

Bruno Latour et la sociologie de l'acteur-réseau : enjeux épistémologiques et ontologiques d'une postmodernité radicale

Stéphane Vibert

Number 4, 2022

De la *French Theory* à la déconstruction du monde

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1098602ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1098602ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Collectif Société

ISSN

2562-5373 (print)

2562-5381 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Vibert, S. (2022). Bruno Latour et la sociologie de l'acteur-réseau : enjeux épistémologiques et ontologiques d'une postmodernité radicale. *Cahiers Société*, (4), 115–160. <https://doi.org/10.7202/1098602ar>

Article abstract

Actor Network Theory (ANT, or the sociology of translation) elaborated by Bruno Latour over the last thirty to forty years is without a doubt one of the most important theories of contemporary social sciences, carried by a strong notoriety both in the Anglo-Saxon and Francophone worlds. Certainly because it embodies through its own radicality – such is our hypothesis – the postmodern ontology par excellence, the latter being taken, as Latour himself did, in purely descriptive terms. Initially labeled a “strong programme” in the sociology of science and accused of defending a relativist constructionism against the pretensions of objective Reason, the Latourian approach has considerably enriched its objects of study through the years, successively turning to – aside from a continuous analysis of the sciences and technics – religion, anthropology, law, ecology, and politics. The thematic disparity need not mask some profound coherence or again some genuine unity of perspective. If it can be sociologically understood as an “inversion of durkheimism”, rejecting in one fell swoop the very existence of “society”, the objectivist method, and the symbolic origin of the social, it ultimately relies on a “flat ontology”, at once monist, actant, relational and processual, the tenants and results of which we must deploy in order to better grasp its complex nature and seductive power. This text intends to present the larger epistemological principles of Latourian sociology in order to highlight its ontological foundations, which possess an unparalleled penetrating view that is particularly adapted to “the world in the making”.



Bruno Latour et la sociologie de l'acteur-réseau : enjeux épistémologiques et ontologiques d'une postmodernité radicale

Stéphane VIBERT
Université d'Ottawa

Le travail intellectuel de Bruno Latour présente une triple singularité dans le paysage des sciences sociales : tout d'abord, il incarne un cas rare de pensée qui défie radicalement toute tentative de l'enfermer dans des limites disciplinaires. Par son érudition, son parcours et ses intérêts de recherche, Latour essaime des connaissances et des hypothèses qui touchent aussi bien la sociologie que la philosophie, l'anthropologie, l'écologie politique que le droit, la religion ou l'histoire des sciences. De plus, il y a chez Latour cette ambition – qui paraît à bon nombre aujourd'hui démesurément arrogante – d'articuler empirie, méthodologie, épistémologie et ontologie dans ce que l'on pourrait nommer une « grande théorie », tentative désormais rarissime chez les contemporains, que l'on trouve seulement chez les Freitag, Habermas ou Luhmann. Deuxième singularité : la diversité des objets et des champs considérés par Latour se trouve contrebalancée par une remarquable cohérence de vue et par une unité de perspective décelable dès ses premiers travaux méthodologiques. Il y a bien sûr – et Latour le reconnaît sans peine – toujours une sorte d'illusion de rationalité *a posteriori* qui se dessine dans le regard rétrospectif porté sur plus de quarante années de carrière, mais le lecteur trouvera néanmoins aisément confirmation de cette continuité en s'intéressant aux premiers articles et ouvrages, notamment ceux d'orientation sociologique. De façon plus importante même que son orientation méthodologique ou épistémologique, souvent mise en avant dans la première partie de sa carrière en raison des vigoureuses controverses l'opposant aux scientifiques et aux tenants du rationalisme jusqu'à la fameuse affaire Sokal, c'est le positionnement ontologique de Latour qui constitue son originalité fondamentale, et le principe même duquel découlent ses divers autres engagements intellectuels. Une ontologie que l'on peut nommer sans la trahir « postmoderne », puisque – nous aurons l'occasion de l'évoquer – elle se propose de renverser totalement l'édifice dualiste moderne construit, selon Latour, autour des multiples dichotomies qui structurent la conception du monde occidentale, à commencer par sujet/objet, mais aussi fait/valeur, nature/culture, savoir/pouvoir, science/politique, logique/prélogique, humains/non-humains, etc. Enfin, troisième et dernière singularité : Latour

a fait école. De sa rencontre avec Michel Callon, lui-même sociologue et ingénieur travaillant sur les relations entre les entreprises et les innovations technologiques dans un groupe de recherche lié à l'école d'Alain Touraine, naîtra à Paris, en 1977, le CSI (Centre de sociologie de l'innovation), qui jusque récemment va former étudiants et chercheurs, coordonner la direction de centaines de thèses, et nourrir une bonne part de la production intellectuelle de la sociologie française. Du fait de cet ancrage institutionnel, et en fonction des deux grands domaines d'application de la théorie de l'acteur-réseau que sont le suivi des innovations sociotechniques et la critique de « l'homme maître et possesseur de la nature », ce centre connaît paradoxalement ses plus grands succès dans deux secteurs longtemps considérés comme opposés, à savoir l'économie entrepreneuriale, d'une part, et l'écologie politique, d'autre part. Il s'agit donc d'une perspective socio-anthropologique au sens large qui, tant dans le monde anglophone que francophone, possède aujourd'hui une influence non négligeable, inspirant des recherches dans tous les domaines touchant la fabrication technoscientifique du monde, que ce soit les inventions d'objets ou d'instruments, les maladies, les techniques de reproduction, les procédés de pollution ou de dépollution, la génétique et les neurosciences, les cultures animales et l'éthologie, les missiles, drones et autres artefacts de la guerre postmoderne, les catégories scientifiques de classification, la construction de la ville et de l'environnement, le rôle de l'expertise, les communications à grande vitesse, les outils financiers et monétaires, etc. Ces multiples thèmes, choisis pour leur hétérogénéité, ont tous constitué des sujets d'étude pour des auteurs issus de la théorie de l'acteur-réseau, ou assimilés à ce courant de pensée : c'est dire la puissance interprétative de cette approche, dont l'ancrage méthodologique permet *a priori* de se saisir de tout objet afin d'en faire une lecture propre.

L'œuvre de Latour étant d'une grande complexité, il ne sera évidemment pas possible ici d'en donner une vue exhaustive, ni même d'en exposer toutes les nuances et déclinaisons. L'accent sera essentiellement placé sur la théorie *sociologique* de Latour, en s'efforçant de montrer les conséquences méthodologiques, les concomitants épistémologiques et les fondements ontologiques qui sont les siens. Trois temps scanderont notre étude : tout d'abord, un bref rappel du parcours intellectuel de Latour, évoqué par le texte « Biographie d'une enquête¹ », puisque la description de certains jalons existentiels permet de mieux saisir la cohérence de la pensée latourienne, ainsi que les facteurs qui en orientèrent le cours. Ensuite nous présenterons les principaux concepts méthodologiques et épistémologiques de la sociologie de l'acteur-réseau, moment essentiel en ce que cette perspective insiste sur sa construction empiriste et pragmatique, décisive pour la déclinaison de ses hypothèses de recherche. Enfin, dans un troisième temps, nous préciserons

1. Bruno Latour, « Biographie d'une enquête. À propos d'un livre sur les modes d'existence », *Archives de philosophie*, vol. 75, no 4, 2012, p. 549-566.

certaines des enjeux ontologiques centraux de la théorie, qui paraissent dessiner une alternative radicale entre les analyses latouriennes et la manière dont les modernes entrevoient leur rapport au monde, nous ouvrant à une réflexion fondamentale sur la constitution du fameux « monde commun » appelé de ses vœux par Latour.

Le parcours intellectuel de Latour

Revenant sur son parcours à l'occasion de la publication de son ouvrage *Enquête sur les modes d'existence*², Latour livre plusieurs clés de sa pensée, ce qui le conduit à fournir une vision de la Raison moderne comme ontologie particulière, relative et située. Une ambition immense puisque, on le verra, cette perspective l'engage à remettre en question quasiment l'ensemble du rationalisme occidental, et les sciences qui en découlent, non pas du point de vue de leur efficacité ou de leur capacité à dire le réel – toujours soulignée et admirée –, mais en fonction de leur compétence à comprendre effectivement ce qu'elles font, bref, du rapport réflexif qu'elles instituent entre leur ontologie et leur méthode. Pour Latour, il existe des *modes d'être réels* (une ontologie régionale), auxquels nous pouvons avoir accès par des enquêtes spécifiques, et c'est justement cette « logique d'ensemble » qu'il nomme son « anthropologie philosophique³ ». Sommairement, nous y reviendrons, celle-ci entreprend de repérer, décrire et classer des « types de véridiction », ou « modes d'énonciation » distincts par lesquels l'être se donne différenciellement. Nous sommes donc en présence d'une perspective radicalement réaliste, en opposition notamment avec l'idéalisme kantien et sa délimitation des catégories relevant de l'activité humaine, ce qui s'avère ironique si l'on se souvient que l'accusation classique envers le Latour sociologue des sciences consiste en une dénonciation de son relativisme.

Le parcours de Latour trouve son origine dans des études de théologie, nous rappelle-t-il, et notamment de l'exégèse biblique, qui revient à interpréter les épisodes du Livre en fonction de leur « parcours de véridiction⁴ ». Autrement dit, si processus de déconstruction systématique des certitudes dogmatiques il y a, ce n'est pas pour en éliminer toute valeur de vérité, mais au contraire afin d'en circonscrire empiriquement et contextuellement les modes diversifiés de véracité. S'exprime d'emblée un argument central de la position latourienne : le vrai ne se présente jamais de façon pure et évidente, mais seulement par le détour de certaines *médiations* qui en certifient et en spécifient le statut. La thèse de Latour en théologie, soutenue en 1975, se place donc dès cet instant sur un terrain ontologique et épistémologique, visant à

2. Bruno Latour, *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*, Paris, La Découverte, 2012.

3. Bruno Latour, « Biographie d'une enquête », *op. cit.*, p. 550.

4. *Ibid.*, p. 551.

dépasser l'opposition interne à la métaphysique occidentale entre réalisme spontané et idéalisme transcendantal : « au lieu d'une disjonction entre l'esprit et la réalité, le savoir et l'être, le sujet et l'objet, le langage et le monde », Latour estime que « l'être est lui-même en train de se faire⁵ », qu'il est un « Être en construction ». Dès lors, la thèse de Latour, inspirée de Péguy et Bultmann, mais aussi de Derrida, Deleuze et Lévi-Strauss, soutient que « Dieu n'est pas ce transcendant absolu retiré de l'autre côté du discours des hommes, mais que son être même se révèle dans la reprise d'une exégèse par une autre⁶ ». L'effort et la difficulté pour saisir la parole divine constituent l'expérience que nous faisons de Dieu, une véritable *épreuve* à laquelle nous sommes soumis, sorte de « mini-transcendance » qui chaque fois relance par traduction la continuité de l'Être en train de se manifester. Cette source catholique orientera le regard latourien de façon fondamentale, notamment en ce qui concerne l'appréhension des réalités techniques, poussant par exemple Daniel Cérézuelle à affirmer que « les convictions théologiques sont associées à une métaphysique et une ontologie qui, dès les débuts de sa carrière, fondent ses options méthodologiques et orientent fortement les “résultats” de ses enquêtes⁷ ».

