'il va emmener : les femmes et les hommes âgés de plus de quatorze ans et de moins de cinquante ans. Le soldat emmène celles et ceux qui ont été choisis. On les rassemble dans des locaux prévus à l'avance (écoles, usines, patronages). On les fait attendre plusieurs heures, le temps que tout le monde soit là, puis on emmène le groupe à la station de tramway, et de là on l'achemine vers la gare. Le premier train part vers 17h, douze heures après le début de l'opération. Il est composé de wagons à bestiaux, 60 hommes et femmes par wagon, surveillés par deux soldats. À l'arrivée dans les Ardennes, on sépare hommes et femmes. Les femmes sont obligées de passer une à une, nues, devant un médecin militaire allemand qui vérifie qu'elles ne sont pas atteintes d'une maladie vénérienne. Pour empêcher les contacts avec les populations locales, les Allemands ont expliqué à celles-ci que les déportés étaient la lie de la population ramassée dans les rues de l'agglomération Lilloise. Si les plus jeunes sont astreints à une activité plus légère (traite des vaches, récolte de fleurs médicinales), les plus âgés, dispersés dans quatorze localités et étroitement surveillés, doivent travailler à des tâches pénibles, comme celle de bûcheron auxquelles ils ne sont guère habitués. 20.000 personnes au total sont déplacées en une huitaine de jours. Elles regagneront leur domicile à l'automne. Apparemment, il n'y a pas eu de perte du fait du temps très limité de la déportation et la logique de l'opération n'a jamais été complètement éclaircie.

Au début de la Seconde Guerre Mondiale, la technique du camp de concentration est également reprise par les démocraties. Au moment du déclenchement de la guerre, la France s'avise par exemple qu'elle abrite sur son sol une importante population allemande réfugiée : juifs, communistes, opposants de toute sorte au régime nazi. Il est possible qu'elle soit infiltrée d'agents ennemis. Dès la déclaration de guerre, en septembre 1939, on réquisitionne donc près d'Aix-en-Provence, aux Milles, une ancienne tuilerie. On entoure le site de barbelés et on construit à la hâte des baraquements pour y concentrer l'ensemble des ressortissants allemands présents sur le territoire français.

Au moment où la France installe le camp des Milles, la Wehrmacht entre en Pologne. Oświęcim est un village à une soixantaine de kilomètres au nord de Cracovie. Il présente quatre caractéristiques : il est assez isolé, avec de vastes terres agricoles ; c'est un nœud ferroviaire important ; la région est industrielle, avec des mines et des fonderies ; il existe un petit camp fait de quelques casernes construites en son temps par l'armée autrichienne. Ces bâtiments sont rapidement complétés et le tout entouré de barbelés électrifiés. Les premiers prisonniers polonais y sont alors amenés. La logique est en partie traditionnelle et en partie nouvelle. Dès la prise de contrôle de la Pologne, l'Allemagne nazie a eu pour objectif d'éliminer toutes les élites du pays. L'acte ayant eu le plus de retentissement est connu sous le nom de code de « *Sonderaktion Krakau* » : le 6 novembre 1939, les nazis convoquent l'ensemble du corps professoral de l'Université jagellonne de Cracovie, celle où étudia Copernic, dans une salle du Collegium novum, sous prétexte de discuter de la manière dont l'Université va continuer à fonctionner sous l'occupation. Tous les professeurs qui se sont rendus à la convocation sont arrêtés dans la salle de réunion et déportés. En ce sens, Auschwitz I est de nature classique : il s'agit d'isoler en la concentrant une population suspecte, ici les cadres de la nation polonaise. Mais c'est également un camp de travail. D'où la fameuse inscription, empruntée au premier camp de concentration nazi, Dachau : « *Arbeit macht frei* », « le travail rend libre ». Or, les nazis ont inventé un camp de travail d'un type particulier et nouveau : il repose sur la mort programmée de la main d'œuvre (en moyenne en trois mois) renouvelée par l'arrivée de nouveaux convois. La liberté que donne ici le travail est la mort.

Rapidement sont construits juste à l'extérieur de la clôture de barbelés et reliés au camp par un passage à travers elle, un crématoire et une morgue attenante qui permettent d'éliminer les cadavres produits par le système. Par ailleurs, dans la mesure où les nazis cherchent un moyen réellement industriel de tuer, ce que ne permettent complètement ni les exécutions par balle, ni les chambres à gaz roulantes fonctionnant au monoxyde de carbone, la morgue d'Auschwitz I va servir à tester sur des prisonniers de guerre soviétiques la mise à mort par zyklon B, un insecticide dangereux à manier né des recherches de la chimie allemande, qui va constituer une des innovations majeures d'Auschwitz.