Après sa thèse et la théologie, c'est l'Afrique et l'anthropologie qui vont conduire Latour à approfondir et orienter sa réflexion. En Côte d'Ivoire, il découvre les affres de la modernisation, vecteur de l'impérialisme et du colonialisme sous l'apparence d'une simple soumission aux critères de rationalité, d'efficacité, de compétence et de rentabilité. Il s'agit là de la mise au jour critique du dualisme fondamental instauré par la raison sociotechnique occidentale, partageant le monde entre raison et instinct, nature et culture, modernité et archaïsme, civilisés et primitifs, blancs et noirs, etc. La superposition de ces diverses binarités en une immense et incontournable dichotomie rationalité/irrationalité pousse Latour à vouloir retourner le miroir anthropologique vers l'Occident lui-même, et donc à appliquer les méthodes des sciences sociales – notamment la minutieuse enquête ethnographique qui suppose une suspension des catégories épistémologiques d'origine, culturellement marquées – aux pratiques apparemment les plus rationnelles et les plus modernes⁸. Ce principe de « l'anthropologie symétrique », qui aboutira à l'idée donnant le titre de l'ouvrage *Nous n'avons jamais été modernes*⁹, entend démontrer la profonde disjonction entre la

5. Patrice Maniglier, « Un tournant métaphysique ? », *Critique*, no 786, 2012, p. 920.

6. *Ibid.*, p. 921..

7. Daniel Cérézuelle, « Une nouvelle théodicée ? Remarques sur la sociologie des techniques de Bruno Latour », *Revue du MAUSS*, no 54, 2019, p. 381. Cérézuelle rattache la perspective de Latour à la conception d'une spiritualisation du monde matériel et d'une unification des êtres conscients en une noosphère élaborée par Teilhard de Chardin.

8. Le programme général de Latour consiste à proposer une « anthropologie comparée des formes centrales, occidentales, “blanches”, de vérité indiscutable » afin de « saisir les différents modes d'énonciation de la vérité, qui les rendaient si sûrs d'eux-mêmes, si inattaquables, si modernes » : Bruno Latour, « Réponse aux objections... », *Revue du MAUSS*, no 17, 2001, p. 138.

9. Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La

manière rationnelle dont se présente la pensée scientifique occidentale et la particularité effective de son élaboration historique et politique. Car l'anthropologie symétrique se donne pour tâche « d'analyser avec les mêmes procédés et principes les cultures modernes et les autres, les marges mais aussi le pivot de nos sociétés¹⁰ », la rationalité scientifique. C'est le fameux terrain californien, une enquête approfondie de deux ans dans un laboratoire de neuro-endocrinologie à San Diego, qui, en association avec Steve Woolgar, fournira la trame de leur ouvrage pionnier, *Laboratory life: The construction of scientific facts*¹¹, et que les auteurs décriront comme la première tentative d'étude détaillée des activités quotidiennes des scientifiques dans leur « habitat naturel ». L'originalité incontestable de l'ouvrage, qui donnera son unité à la démarche dite de « l'acteur-réseau », consistera à suspendre dans l'enquête toute partition *a priori* entre les phénomènes essentiels de véridicité, considérés comme seuls éléments explicatifs, et ce qui relèverait des phénomènes de surface, secondaires et conventionnels (contexte, rapports de pouvoir, relations personnelles, etc.). Latour et Woolgar substituent à cette division première une attention processuelle aux *épreuves*, concept central, à travers lesquelles les êtres se forment, les liens se confectionnent et finalement le monde s'articule. Grâce notamment aux apports de la sémiotique et de l'ethnométhodologie, l'ouvrage pave la voie à ce que l'on va bientôt nommer les *science studies*, un domaine qui depuis les années 1970 entendait comprendre la science sous un nouveau jour, plus « concret » et moins idéal : la science non plus seulement comme activité par laquelle la raison humaine parvient progressivement à démêler le vrai du faux, à découvrir les lois de la nature et ainsi accroître sa maîtrise de l'environnement externe ; mais la science abordée comme une institution sociale, à l'instar de toute autre, inextricablement reliée à l'histoire, la morale, la politique, l'économie, dépendante également de supports matériels ou de processus rhétoriques de conviction. Latour rejoint ainsi Bloor (à Édimbourg) ou Schaeffer (à Cambridge) dans un commun refus d'essentialiser hermétiquement les choses et les faits, afin de faire ressortir au contraire les controverses, les complexités et les contingences, la fabrication et la négociation contradictoires du sens, y compris jusque dans les énoncés scientifiques apparemment les plus abstraits, toujours produits à travers des interactions et des médiations performatives.

C'est cette insistance sur les à-côtés de la version héroïque de la science comme découverte pure de la vérité, ce regard attentif porté sur les conventions et procédures pratiques présidant à l'élaboration des connaissances dans chaque espace social et matériel, qui vont positionner Latour dans le champ polémique des savoirs comme

Découverte, 1991.

10. Bruno Latour, *Un monde pluriel mais commun. Entretiens avec François Ewald*, La Tour-d'Aigues, Éd. de l'Aube, 2003, p. 6.

11. Bruno Latour et Steve Woolgar, *Laboratory life: The social construction of scientific facts*, Beverly Hills, Sage Publications, 1979 (*La vie de laboratoire. La production des faits scientifiques*, Paris, La Découverte, 1988).

« constructiviste ». Le malentendu qui en découle revient selon lui à certaines maladresses de sa part, par exemple la revendication initiale d'une « construction sociale des faits scientifiques » (premier sous-titre anglais de l'ouvrage¹²) qui a contribué à le faire considérer comme un relativiste absolu, un partisan du *anything goes* assimilé aux provocations d'un Feyerabend. Au contraire, Latour a toujours affirmé un positionnement réaliste, au sens où son enquête ne visait justement qu'à rendre plus « réaliste » (selon une objectivité élargie, mieux comprise en son processus effectif) la manière dont les sciences construisaient leur savoir, notamment en décrivant ses assises matérielles et procédurales, son ancrage social et politique ou sa contingence historique. D'où l'effarement que relate Latour, dans un texte s'intitulant justement « Croyez-vous à la réalité ? », qui ouvre l'ouvrage *L'espoir de Pandore*¹³ sous-titré « Pour une version réaliste de l'activité scientifique » : il y reconsidère ce malentendu originel, transformant celui qui souhaitait, selon ses dires, « ajouter du réalisme à la science » en menace pour la vocation même de la science, lui déniait toute prétention à la vérité ou à la certitude.

Le retour à Paris à la fin des années 1970 permet à Latour de rencontrer Michel Callon, inaugurant une association qui aboutit à leur prise de contrôle du Centre de sociologie de l'innovation, mais aussi à la consolidation d'un courant sociologique original, bientôt connu sous l'expression « théorie de l'acteur-réseau », regroupant, outre Callon et Latour, des chercheurs comme John Law ou Madeleine Akrich. Latour est par la suite revenu sur cette expression d'acteur-réseau¹⁴, qu'il estime maladroite et source de confusion, mais également désormais inévitable. Il est d'ailleurs intéressant de noter les appellations qu'il aurait privilégiées s'il avait été seul décideur : « sociologie de la traduction », « ontologie de l'actant-rhizome » ou « sociologie de l'innovation ». Ceci étant, dans la théorie dite de l'acteur-réseau, la notion d'acteur renvoie à une conception extrêmement large de l'*agency*, incluant tout actant à l'œuvre dans un processus. L'acteur peut donc être individuel ou collectif, humain ou non humain, petit ou grand, distribué ou situé : il convient seulement, selon la théorie proposée, d'être attentif à sa manifestation spécifique et à sa traçabilité matérielle. De son côté, le « réseau » désigne justement l'association, ou l'agencement, qui permet d'engager une action, conjoignant des actants hétérogènes pour agir et faire agir. L'accent se trouve alors mis sur les opérations de traduction et de déplacement qui permettent d'incorporer de nouveaux actants et de modifier la trajectoire de l'action, selon des intérêts multiples qui fabriquent de la compatibilité de façon fragile et contingente.

12. Le sous-titre de l'ouvrage, « *the social construction of scientific facts* », de la première édition chez Sage (1979) devient ainsi « *the construction of scientific facts* » lors de la réédition de 1986 par Princeton University Press.

13. Bruno Latour, *L'espoir de Pandore. Pour une version réaliste de l'activité scientifique*, Paris, La Découverte, 2001.

14. Dans l'introduction à : Bruno Latour, *Changer de société, refaire de la sociologie*, Paris, La Découverte, 2006.

Latour va désormais étudier de multiples réseaux, à commencer par les dispositifs sociotechniques des terrains industriels, incluant armatures techniques, méthodes intellectuelles, machines, bureaux, finances, organisations, matériaux, etc. D'où l'axiome affirmant devoir « suivre les acteurs eux-mêmes », dans le but de décrire de façon précise leur mise en association, leurs compétences, leurs savoir-faire, leurs qualités. La comparaison avec la connaissance éthologique des primates conduit Latour à comprendre l'originalité humaine par l'intégration de l'action dans des dispositifs sociotechniques de tous ordres. Dès lors, le cadre général de la pensée latourienne se trouve défini, et viendront y prendre place de multiples objets d'étude, dont une très remarquable enquête de terrain ethnographique au sein du Conseil d'État français¹⁵. Latour a poursuivi son étude des sciences et des techniques¹⁶, mais il a aussi tenté de traduire l'apport de la théorie de l'acteur-réseau en anthropologie¹⁷ et en sociologie¹⁸. Sa perspective a également connu un regain de notoriété avec une réflexion de grande ampleur sur l'écologie, à partir de 1999¹⁹. Il propose dans *Politiques de la nature* une nouvelle architecture politique – un « Parlement des choses » à deux chambres qui inclurait scientifiques, associations, citoyens, résidents, politiques – permettant de discuter des controverses les plus fondamentales portant sur l'environnement, la pollution, le changement climatique, le nucléaire, l'extension des pandémies, en renouant notamment la question des faits et celle des valeurs, artificiellement séparés par la modernité. Enfin, tout en poursuivant sa réflexion sur l'écologie²⁰, Latour a ces dernières années étendu son questionnement aux différents « régimes d'énonciation » qui permettent d'assembler des collectifs en réseaux, mettant l'accent sur les médiations qui relient des quasi-objets, des quasi-sujets et leurs porte-parole, hybridant de multiples réalités pourtant jugées imperméables les unes aux autres²¹.

Cette succincte présentation faite, il convient maintenant d'en venir à l'objet spécifique de ce texte, à savoir la théorie de l'acteur-réseau abordée d'un point de vue sociologique, notamment en ce qui concerne ses propositions méthodologiques et épistémologiques, explicitement en opposition totale avec la sociologie dite « classique », régulièrement accusée d'hypostasier des collectifs en leur attribuant une réalité propre, à commencer par le concept nodal de « société ». Pour ainsi dire, la sociologie latourienne se présente comme une sociologie *contre la société*,

15. Bruno Latour, *La fabrique du droit. Une ethnographie du Conseil d'État*, Paris, La Découverte, 2002.

16. Bruno Latour, *Aramis, ou l'amour des techniques*, Paris, La Découverte, 1992.

17. Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, op. cit.

18. Bruno Latour, *Changer de société, refaire de la sociologie*, op. cit.

19. Bruno Latour, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte, 1999.

20. Bruno Latour, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris, La Découverte, 2015 ; *Où atterrir ? Comment s'orienter en politique*, Paris, La Découverte, 2017.

21. Bruno Latour, *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*, op. cit.

non pas tant au sens d'une critique de ce que recouvre le terme que, plus essentiellement, d'une réfutation de son existence *a priori*. Si la société n'existe pas, il devient alors nécessaire de construire un « monde commun » en liant et en associant des entités susceptibles de s'ignorer ou de se combattre. Pour Latour, d'une certaine manière, récuser l'existence de la société ou du social en toutes choses, c'est revenir à la source de sa composition, sur un plan purement horizontal d'arrangement et de liaison. C'est jouer Tarde contre Durkheim.

La sociologie de l'acteur-réseau

Latour l'a souvent répété : il a appris la sociologie en autodidacte, lisant notamment Garfinkel et les pragmatistes américains sans connaître l'histoire et le développement des conceptions classiques en sociologie, de l'évolutionnisme au fonctionnalisme en passant par le structuralisme ou le marxisme. En France, Latour a parfois été classé « de droite », simplement parce qu'il a constamment critiqué, et d'une manière acerbe, la « sociologie critique », ce courant associé au nom et à l'école de Pierre Bourdieu, qui considère que la tâche de la science sociologique consiste en un éclaircissement des déterminations sociales, économiques et symboliques pesant sur les perceptions, les jugements et les actions des sujets ordinaires, afin de « défataliser » la violence idéologique de l'ordre dominant, lequel masque et légitime son oppression et les inégalités qui s'ensuivent grâce à de multiples processus de naturalisation, passant notamment par l'éducation, le goût, l'information ou le travail de l'État.

Avant d'exposer synthétiquement la sociologie latourienne, il convient de préciser quatre grands principes épistémologiques qui en constituent l'assise et l'originalité : le rapport de symétrie, la pluralité des mondes, le système actantiel et le passage par l'épreuve. A propos de ces postulats fondamentaux, soulignons d'ailleurs que Latour n'est souvent guère éloigné, à quelques nuances près, de la perspective développée parallèlement par Luc Boltanski et Laurent Thévenot, réfléchissant à partir du modèle des « cités », ou régimes de justification²².

Le principe de symétrie

La volonté de favoriser une anthropologie symétrique, d'abord appliquée au champ des sciences et techniques, se généralise en « principe de symétrie » apte à remettre en cause le « grand partage » qui constitue, selon Latour, le centre de l'idéologie occidentale et moderne, laquelle sépare la connaissance scientifique de ses objets, au nom d'une coupure épistémologique distinguant deux états de savoir

22. Luc Boltanski et Laurent Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991.

(science/croyance ; faits/valeurs), deux univers de représentations et pratiques. La dichotomie établie entre ces deux mondes structurerait tout le domaine des sciences, qu'elles soient naturelles ou humaines, fondant une hiérarchie implicite ou explicite en faveur de la connaissance rationnelle, scientifique et objective. Dans le « premier monde » (la périphérie), passé ou étranger, on retrouve les communautés traditionnelles, le primitif, l'archaïque, le simple, la communauté, le prérational, les sociétés « froides », le rural, le sauvage, le monde clos, la mythologie. Dans le « second monde » (le centre), moderne et occidental, on retrouve la société, la civilisation, la logique, le complexe, le rationnel, l'écrit, l'urbain, le domestiqué, l'histoire, l'ouverture. La contestation de cette dichotomie hiérarchisée s'effectue au nom de la prise en compte de la complexité interne des configurations, selon une perspective dite *continuiste* entre différents ordres de réalité. Le principe de symétrie se présente donc comme une règle de méthode, consistant à tenir compte des facteurs contingents, structurels et historiques dans la réussite ou l'échec d'une explication. Il faut en effet reconstruire les *épreuves* successives par lesquelles une théorie ou une croyance parvient à obtenir un consensus, décrire les controverses et débats qui séparent les protagonistes, ainsi que les mécanismes par lesquels on arrive finalement à un accord sur le contenu de l'expérience. La sociologie pragmatique de Latour fait un usage extensif de ce principe de symétrie – dit *principe de symétrie généralisée* – dans son analyse des sciences et techniques, puisque la symétrie concerne tant la vérité et l'erreur que le vrai et le faux, le rationnel et l'irrationnel, ou encore nature et culture, humain et non-humain, moderne et non-moderne, etc. Un des principes de la symétrie généralisée consiste à partir de la nécessaire explication simultanée de la nature et de la société, selon une chaîne réticulaire de récits, de médiateurs et d'équivalences qui favorisent un transport de forces. C'est pourquoi Latour s'en prend à l'*épistémologie* scientifique. Celle-ci accepterait l'explication simpliste du fait que la raison finit par triompher de ses conditions de production et parvient à les éliminer (débouchant ainsi sur la connaissance d'une loi abstraite et universelle), alors que l'anthropologie symétrique considère que c'est parce que sont multipliées les conditions de production « que nous finissons par expliquer quelque chose qui est de l'ordre de la victoire, de la domination ou l'hégémonie d'un programme de recherche²³ ».

La pluralité des mondes

Cette notion, surtout apparente avec le dernier ouvrage sur les « modes d'existence », se révèle en fait un fil conducteur de la réflexion depuis les premiers travaux. Ce que Latour nomme désormais parfois un « pluralisme ontologique » s'appuie sur l'hypothèse de l'existence de plusieurs régimes de véridiction, irréductibles les uns

23. Bruno Latour, *Un monde pluriel mais commun*, op. cit., p. 10-20.

aux autres. Dans l'esprit de Latour, ce pluralisme ontologique s'oppose frontalement à la science moderne, selon laquelle la différence entre les cultures reste marginale, puisque le fond de la réalité se trouve constitué des lois éternelles et immuables de la nature, progressivement découvertes et maîtrisées, grâce à la génétique, l'économie, la technique, etc. *A contrario*, l'affirmation de la pluralité des mondes rompt cet alliage moderne entre unité de la réalité naturelle/diversité des cultures (que Philippe Descola nomme ontologie « naturaliste²⁴ », distincte des ontologies animistes, totémiques et analogiques) pour le remplacer par un *multinaturalisme*²⁵ (concept cher à l'anthropologue brésilien Viveiros de Castro²⁶), lequel indique que la différence réside entre des mondes toujours irréductiblement tissés de nature et de culture, selon des frontières mouvantes et diverses. À l'encontre de l'impérialisme de l'universel occidental, qui fondait la politique sur une pédagogie scientifique (réduire les indigènes pour les faire sortir de l'archaïsme), Latour prône une « diplomatie » entre « collectifs » (terme qui remplace celui trop anthropocentrique de « société²⁷»), puisque eux comme nous, qui « n'avons jamais été modernes », mélangeons conceptions de la nature et de la culture, du savoir et des valeurs, du sujet et de l'objet en des entités hybrides et multiples. C'est donc véritablement une « cosmopolitique » qui s'impose, qui mettrait en discussion des « cosmogrammes²⁸ », ces assemblages hétéroclites d'êtres, d'objets, d'humains, de non-humains, de natures, de représentations, d'institutions, etc.

La figure latourienne d'un « parlement des choses » souhaite réinstaurer sur la place publique un débat entre porte-parole aux logiques plurielles, aux savoirs partiels et souvent apparemment incommensurables. Cette dynamisation de la démocratie passe par la transformation du citoyen moderne, extérieur au champ de compétence des arbitrages par les seuls experts, en acteur capable de participer aux enjeux fondamentaux et aux processus de décision, sur l'environnement, la drogue, l'alimentation, les épidémies, les innovations techniques, etc. Ainsi, Latour a-t-il proposé à Boltanski et Thévenot de rajouter une septième cité à leur modèle, la « cité de l'écologie », laquelle se fonderait sur le fait que nous ne savons pas réellement ce qui fait la commune humanité de l'Homme, compte tenu de son ancrage dans la nature et des divers attachements qui le constituent. Sous l'égide de ce « Parlement des choses », pourraient être discutées des questions qui relient de façon évidente et explicite nature et culture, comme les recherches génétiques, les maladies de la vache folle, la construction des aéroports, le traitement des déchets, l'avenir du nucléaire, le climat, l'agriculture, etc. C'est qu'en ce cas, de rappeler Latour, tout est

24. Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

25. Bruno Latour, *Un monde pluriel mais commun*, op. cit., p. 15.

26. Eduardo Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*, Paris, Presses universitaires de France, 2009.

27. Bruno Latour, « Biographie d'une enquête », op. cit., p. 564.

28. Bruno Latour, *Un monde pluriel mais commun*, op. cit., p. 52.

question de « seuil », et la délimitation d'un seuil s'avère tout sauf une connaissance tranchée et claire séparant l'erreur de la vérité.

Les compétences cognitives des acteurs et le système actantiel

Les compétences se réfèrent tour à tour à l'aptitude, à la maîtrise, au savoir-faire, à la capacité d'agir, etc. Le débat se poursuit sur leur origine, qu'elles soient innées (dispositions permanentes) ou acquises (apprentissage et expérience), ainsi que sur leur nature, qu'elles résultent d'habitudes ancrées (des dispositions) ou au contraire d'improvisations en acte. Chez Latour et Callon, la compétence cognitive des acteurs passe par le prisme du recours aux objets, à partir d'une cognition située qui intègre les artefacts dans la stabilisation de l'environnement, comme instruments d'évaluation ou de canalisation de l'action. Ils entendent montrer que les choses ont été en général mal traitées par la sociologie, et que l'intrication des humains et non-humains ouvre de nouvelles perspectives sur l'épistémologie des réseaux socio-techniques. L'approche sociologique de Latour, maintes fois répétée, part de l'idée de « suivre les acteurs eux-mêmes », acteurs qui définissent et stabilisent les propriétés du social localement, et sont « mieux informés » que les sociologues sur la nature des mondes qu'ils composent : ce sont des « acteurs-mondes », des « acteurs à géométrie variable » qui tentent d'intégrer le plus possible d'alliés pour solidifier un réseau composé de croyances, d'intérêts, d'idées, de savoirs, d'objets, de procédures, etc. Pour exister, l'acteur doit « enrôler » et composer un réseau lui permettant de se déplacer, ce qui suppose en chaque point de passage une transformation, et donc la nécessité d'une « traduction²⁹ », terme emprunté à Michel Serres. Seule la solidité du réseau permet ainsi à une vérité de s'imposer dans une controverse ou un désaccord, que cette vérité soit technoscientifique, politique, économique, esthétique, morale ou autre.