L'installation primitive se révèle de taille trop limitée pour les objectifs formulés lors de la conférence de Wannsee, l'extermination de onze millions de juifs européens et de tsiganes. En 1942 sont donc construits et mis en service Auschwitz II et Auschwitz III.

Implanté sur l'emplacement du village de Monowice, Auschwitz III ou Auschwitz-Monowitz est conçu de concert entre la firme IG Farben et la SS. Le camp est adossé à une usine chimique de production de caoutchouc synthétique (la Buna-Werke). Il perfectionne l'idée de camp de travail à main d'œuvre continûment renouvelée.

L'autre nouveau complexe est construit à trois kilomètres d'Auschwitz I, après destruction du village de Brzezińska (Birkenau en allemand). L'immensité d'Auschwitz II, organisé en secteurs, prend à la gorge aujourd'hui encore, dès la porte franchie. Il s'agit de l'installation la plus grande du système concentrationnaire nazi. Au début, les deux chambres à gaz utilisées sont d'anciennes fermes polonaises spécialement équipées. C'est là que les juifs de France seront exterminés. Mais Birkenau atteint son fonctionnement optimal, pleinement rationalisé, quand, en 1944, la ligne de chemin de fer est prolongée à l'intérieur même du camp et complétée à l'extrémité du quai des quatre ensembles crématoires/chambres à gaz couplés deux à deux (II et III, IV et V). Les convois viennent de toute l'Europe, de la Norvège au nord à la Grèce au sud. Le tri des déportés est alors opéré à l'arrivée sur le quai de déchargement : les femmes, les enfants, les vieillards, d'un côté – eux partent vers l'extrémité du quai, c'est-à-dire vers les chambres à gaz ; ceux qui sont en état de travailler entrent par contre dans le camp par le milieu du quai. Traditionnellement, on distingue donc l'espace d'extermination, juste en dehors de l'enceinte, du camp de concentration proprement dit. Alors que Treblinka est un camp d'extermination pur, Buchenwald un camp de travail pur, Birkenau combine les deux. Mais le vocabulaire est en réalité impropre. Le tri qui s'opère sur le quai de Birkenau est un tri entre une extermination immédiate et une extermination plus lente, en quelques mois, parfois quelques semaines, même pour de jeunes hommes, à force de travail, de faim, de diarrhées, de typhus, de pendaisons lors des appels, d'exécutions par balle, de pendaisons à des crocs de boucher, de marches forcées assorties de bastonnades, d'expérimentations soit disant médicales et en fait léthales, d'enfermement dans des cellules à plusieurs, sans eau ni nourriture, avec un entredévorement programmé, comme ce fut le cas du groupe dont fit partie Maximilien Kolbe. L'activité du camp atteindra son maximum avec l'élimination de la quasi-totalité des juifs hongrois en 1944. Les crématoires ne suffisant plus, de gigantesques bûchers à ciel ouvert furent organisés, dont la fumée fut visible sur les photos aériennes prises par les avions de reconnaissance alliés. Les SS tiennent une double compatibilité, celle des arrivées au camp et celle de l'extermination immédiate, qui sera détruite pour ne pas laisser de traces.

À côté du crématoire II détruit par les nazis avant leur départ du camp, se voit encore une station d'épuration et de traitement des eaux usées qu'ils ont construite

dans les derniers mois de fonctionnement de l'ensemble. Les ingénieurs disent qu'il s'agissait d'une installation ultramoderne et particulièrement innovante pour l'époque.

Auschwitz, par le souci de l'organisation et la recherche constante de l'innovation, est un des embranchements, l'impensable, de la modernité.

Dans la polémique qui suivit sa remarque, on reprocha à Adorno de nier la culture qui seule nous protégerait du retour de cet impensable. C'était méconnaître que la magnifique culture allemande n'avait rien empêché et qu'un peintre aussi génialement moderne que Nolde, qu'un philosophe de la dimension d'Heidegger, avaient ambitionné d'être l'un l'artiste, l'autre le penseur officiels du régime nazi (qui n'ayant que peu de sens artistique ou philosophique et se méfiant de l'un et l'autre, repoussa leurs avances). Adorno voulait en réalité dire ceci, comme il s'en expliqua : ce que nous sommes et ce que nous pouvons créer, s'ils reposent sur la page tournée d'Auschwitz, apparaissent dérisoires. Mais il est quasiment impossible de regarder Auschwitz en face. Cette contradiction insoluble déchira Paul Celan. Nous ne pouvons nous tenir ni dans l'oubli d'Auschwitz, ni dans son souvenir ■



*n° 7,
Rothko (1964)*