La sociologie pragmatiste dans son ensemble entend récuser les catégories totalisantes classiques utilisées par la sociologie : individu, groupe, classe, culture, société, etc. L'enjeu essentiel consiste à se débarrasser de toute catégorisation *a priori* afin de pouvoir élucider les processus, dynamiques sociales et opérations cognitives par lesquels les personnes ordinaires construisent leur monde. Le terme d'*actant* a ainsi été introduit en sociologie par Latour pour justement élargir la question sociale à tous les êtres qui interagissent dans une association et qui s'échangent leurs propriétés. Il permet donc d'échapper aux catégories sociologiques préexistantes, et qui souvent se trouvent liées à une approche sociologique individualiste ou holiste. Étudiant les scientifiques dans leur laboratoire, Latour note qu'ils ne savent pas « ce dont la société est faite », et n'ont donc nulle nécessité dans leur travail de recourir aux classes sociales, au capitalisme, à la culture, etc. De ce fait, le sociologue,

29. Madeleine Akrich, Michel Callon et Bruno Latour (dir.), *Sociologie de la traduction*. Textes fondateurs, Paris, Presses des Mines, 2006.

estime-t-il, n'a pas à en savoir plus qu'eux, donc à prétendre définir la véritable composition du monde, ou à attribuer des causes et des raisons extérieures à la description. Les *actants* de Latour sont à la fois des humains et des non-humains, représentés par des porte-parole dont on ne présuppose ni le rôle, ni la nature, ni le statut. Les actants ne se révèlent pas selon des dispositions permanentes ou des propriétés substantielles, mais en fonction des états qui apparaissent de façon contingente dans la réalisation des épreuves : leurs attributs ne sont donc jamais définitifs, mais toujours multiples et fondés sur des qualifications en situation, sur de perpétuelles négociations qui les appellent constamment à se justifier quant à leur légitimité.

Chez Latour, c'est la notion de *réseau* qui permet d'éviter toute prédétermination *a priori* des actants, puisqu'elle élimine d'emblée toute vision territorialisée de la société, se démarquant des notions de champ, d'institutions, de classes, etc., qui présupposent des ensembles relativement homogènes (tout au moins clairement circonscrits) caractérisés par des modes d'action et des règles du jeu. Les réseaux sociotechniques, au contraire, agrègent des flux d'instruments, de compétences, de discours, de monnaie, d'influence, qui nouent entre eux des entités composites, selon des effets de taille et d'échelle, dans un système actantiel en perpétuel mouvement : « la théorie des actants en réseau relie les êtres les plus hétérogènes dans une chaîne socio-technique qui se propage à travers l'espace et, ce faisant, construit progressivement le monde comme son propre contexte et son propre milieu associé³⁰ ».

L'épreuve, ou la contingence du monde

Enfin, un concept fondamental traverse toute la sociologie pragmatique : il s'agit de *l'épreuve*. Introduit d'abord par l'anthropologie des sciences de Latour, celui-ci comprend l'épreuve comme un moment d'indétermination et d'incertitude engageant un acteur libre de ses mouvements, capable d'ajuster son action aux situations tout en tenant compte de certaines contraintes inhérentes à l'environnement. Les épreuves peuvent être de multiples natures : conflit, jeu, amour, histoire, économie ou quotidien. Par définition, ce qui est primordial dans l'épreuve est le fait pour l'actant d'*éprouver*, selon ses goûts, ses dispositions, sa matérialité, ses préférences, son caractère, lesquels se révèlent et se transforment dans l'épreuve. La « réalité » elle-même ne se définit que dans le rapport aux épreuves, par la réaction aux expériences de force conduisant à distinguer ce qui est durable ou éphémère, important ou secondaire, valide ou invalide : « est réel ce qui résiste dans l'épreuve », répétera Latour.

Les épreuves font partie intégrante des relations des humains entre eux et avec le monde des choses, ouvrant sur des indéterminations malgré la régularité, les routines

30. Frédéric Vandenberghe, *Complexités du posthumanisme. Trois essais dialectiques sur la sociologie de Bruno Latour*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 214.

et les habitudes. Au sein de la galaxie sociologique française généralement décrite comme « pragmatiste³¹ », il existe une spécificité latourienne. En effet, pour leur part, Boltanski et Thévenot³² ont réaménagé le concept, le centrant partiellement sur les acteurs humains (tout en conservant une attention spécifique au rôle des objets et de la matérialité du réel³³) et surtout le faisant passer d'épreuve de force à épreuve *légitime*, ou *épreuve de grandeur*, c'est-à-dire soumise à des conditions de légitimité (selon un ordre prédéfini socialement), faisant éprouver un idéal de justice dans une situation donnée. Il y a forcément chez les acteurs un jugement quant au caractère juste ou injuste, acceptable ou inacceptable de l'ordre social révélé par l'épreuve, qui apparaît dès lors comme un moment crucial pour la qualification et la catégorisation des êtres, selon des critères de généralité publiquement reconnus. L'épreuve ouvre ainsi à la recherche d'*équivalences*, visant la stabilité des jugements et la coordination des actions, notamment par le recours aux objets (autour desquels peuvent se réaliser des agencements stabilisés : on sait que « ça marche »). Mais elle est également un moment fondamental pour expliciter un conflit, arrêter un différend, trancher un litige ou clôturer une discorde. Dans un cadre conventionnel, obéissant à un dispositif de contrôle et définissant des contraintes de justification, l'épreuve de force peut devenir épreuve légitime, passant d'un rapport de pouvoir à l'énoncé d'un ordre de grandeur. Tiennent un rôle important dans ce déplacement le niveau de réflexivité des êtres engagés dans l'épreuve ainsi que la stabilité relative des états, selon leur inscription dans la durée (par opposition à un monde chaotique, source d'incertitude totale). *A contrario*, pendant trente ans, et jusqu'à la palinodie assumée dans *l'Enquête sur les modes d'existence* (2014), sur laquelle nous reviendrons, Latour n'a considéré l'épreuve qu'à l'aune de la force, ce qu'ont souligné de nombreux commentateurs, à l'instar d'un J.-L. Jamard relevant le fait que, chez Latour, « les mondes réels », « *the real worlds out there* » comme il dit, sont bien la « conséquence de rapports de forces stables, et non la cause qu'ils se stabilisent³⁴ ». Louis Quéré, pour sa part, décèlera sous cette ontologie latourienne des réseaux un « usage généralisé de la métaphore de la guerre », soit une théorie du pouvoir qui considère que toute montée en généralité s'effectue uniquement à partir de « tactiques d'enrôlement et de mobilisation qui n'ont d'autre visée que de faire des coups, dans un champ de part en part agonistique », selon des « stratégies d'acteurs machiavéliques obsédés par la nécessité à la fois de mobiliser des alliés – humains et

31. Yannick Barthe *et al.*, « Sociologie pragmatique : mode d'emploi », *Politix*, vol. 103, no 3, 2013, p. 175-204. Pour un intéressant retour réflexif sur ce parcours intellectuel, voir l'entretien donné par un de ses acteurs-clé : Antoine Hennion, « D'une sociologie de la médiation à une pragmatique des attachements », *SociologieS*, 2013 ; en ligne : <<http://journals.openedition.org/sociologies/4353>>.

32. Luc Boltanski et Laurent Thévenot, *De la justification*, *op. cit.*

33. Laurent Thévenot, *L'action au pluriel. Sociologie des régimes d'engagement*, Paris, La Découverte, 2006.

34. Jean-Luc Jamard, « Faut-il être résolument amoderne ? Les sciences, les techniques, Bruno Latour et l'anthropologie », *Techniques & Culture*, no 54-55, 2010, p. 723.

non humains – de les enrôler et de les contrôler totalement par des manipulations³⁵ ». Nous reviendrons longuement par la suite sur cet aspect hautement problématique de la théorie latourienne, qui a fini par faire douter l'auteur lui-même quant au bien-fondé de sa vision polémologique du réseau comme « fait social total ».

Une fois ces quatre principes épistémologiques précisés, venons-en à la démarche sociologique concrète de Latour. Après plusieurs ouvrages portant plutôt sur la sociologie des sciences ou l'anthropologie des modernes, la théorie sociologique latourienne a fait l'objet d'un ouvrage synthétique, d'abord publié en 2005 à Oxford, en anglais, sous le titre (beaucoup plus évocateur que son homologue français) *Reassembling the social: An introduction to actor-network theory*. Le titre français, *Changer de société. Refaire de la sociologie*, se révèle en effet particulièrement mal choisi, tout simplement parce que Latour ne souhaite pas tant « changer de société » que se défaire de l'idée même de « société », notion selon lui synonyme d'une réification radicale des associations réseautées qui constituent l'essence même de la vie collective. Nous resterons dans cet exposé au plus près du texte de Latour, dans l'élément de la quasi-paraphrase afin de restituer le plus fidèlement possible la démarche de l'auteur, détour essentiel de charité herméneutique préliminaire à toute critique possible à l'égard de la thèse.

L'objectif premier de Latour réside dans une déconstruction radicale de la pertinence de la sociologie dite classique depuis un siècle, d'obédience grossièrement durkheimienne pour le dire vite, qui s'était attachée à donner une consistance ontologique réaliste à la « société ». Il faut également préciser que, si l'on sait lire à travers les lignes, l'attaque sur deux fronts qu'opère Latour – d'une part, contre ce qu'il nomme les « sociologies du social », et d'autre part, contre les sociologies interactionnistes ou individualistes – prend cependant comme adversaire privilégié la sociologie critique de Pierre Bourdieu et de ses disciples, dominante dans le champ français. Le débat interne apparaît donc décisif, puisque Latour réduit implicitement toute la « sociologie du social » qu'il combat à l'approche bourdieusienne, assimilée à une sorte de déterminisme causaliste qui fait du social une hypostase réifiée agissant à titre d'inconscient dans le dos des acteurs. C'est en ce sens que l'ouvrage défend dès l'introduction un postulat radical : il n'existe rien qui puisse *a priori* être nommé « social » ou « société ». En effet, contrairement au politique, à l'économique ou au linguistique (!), le social ne peut pas être un matériel ou un domaine particulier. À la question « qu'est-ce que la société ? », d'écrire Latour, deux réponses seulement sont possibles :

- 1) La première réponse est celle des « sociologies du social » : le social décrit un type de phénomène spécifique (distinct du politique, de l'économique, de

35. Louis Quéré, « Les boîtes noires de Bruno Latour ou le lien social dans la machine », *Réseaux*, vol. 7, no 36, 1989, p. 110.

la biologie), à partir duquel « le social peut expliquer le social³⁶ ». On pourrait ainsi trouver, dans le droit, l'économie, la psychologie, la science (autant de domaines considérés *a priori* comme « réels », ce qui n'est pas sans surprendre), des dimensions, limites ou influences « sociales ». Le « social » s'appréhenderait dans ce type de sociologie à partir de huit critères distincts, que l'on pourrait résumer dans ce portrait d'ensemble : il existe un contexte « social » qui définit un domaine particulier de la réalité, fournissant un type de causalité spécifique à l'explication, ce qui favorise l'émergence d'un champ disciplinaire distinct décrivant l'existence d'agents ordinaires déterminés à leur insu, selon une ambition d'objectivité (notamment grâce à des instruments quantitatifs), qui faute d'être menée aussi loin que dans les sciences naturelles, invoque la prise en compte des aspects intentionnels, afin de fournir une expertise avec un certain degré de pertinence politique.

- 2) La seconde réponse, ouvrant sur une sociologie alternative, est bien évidemment celle qui est proposée par Latour : il n'existe rien de consistant ou spécifiquement de « social » dans le collectif, et tous ces critères sont erronés. Au contraire, « le “social” n'est pas la colle capable de tout attacher [...] mais plutôt *ce qui* est assemblé par de nombreux *autres* types de connecteurs³⁷ », c'est-à-dire des associations propres à l'économie, à la linguistique, au droit, à la psychologie, etc. Le « social » désigne alors « des associations entre éléments hétérogènes », « un type de connexions entre des choses qui ne sont pas elles-mêmes sociales », et la sociologie devient la discipline spécialisée dans le suivi de ces diverses associations, portant sur tout type d'agréats, comme une réaction chimique, un lien juridique, une firme commerciale, etc. Devant la « crise de l'appartenance » qui ébranle « notre conception de ce qui nous faisait tenir ensemble », devant l'inquiétude politique sur le « nous », le « social » implique un mouvement de « réassociation » ou « réassemblage³⁸ », décrit et normativement soutenu par la sociologie. Droit, science, religion, politique n'ont pas à être replacés dans un « contexte », car ce sont des activités suffisantes *en elles-mêmes*, sans aucun lien avec d'éventuelles « forces sociales obscures » qui les soutiendraient structurellement ou inconsciemment. Certes, la « sociologie du social » peut éventuellement s'avérer utile pour les composants déjà acceptés et stabilisés du monde commun (sont cités la socialisation, la France, le totalitarisme, le capital social...³⁹), mais non pour tracer les nouvelles associations d'acteurs, en émergence perpétuelle. C'est pourquoi la théorie de l'acteur-réseau repose sur le rôle actif attribué aux non-humains, médiateurs essentiels de la composition

36. Bruno Latour, *Changer de société, refaire de la sociologie*, op. cit., p. 10.

37. *Ibid.*, p. 12.

38. *Ibid.*, p. 14.

39. *Ibid.*, p. 19.

du monde, ainsi que sur la décision méthodologique – rappelée comme axiome – de « suivre les acteurs eux-mêmes⁴⁰ » selon un cadre « relati-viste » (autrement dit, symétrique). Latour souligne l'influence de Tarde, pour qui le social était déjà un « principe de connexion », un *fluide* en circulation, selon une métaphore régulièrement employée par Latour. D'où la nécessité de rendre le monde social aussi *plat* et horizontal que possible, afin de décrire la création des multiples liens finissant par « former » quelque chose comme du « social ».

Cinq déplacements théoriques majeurs

Latour évoque cinq incertitudes majeures, ouvrant sur autant de déplacements théoriques à propos de ce qui constitue notre univers, objet d'épreuves et de controverses généralisées : ces postulats fondamentaux portent successivement sur la nature des groupes sociaux, la théorie de l'action, le rôle des objets, la construction des faits et enfin la méthode sociologique elle-même.

- 1) « Appartenir à un groupe, c'est se trouver mobilisé par des liens incertains, fragiles, controversés et constamment fluctuants⁴¹ ». Si les « sociologues du social » déclarent certains groupes plus « réels » que d'autres, il faudrait plutôt prendre « pour point de départ les processus contradictoires de formation ou de démantèlement de groupes⁴² ». Il n'existe pas de groupe et de niveau à privilégier, voire de composant préalable : il faut débiter par les controverses sur l'appartenance, comprise comme une ressource pour rendre traçables les connexions sociales. La connexion relativiste entre des cadres de référence « constitue une meilleure base de jugement objectif que les coordonnées absolues (et donc arbitraires) suggérées par le bon sens⁴³ », en l'absence de substance première du social (individu, organisation, race, État, membre, volonté de puissance, libido, champs, etc.). Quels seraient alors les éléments toujours présents dans les controverses portant sur les groupes ? : (i) des porte-parole qui parlent au nom du groupe et de son existence, invoquant règles et précédents historiques ; (ii) un Autre (« anti-groupe ») qui permet de tracer et délimiter les frontières du groupe, ce qui dessine un « contexte social » ; (iii) un travail de définition du groupe, visant à délimiter ses frontières afin de les rendre durables (tradition, droit, valeurs) ; (iv) des sciences sociales qui sont les porte-parole des groupes (avec le journalisme et les statistiques), et non pas une « science objective » sur ce qui existe déjà.

40. *Ibid.*, p. 22.

41. *Ibid.*, p. 42.

42. *Ibid.*, p. 43.

43. *Ibid.*, p. 46.

Selon cette approche constructiviste, les groupes sociaux font l'objet d'une définition *performative*⁴⁴, existant en fonction de leur déclaration d'existence, et se maintenant par un travail constant de mobilisation et d'enrôlement. Contrairement à la sociologie du social pour qui l'ordre est la règle et le changement l'exception, la SAR (sociologie de l'acteur-réseau⁴⁵) postule que l'innovation est la règle, et la stabilité l'exception : elle va s'attacher à décrire les sources de stabilité chargées d'augmenter l'extension et la durée du regroupement. Si pour la sociologie du social, « le monde social existe *toujours déjà*⁴⁶ », selon des classes, des nations, des systèmes, etc., il n'est dans la SAR jamais donné, dépendant de l'action constante de « médiateurs⁴⁷ » qui transforment, traduisent et modifient le sens des éléments qu'ils transportent entre les réseaux.

- 2) « L'action n'est pas transparente, rien ne se fait sous le plein contrôle de la conscience⁴⁸ ». Lecteur de l'ethnométhodologie de Garfinkel, Latour reprend la notion de « cognition limitée » : l'action est ainsi distribuée dans un grand nombre de formes d'existence. En réalité, « l'acteur » ne se trouve pas à la source d'une action (comme l'entendent les sociologues de l'action rationnelle ou de l'individualisme méthodologique), mais en est une « cible », un nœud particulier, en tant que connexion d'une multiplicité d'entités. Par définition, l'action s'avère toujours « dislocale », distribuée, influencée, diversement traduite au sein d'un réseau. De fait, ni les sociologues, ni les acteurs ne connaissent vraiment l'origine d'un processus social concret, d'où les hésitations et incertitudes, les comptes rendus contradictoires de l'action en cours. La SAR prend pour principe de ne pas substituer à une expression surprenante, voire dérangeante pour la raison moderne (notamment religieuse ou exotique : la Vierge, les ancêtres, les esprits) le répertoire du « social » comme métalangage, lequel ne peut que réduire ces expressions à des formes classiques d'aliénation, de fausse conscience ou d'auto-illusion⁴⁹. Le programme objectiviste ne serait ainsi adopté par la sociologie du social qu'en fonction de son « agenda politique⁵⁰ » – on reconnaîtra sans peine ici Bourdieu et son école –, visant davantage à démasquer les forces dominantes et dissimulées pour susciter l'émancipation des défavorisés qu'à faire

44. *Ibid.*, p. 52.

45. Nous utiliserons désormais l'abréviation SAR pour « sociologie de l'acteur-réseau ».

46. *Ibid.*, p. 54.

47. *Ibid.*, p. 58.

48. *Ibid.*, p. 64.

49. Pensons à la classique explication fonctionnelle du religieux avancée par Durkheim ou Malinowski, ou aux analyses critiques en termes d'*habitus*, qui supposent une connaissance scientifique du fait social fondée sur une coupure épistémologique entre expérience vécue et causalité objective.

50. *Ibid.*, p. 71.

l'inventaire exact et rigoureux des modes d'existence. La sociologie critique aurait même souvent recours à la paradoxale « preuve par dénégation » – dénoncer la réduction de l'analyse à l'action des « classes sociales » intériorisées serait faire preuve de sa résistance de classe, ce qui *in fine* confirme la justesse de la thèse, par définition infalsifiable –, ainsi qu'aux forces invisibles (la « violence symbolique ») et autres « boîtes noires » (le « Système », la « Domination ») qui rendraient impossible tout contrôle empirique des données.

La SAR entend au contraire produire des enquêtes sur les controverses à propos des entités qui font agir concrètement. Au quotidien, les acteurs se livrent aux constructions métaphysiques les plus absconses pour définir les éléments qui peuplent leur monde. Il existerait ainsi selon Latour quatre attributs toujours présents dans le compte rendu ordinaire d'une action : (i) les entités *font* ou *font faire* quelque chose, introduisant une différence dans le monde, laissant des traces repérables par des épreuves visibles ; (ii) une force reçoit toujours une *figuration* particulière, qui peut être anonyme ou personnelle, d'où le terme d'*actant*, marquant ce qui « fait faire » quelque chose à l'acteur (Dieu, le capitalisme, la culture, la structure, etc.), un acteur qui le sait et le dit ; (iii) les acteurs développent toujours une *critique* d'autres formes d'existence (illusoires ou négatives), considérées comme illégitimes (le système, l'État, le pouvoir, les étrangers) ; (iv) les acteurs proposent ainsi « leurs propres théories de l'action⁵¹ », selon une diversité de gammes de médiateurs.

Le processus de dislocation propre au fait de « faire faire quelque chose à quelqu'un » rompt le simple rapport effet/cause propre à l'intermédiaire linéaire et neutre. La présence de *médiateurs* rend le rapport non nécessaire, mais d'occasion, ouvrant sur l'incertitude et l'imprévisible. La SAR dessinerait ainsi un monde fait de « concaténations de médiateurs⁵² », des « virtualités actualisées » (en termes deleuziens), dont chaque point est pleinement agissant et transformateur. La SAR, dans sa critique des « totalités », ne rejoint pourtant pas la sociologie phénoménologique (intersubjective ou intentionnelle), qui considère qu'il n'y a pas d'action sans intention, car l'action distribuée et disloquée n'appartient à aucun lieu particulier, et surtout pas aux seuls humains.

- 3) Latour n'envisage aucunement, écrit-il, de nier l'évidence des inégalités sociales. Mais à la différence de la sociologie critique, il ne souhaite pas prendre la domination comme un « fait » explicatif, mais uniquement comme le résultat de processus, produits, fabriqués et composés. Il faut refuser l'idée selon laquelle la société serait de *nature* hiérarchique, ou que les asymétries institutionnelles

51. *Ibid.*, p. 83.

52. *Ibid.*, p. 85.

(économiques, politiques, juridiques) seraient d'origine *sociale*. Pour la SAR, nous l'avons dit, le « social » désigne une association entre entités jusqu'à « indépendantes » (c'est-à-dire dépendantes d'autres réseaux). Ce qui ne signifie pas épouser une perspective strictement interactionniste, car les liens intersubjectifs n'ont effectivement pas de caractère assez solide et durable pour maintenir les asymétries structurelles (d'où le recours dans la sociologie critique aux « forces sociales » générales – normes, lois, institutions, mœurs, idéologie, etc. –, unifiées par les sociologues critiques sous la notion de « société », vue comme réalité *sui generis* capable de s'engendrer elle-même). Pour Latour, ce sont les « choses » qui viennent matérialiser et consolider la « société », association fragile et précaire, renforçant les compétences sociales pour faire durer les interactions. Cette « objectivation du social » – au sens littéral – incarnerait même la spécificité de la condition humaine, Latour s'appuyant sur les travaux de l'éthologie pour en souligner l'exclusivité, notamment les études sur les babouins, pour qui seules les interactions en coprésence et face à face s'avèrent aptes à maintenir les hiérarchies sociales.

Latour entend donc proposer un changement de paradigme radical avec l'introduction des « objets » dans l'étude et l'explication du cours de l'action. Or, toute chose qui soutient et modifie une situation donnée doit être considérée comme un « actant », agissant à travers des épreuves et dispositifs particuliers, y compris donc les fameux « non-humains », élevés au rang d'acteurs de plein droit, ce qui jusqu'aujourd'hui constitue encore l'affirmation la plus discutée et la plus provocatrice des travaux de Latour et Callon⁵³. Il existe certes une incommensurabilité apparente entre le mode d'action des objets et les liens sociaux entre humains⁵⁴. Mais pour bien comprendre une action collective, qui noue ensemble des entités de types différents, il faudrait justement plutôt brouiller et relativiser la frontière entre le matériel et le social. Si un « collectif » rassemble dans un cours d'action un assortiment d'acteurs hétérogènes connectés entre eux, alors il convient de dissoudre la fausse asymétrie entre social et matériel, entre intentionnalité et causalité, et de dépasser l'opposition entre sujet et objet, notamment à travers l'étude des « technologies intellectuelles » que sont les cartes, les documents, les instruments, sans

53. Voir à cet effet les réactions – enthousiastes, amusées, irritées – à l'un des articles séminaux de la théorie de l'acteur-réseau dû à Michel Callon, « Éléments pour une sociologie de la traduction : la domestication des coquilles Saint-Jacques et des marins-pêcheurs dans la baie de Saint-Brieuc », *L'Année sociologique*, vol. 36, 1986, p. 169-208.

54. L'échange extrêmement vif dans la *Revue du MAUSS* entre Latour et Frédéric Vandenberghe, critique de la théorie de l'acteur-réseau à partir d'une approche humaniste et phénoménologique, en dit long sur la teneur du désaccord, à la fois épistémologique et politique : Frédéric Vandenberghe, « Reconfiguration et rédemption des acteurs en réseaux. Critique humaniste de la sociologie actantielle de Bruno Latour », *Revue du MAUSS*, 2001/1, no 17, p. 117-136 et Bruno Latour, « Réponse aux objections... », *op. cit.*

lesquelles nulle action humaine n'est possible. Les nouveaux assemblages ainsi décelés s'avèrent hétéroclites, mêlant humains et non-humains, tous aussi pertinents, même si le sociologue ne peut évidemment en aucun cas devenir ingénieur ou technicien pour en saisir précisément la valeur spécifique. D'où la définition latourienne du social – inspirée de Tarde – comme « fluide qui devient visible seulement lorsque de nouvelles associations sont fabriquées⁵⁵ ». La tâche du sociologue se révèle difficile, puisque les objets produisent des effets avant de « redevenir muets », voire invisibles, repassant ainsi du statut de médiateur à celui d'intermédiaire. Il s'agit donc de les « faire parler », par différents procédés, de la même façon qu'avec les humains d'ailleurs, même si ces derniers se font plus facilement « médiateurs » et sources inépuisables de données, à partir d'une langue commune et de leur acceptation des entretiens. Il demeure néanmoins possible de « faire parler » les objets à travers les cas exemplaires que sont les *innovations*, les accidents, les pannes ou les risques (la « société du risque » décrite par Ulrich Beck reste ici une référence), qui rendent descriptibles les réseaux sociotechniques composant notre monde. D'où la nécessité sociologique du déploiement des controverses, que celles-ci portent sur l'amiante, les OGM (organismes génétiquement modifiés), le nucléaire, les recherches génétiques, les autoroutes, les épidémies comme celle de la vache folle ou du SRAS, etc. La réflexion peut également avoir recours aux recherches en archives (afin de revenir aux moments initiaux de création à la source de vérités stabilisées) ou aux récits de science-fiction (qui imposent une réflexion sur le devenir du monde en train de se faire) afin d'alimenter un « imaginaire sociologique » sur le mouvement aléatoire, hybride et fluctuant du réel.

Latour veut donc sortir d'une sociologie « sans technique », pour revenir aux objets oubliés qui comptent dans les rapports de domination. Si dans le modèle « classique » chaque objet était « dual » (symbolique pour les sciences sociales, fonctionnel pour les sciences et techniques), cette distinction social/matériel méconnaîtrait leur « mode d'existence propre » (selon l'expression de Simondon), qui justement conjugue toujours les deux. La sociologie du social négligerait les médiateurs, ces moyens pratiques par lesquels la domination est produite, privilégiant le « monde invisible, immobile et homogène du pouvoir en soi⁵⁶ ».

- 4) La question des faits impose un retour sur la « sociologie des sciences » qui servit de trame initiale (post-théologique) à la réflexion latourienne. Tout regard sur une quelconque « construction » (maison, bâtiment, outil) remarque sa

55. Bruno Latour, *Changer de société, refaire de la sociologie*, op. cit., p. 113.

56. *Ibid.*, p. 123.

temporalité et sa contingence, appelant une réflexion poussée sur sa solidité, sa qualité, son style, son coût, etc. La science offre un cas privilégié d'artificialité et d'objectivité totales, qualités indissolubles bien que couramment opposées : à travers différents épisodes de « découverte » se « produit » la vérité, sans résultat absolument définitif. Pourtant, de regretter Latour, la « construction » paraît devenue synonyme (dans le « constructivisme social » qui s'oppose à tout « essentialisme ») de non vrai, biaisé, inventé, par contraste avec des faits qui seraient « réels », donnés comme tels. Latour se retrouve pris, à son corps défendant, dans le conflit entre réalisme (qui postulerait des faits vrais sans construction) et relativisme (qui postulerait des faits construits sans vérité). Si Latour admet la notion de « constructivisme », au sens de l'émergence d'une réalité objective rendue possible grâce à l'assemblage de diverses entités, il souhaite se distinguer radicalement du « constructivisme social », synonyme de relativisme, lequel ferait justement du social comme rapport de pouvoir le matériau fondamental composant toute réalité, y compris jusque dans la science la plus « dure ». L'assimilation des *science studies* au constructivisme social, réduisant la vérité de la science à un pur arbitraire, résulterait donc d'un immense malentendu (à la source de l'affaire Sokal), qu'il convient de récuser, tout comme la réduction de la religion, de l'art, du droit ou de la culture à un « rapport de pouvoir », selon un procédé pseudo-émancipatoire de « déconstruction » critique.

En fait, selon Latour, la sociologie des sciences n'est en aucun cas l'extension du « social » à la science, après d'autres objets, puisqu'elle dénie justement la force causale de ce « social » postulé mais inexistant. Elle signale plus radicalement *l'échec* de cette extension, qui indique en fait l'échec de *toute* la science du social majoritaire jusqu'alors : aucune explication *sociale* ne peut rendre compte adéquatement des vérités objectives, qui s'avèrent non réductibles à de simples rapports de pouvoir. En ce sens, la sociologie du social (Merton, Bourdieu) n'aurait donc été historiquement capable que de s'intéresser aux niveaux *superficiels* de la science, afin de rendre « impur » son discours positiviste : trajectoires professionnelles, travaux de vulgarisation, influences politiques, débats et désaccords, etc. Le destin de la sociologie critique consisterait de fait à prendre pour objet des attitudes jugées « irrationnelles » (idéologies, religions, cultures populaires, mythes, erreurs scientifiques) pour les remplacer par des agrégats sociaux cachés (structures, pouvoir, contexte), selon un rationalisme simpliste et péremptoire. De fait, la sociologie n'a jamais pu prendre pour objet la rationalité elle-même, puisqu'elle s'y intègre par sa vocation de maintenir l'idéal d'objectivité et d'universalité qui fonde la science. Or, Latour ne peut que constater le refus des scientifiques d'admettre que leur activité complexe soit réduite au terme banal de « social », selon un causalisme linéaire des rapports de pouvoir, qui romprait toute continuité

entre l'activité réelle (décrite par les scientifiques) et son « explication sociale » (dévoilée par les sociologues). C'est pour cette raison que la SAR s'attelle à proposer une perspective oblique afin de comprendre sociologiquement la science, par des textes qui analysent des objets « non sociaux », et pourtant associés aux formes sociales à étudier : microbes, gènes, ondes, radiations, coquilles Saint-Jacques, massifs de coraux, etc. La SAR produit dès lors un « renversement de causalité⁵⁷ », en faisant apparaître ces entités comme des facteurs réels, et non plus comme des arrière-mondes secondaires et instrumentaux du social. La récusation de la société comme culture conduit au refus concomitant de concevoir la nature comme milieu, ce qui engage à rompre avec les dualismes objet/sujet ou matériel/symbolique. « Société » et « nature » ne sont pas pour Latour deux domaines de la réalité, mais des « collecteurs » inventés simultanément par l'idéologie rationaliste moderne au XVII^e siècle afin de donner sens à son action sur le monde. En effet, les entités non humaines (roches, acier, gènes) n'ont pas d'existence « matérielle » bien définie, causale et naturelle, hors de leur insertion dans une cosmologie particulière qui leur donne sens et effectivité. Latour entend ainsi libérer à la fois les acteurs de la « société », et les objets de l'empirisme positiviste étroit des *matters of fact* du monde dit « naturel ». La prise en compte des « faits disputés » (*matters of concern*) issus des controverses scientifiques – à l'exemple des formes objectives et pourtant incertaines comme les OGM, les gènes ou les ondes électromagnétiques – alimenterait une ample réflexion sur la fabrication des preuves, la production des données, la récolte d'informations nécessaires à la production d'un « fait » avéré. Il ne s'agit pas dans l'esprit de Latour d'un perspectivisme (une même chose vue de différents points de vue), et encore moins d'un relativisme, car « c'est la chose elle-même à qui on laisse déployer sa multiplicité⁵⁸ », selon ses modalités d'être particulières. D'où le retour de la question ontologique, interrogeant « ce dont le monde réel est réellement composé⁵⁹ », par opposition à une métaphysique dualiste qui en demeure à la multiplication des mondes par les acteurs (les « sociétés ») comme autant de « représentations », supposant la diversité des cultures *mais* l'unité du réel objectif. La controverse entre ontologies suppose de reposer la question de la *vérité* dans toute sa complexité, induisant notre rapport global au monde⁶⁰. Il faudrait donc, selon Latour, préserver la riche multiplicité du

57. *Ibid.*, p. 156.

58. *Ibid.*, p. 168.

59. *Ibid.*, p. 169.

60. Ainsi que l'écrit P. Maniglier afin d'explicitier l'entreprise latourienne de comparaison radicale, qu'il considère comme un « tournant métaphysique dans les sciences humaines » : « l'ontologie devient le discours de l'anthropologie, parce que la notion d'*être* apparaît comme le comparant le plus puissant [...]. Il faut ici être radical : par "ontologie" nous n'entendons pas une "théorie" quant à l'Être, ni même des idées ou une "entente" de l'Être ; nous entendons bien des manières de déterminer quelque

réel, par différentes voies : repérer les lieux de controverse, notamment dans les laboratoires mais aussi dans les applications technologiques de la vie quotidienne ; réfléchir sur le passage de la multiplicité à l'unité, dans les sites scientifiques ; suivre la différence entre faits établis et hypothèses en chantier, dans les tribunaux (la parole des experts), dans les décisions politiques sur les catastrophes naturelles, dans l'écologie, etc.

- 5) La cinquième et dernière source d'incertitude concerne la sociologie comme discipline, « la démarche d'analyse elle-même » dans la difficulté à « suivre les acteurs », nombreux, divers, eux-mêmes composés d'acteurs. Le travail sociologique consiste uniquement, selon Latour, à écrire des « comptes rendus », censés synthétiser la multiplicité et la complexité des données, toujours partielles et limitées. Le sociologue produit des textes *à la fois* artificiels et objectifs, à l'instar des êtres « vrais » décrits et manipulés par la science (les atomes, les microbes, les ondes) : une bonne sociologie doit être « bien écrite » afin de « faire paraître le social ». Tout comme le réel, le texte sociologique devient « objectif » par « l'assemblage de nombreux objecteurs », c'est-à-dire d'objets récalcitrants et problématiques orientant le cours d'une action. Le compte rendu sociologique n'est pas seulement un « texte » ou un « récit », comme tendrait à l'affirmer le discours de la déconstruction sémantique postmoderne, car il n'abandonne en aucun cas la question de sa véracité. Les comptes rendus textuels apparaissent comme les « laboratoires des sciences sociales⁶¹ », en ce qu'ils tracent un réseau, une chaîne d'action où chaque participant est un médiateur. Le compte rendu décrit le nombre des acteurs et la distance relative de ce « social » en assemblage, un ensemble de relations définies comme traductions. À ce stade, Latour propose une distinction méthodologique qui apparaît comme un déplacement théorique important, érigeant le réseau en outil heuristique et non plus en propriété du réel, une conversion préliminaire à ses réflexions plus récentes sur les modes d'existence. En effet, le réseau devient avant tout un instrument descriptif, « libérateur⁶² » (comme il l'écrira plus tard) à l'égard des conceptions verticales de la domination et du pouvoir, d'où sa capacité à analyser des objets qui ne sont *pas* des réseaux (une symphonie,

chose comme étant. [...] La question n'est donc pas d'accepter comme étant tout ce qui est déclaré tel par les uns ou les autres, mais plutôt de mieux comprendre ce qui est effectivement dans *notre* monde par différence avec ce qui est dans les autres » (Patrice Maniglier, « Un tournant métaphysique ? », *op. cit.*, p. 919).

61. Bruno Latour, *Changer de société, refaire de la sociologie*, *op. cit.*, p. 186.

62. « Grâce à cette théorie, la société n'est plus faite d'un matériel particulier, le social – en opposition, par exemple, à l'organique, au matériel, à l'économique ou au psychologique – mais d'un mouvement de connexions chaque fois plus étendues et plus surprenantes » : Bruno Latour, *Enquête sur les modes d'existence*, *op. cit.*, p. 76.

une législation, une gravure⁶³). Latour accepte la responsabilité de l'ambiguïté liée à la référence aux réseaux, sa sociologie ayant pris comme objet initialement surtout des réseaux « au sens technique du terme », transportant des ensembles stabilisés d'intermédiaires (le métro, les téléphones, etc.). Au sens heuristique donc, le réseau entend servir à désigner une analyse du monde en termes de « flux de traductions », déployant les acteurs « en tant que réseaux de médiations⁶⁴ » : il s'agit de « répliquer les traces déclenchées par les épreuves au cours desquelles les acteurs deviennent des médiateurs, ou les médiateurs se transforment en intermédiaires fiables⁶⁵ ». Cette méthode surmonte et dépasse l'opposition apparente entre description et explication, puisqu'une bonne description se suffit à elle-même pour comprendre le monde. Pour Latour, à l'encontre de toute illusion nomologique, « il n'y a de science que du particulier⁶⁶ », justifiant une description toujours localisée et historicisée. Si la sociologie contribue au questionnement des acteurs eux-mêmes sur la nature du « social », de l'action, des regroupements, de la volonté et du monde partagé, cela repose sur le fait que, dans la modernité, « les sciences sociales sont indispensables au travail de réassemblage du social⁶⁷ ». La question sociologique fondamentale, qui rejoint par là la nécessité politique la plus pressante, notamment à l'heure de l'urgence écologique, porterait en fait foncièrement sur le nombre d'entités à prendre en compte dans la description du réel, préalable indispensable à l'unification problématique du monde habitable qu'il faudra bien réaliser au risque de disparaître.

Une fois rappelés ces cinq positionnements épistémologiques nodaux, on comprendra aisément que le but principal que se donne Latour consiste à « retracer les associations », principal ingrédient naturel de l'existence collective. Afin d'établir ce suivi des associations, Latour donne pour tâche légitime à la sociologie, telle

63. Reste alors à savoir ce que *sont* ces objets, désormais stabilisés. Il semble ici que le revirement *ontologique* de Latour – qui débouchera sur l'étude des « modes d'existence » et l'introduction d'un second type à côté des réseaux, les « prépositions », susceptibles d'intégrer une valeur qualitative, et non plus seulement quantitative (la mesure de l'extension) – ne se soit pas immédiatement traduit par une rectification correspondante sur les plans épistémologique et méthodologique, laquelle adviendra avec *l'Enquête sur les modes d'existence*, sans évidemment éliminer toutes les difficultés théoriques d'un tel programme. Un programme dont l'obscurité jargonante n'est pas le moindre défaut : Arnaud Saint-Martin a, en des mots choisis, évoqué le vertige qui peut prendre le lecteur perdu dans le « métalangage » de l'ouvrage (qui « parle le “Bruno-Latour” ») et souligné à juste titre que « par sa tonalité mystique et sa dimension eschatologique, cette théorie-du-tout renoue avec l'ambition d'une philosophie de portée destinale, dans l'horizon post-métaphysique de la modernité réflexive » : Arnaud Saint-Martin, « Bruno Latour, *Enquête sur les modes d'existence*. Une anthropologie des Modernes », *Sociologie*, vol. 4, no 1, 2013, p. 95-108.

64. Bruno Latour, *Changer de société, refaire de la sociologie*, op. cit., p. 197.

65. *Ibid.*, p. 198.

66. *Ibid.*, p. 200.

67. *Ibid.*, p. 201.

qu'il l'entend, d'abord de déployer les controverses, ensuite de décrire les dispositifs de stabilisation, et enfin de définir les procédures acceptables pour composer le collectif comme « monde commun », niveau précisément défini comme « politique » par Latour. Dès les origines de la sociologie, il y aurait eu de fait confusion entre « l'assemblage du corps politique et l'assemblage du collectif⁶⁸ ». Dans la sociologie classique du XIX^e siècle, l'invention de la notion de « société » aurait eu pour seul but de rendre le collectif pensable et analysable, en la présentant comme un substitut du politique, résolvant ainsi d'une autre manière (à distance du pouvoir instituant, assimilé à l'État monarchique ou à l'assemblée élue) le problème central de la *représentation*, soit celui de la transsubstantiation du multiple vers l'Un : « le corps politique métamorphosé en société est supposé tenir par ses propres forces, même en l'absence de toute activité politique⁶⁹ ». C'est donc en toute logique que la saisie du collectif politique comme travail permanent de connexion réseautée agençant actants humains et non humains est considérée par Latour comme conduisant méthodologiquement et épistémologiquement à la disparition des deux entités majeures formant le dualisme moderne : la Nature comme assemblage des non-humains et la Société comme assemblage des humains.

Deux mouvements symétriques et complémentaires permettent à Latour d'exposer la SAR comme théorie descriptive adéquate d'un monde totalement plat et horizontal : localiser le global et redistribuer le local. Le premier mouvement, la localisation du global, s'effectue en déterminant les actants, lieux et moments par lesquels un site donné a été « mis en action », selon divers processus de traduction le long du déploiement d'un réseau, fait de courbures, d'étirements, de compressions et de plis, au travers d'une continuité accidentée. Ce qu'on nomme grossièrement le « global » (une nation, une institution, le capitalisme) requiert certaines conditions de production située, par la médiation de lieux, d'objets, de moments, d'instruments de mesure, qui sont autant de « sites de production ». Dans cette optique, le niveau macrosocial n'est pas d'une nature autre que le microsocial, mais s'appuie seulement sur une connexion plus étendue de sites. Dans l'optique de la SAR, les acteurs possèdent « la capacité de définir l'échelle relative des mondes dans lesquels ils sont impliqués⁷⁰ », en s'échelonnant, en s'espaçant et en se contextualisant. Les acteurs passent constamment du « global » (y compris en évoquant les valeurs universelles que sont la Raison, l'Histoire, la Liberté) au compromis local, négocié et historicisé, intersubjectif et interobjectif. C'est justement le rôle de la sociologie d'étudier l'activité d'encadrement et de contextualisation propre aux acteurs, de mesurer « le travail de mesure lui-même⁷¹ ». Le « Grand Récit⁷² » de la sociologie

68. *Ibid.*, p. 235.

69. *Ibid.*, p. 236.

70. *Ibid.*, p. 268.

71. *Ibid.*, p. 271.

72. *Ibid.*, p. 273.

classique n'est alors « rien de plus qu'un récit », un « panorama » idéal qui entend tout montrer, tout comprendre : il est la légende des origines du monde, invoquant la « modernité » dans son ensemble, c'est-à-dire une « mise en scène de la totalité », une image sans biais ni failles qui donne l'impression d'un accès direct au réel, avec un « excès de cohérence qui en trahit l'illusion⁷³ ».

Si le global ne peut être appréhendé que localisé, le local doit quant à lui être redistribué dans les réseaux qui le constituent comme tel. La recontextualisation des lieux dans lesquels s'assemble quelque chose comme le « global » trouve son pendant dans la production globale du local : l'interaction apparemment particularisée se trouve être en réalité le terminus provisoire, l'incarnation contingente d'un grand nombre de formes d'existence plus larges qui finissent par converger sur elle et en elle. Toute interaction « déborde d'éléments déjà inscrits dans la situation⁷⁴ », provenant d'autres temps et lieux, générés par d'autres formes d'existence. C'est bien pourquoi l'analyse sociologique doit s'intéresser tant aux structures matérielles qu'aux « technologies intellectuelles⁷⁵ » qui définissent l'interaction : objets, langages, normes, croyances, etc., toutes sortes d'actants reliés en réseau, à considérer comme autant de véhicules ou de médiateurs transportant toutes les composantes d'une action, jusqu'à la subjectivité même des humains qui s'y trouvent engagés. Ce qui donne l'idée avancée par Latour, explicitement inspirée par les cyborgs de Haraway⁷⁶, que « l'équipement d'un humain » est « le résultat provisoire de tout un assemblage de *plug-ins* aux provenances les plus diverses⁷⁷ ». Tout acteur, au sens latourien, se révèle un « regroupement artificiel et empiriquement traçable⁷⁸ », à l'instar de l'individualité humaine, ce « quasi-sujet⁷⁹ » dont l'identité, les croyances, les opinions politiques, les sentiments, les savoir-faire proviennent de connexions externes, alimentées par le face-à-face interpersonnel, les informations télévisuelles, la lecture des journaux, la familiarité avec les objets, l'usage de l'informatique, etc. Autant de *plug-ins* en circulation sur lesquels se branche l'humain-machine afin d'acquérir une compétence mentale et cognitive, qui ne peut demeurer que locale et provisoire car inscrite bien davantage dans l'environnement qu'en l'individu qui s'en sert : « s'il y a quelque chose qui ne se trouve pas dans l'agent, ce sont bien ces nombreuses couches de générateurs de compétence qu'il nous faut sans cesse télécharger afin d'acquérir provisoirement une sorte de fragile faculté d'agir⁸⁰ ». C'est

73. *Ibid.*, p. 275.

74. *Ibid.*, p. 243.

75. *Ibid.*, p. 289.

76. Donna Haraway, *Manifeste cyborg et autres essais. Sciences, fictions, féminismes*, Paris, Exils, 2007.

77. Bruno Latour, *Changer de société, refaire de la sociologie*, op. cit., p. 305.

78. *Idem.*

79. *Ibid.*, p. 306.

80. *Ibid.*, p. 309.

ce que Latour nomme les « psychomorphes⁸¹ », sources cognitives modelant la forme du psychisme dans un contexte de cognition distribuée. Certes, ces psychomorphes, formateurs d'individualités, apparaissent bien extérieurs au « sujet » individué, mais ils ne sont en aucun cas, comme dans la sociologie classique, rattachables à une quelconque causalité sociale ou à un déterminisme objectif. La « liberté » de l'acteur ne diminue pas en fonction de la puissance inverse du système aliénant : au contraire, la multiplication des attachements augmente la capacité d'agir de tout acteur, par la prolifération de connexions qui viennent renforcer ses compétences. Il « reste » alors à juger normativement ces attachements, en identifiant si ces médiations multiples véhiculent de l'autonomie ou de l'assujettissement. Quoi qu'il en soit, d'écrire Latour, « les attaches sont premières, les acteurs viennent en second⁸² ».

La relocalisation du global, qui replace le structurel à l'intérieur de sites confinés, couplée à la redistribution du local conçu comme le résultat de forces agissant à distance, conduit Latour à finir l'exposé de sa théorie sociologique par une réflexion sur le travail de connexion des sites. Ce sont en effet les chemins, les canaux, les moyens de transport et les médiateurs qui occupent le premier plan de la SAR, selon un aplatissement méthodologique censé mieux rendre compte des différences de taille du monde social, elles-mêmes construites par les acteurs en situation. La SAR se révèle selon Latour « une grille négative, vide, relativiste, qui nous permet de ne pas synthétiser les composants du social à la place de l'acteur⁸³ ». Il convient d'enquêter et de mettre au jour la traçabilité des formes matérielles, tout comme la standardisation des catégories, les étalons conventionnels, les normes et les règles qui organisent la prévisibilité du monde. C'est pour cette raison que Latour peut se permettre, en fin de compte, de nuancer enfin ses critiques à l'encontre de la défailtante et erratique « sociologie du social » : cette dernière resterait *partiellement* valide et descriptive pour le vaste stock d'associations stabilisées qui constituent le monde quotidien. Plus encore, cette sociologie classique aurait été, depuis sa création, « performative de social », introduisant chez les acteurs eux-mêmes toute une gamme d'énoncés collectifs favorisant de nouvelles connexions, révélant ainsi la normativité intrinsèque du programme sociologique. Si pour Latour, le « social » n'est ni un lieu, ni une chose, ni un domaine, mais « seulement le mouvement provisoire qui va d'associations en nouvelles associations⁸⁴ », la SAR aboutit à mieux saisir la manière dont diverses configurations, comme le droit, la science, la religion ou la politique, associent des actants, selon une façon propre à leur nature. Mais que sont réellement ces entités qui se trouvent associées dans ces réseaux ? C'est ici que la sociologie empirique débouche sur un enjeu ontologique majeur, qui forcera

81. *Ibid.*, p. 310.

82. *Ibid.*, p. 317.

83. *Ibid.*, p. 321.

84. *Ibid.*, p. 344.

Latour à reprendre ce questionnement en direction des « modes d'existence » censés mieux rendre compte de la composition du monde, ou des mondes.

Les enjeux ontologiques de la pensée de Latour : critiques et limites

Les propositions émises par Latour ont suscité intérêt, adhésions, réticences ou vives attaques, comme toute construction théorique d'envergure. La tâche de discuter cette perspective qui se présente comme empirique et inductive alors qu'elle transporte de lourds postulats ontologiques (d'aucuns diraient métaphysiques) se trouve complexifiée par le fait que le dernier grand ouvrage théorique, publié en 2012, *Enquête sur les modes d'existence*, paraît induire un tournant dans sa pensée, qui remet apparemment en cause certaines des assertions les plus fortes que l'on pouvait jusqu'alors associer à la sociologie de l'acteur-réseau. Mais avant même que Latour ne poursuive en la réorientant son enquête sur les modes d'existence, il était possible de discerner au fondement de sa pensée une ontologie à la fois « relationnelle, actantielle, processuelle et plate⁸⁵ », autant de qualificatifs qui nous enjoignent à préciser les enjeux, les critiques et les limites inhérentes à divers aspects théoriques de l'approche latourienne, évoqués à partir de trois points successifs : la sociologie des réseaux, l'anthropologie symétrique et l'ontologie plate.

La sociologie des réseaux

Dans sa volonté de marquer son territoire, Latour a ainsi présenté une dichotomie tranchée entre la SAR et l'immense majorité du savoir sociologique, considérée abruptement comme « sociologie du social » pour la réification objectiviste et déterministe qu'elle aurait entreprise d'une sphère nommée « société », comprise comme réalité *sui generis* (ce qui pour Latour revient à affirmer l'existence contradictoire d'une hypostase tautologique). Si Latour se réfère positivement aux *science studies*, à Tarde, au pragmatisme et à l'ethnométhodologie de Garfinkel, il demeure évident que ses adversaires principaux, sous couvert de « sociologie du social », sont l'école durkheimienne historiquement, et surtout la sociologie critique de Pierre Bourdieu et ses épigones pour l'époque contemporaine. Dès lors, la reconstruction binaire effectuée, qui vise prioritairement à dénoncer la « sociologie du social », se révèle extrêmement partielle et réductionniste, ne pouvant envisager, par exemple, la possibilité d'une théorie sociologique qui défendrait le caractère réaliste de la notion de société et récuserait pourtant tout causalisme déterministe d'une quelconque

85. Patrice Maniglier, « Un tournant métaphysique ? », *op. cit.*, p. 923.

structure au niveau de la compréhension de l'action sociale⁸⁶. Le double refus d'un interactionnisme trop subjectiviste (au sens large) et d'un objectivisme causaliste à tendance déterministe constitue d'ailleurs depuis l'origine un véritable fil conducteur de la sociologie. La quête d'une « troisième voie » articulant chacune des deux entrées (société/individu, système/acteur, structure/agency) sans les réduire l'une à l'autre a sous-tendu hier les théories classiques d'un Parsons, d'un Elias ou d'un Habermas, et plus récemment les analyses de Touraine, Luhmann, Beck, Giddens, Bhaskar et de Michel Freitag, chacun à sa façon, il va de soi. À l'époque contemporaine, les sociologues français inscrits dans le sillage de la revue du MAUSS (A. Caillé, P. Chanial) ou dans la lignée du holisme structural (terme proposé par le philosophe Vincent Descombes afin de définir le courant théorique allant de Marcel Mauss à Louis Dumont), comme I. Théry, A. Ehrenberg, P. Urfalino, C. Lemieux ou J. Giry, ont tous peu ou prou souligné combien, sous leur apparente opposition, l'individualisme méthodologique et la sociologie critique se rejoignaient dans une théorie de l'action utilitaire, qu'elle soit rationnelle et atomiste dans le premier cas, ou gouvernée par un habitus stratégique sous des contraintes de champ et de domination dans l'autre cas⁸⁷.

La sociologie latourienne fait du « social » une composition associative, plus ou moins stabilisée, qui s'avère n'être ni un domaine, ni un matériau, ni un objet en tant que tel. Par contre, il demeure fort étonnant que Latour n'ait aucune peine à accorder une *vérité* sociologique, une existence consistante et pleinement cohérente, à des sphères d'activité et de normativité comme le droit, la politique, la religion, la psychologie, l'esthétique, ou même la science. En quelque sorte, le social ne pourrait exister qu'en reliant *a posteriori* ces domaines irréductibles les uns aux autres, apparus on ne sait comment (aucune genèse sociohistorique n'est proposée de leur émergence), compris par Latour comme autant de « modes d'existence » pluriels, constituant un véritable « donné⁸⁸ » de notre monde. En passant, Latour confère (dans une note de bas de page) à Niklas Luhmann la paternité de cette sociologie positive de la différenciation des mondes, tout en précisant que la tentative aurait été gâchée par l'obstination de Luhmann « à décrire toutes ces sphères dans un métalangage emprunté à

86. C'est bien entendu ainsi que, par exemple, doit être comprise la sociologie dialectique et phénoménologique de Michel Freitag : voir Jean-François Filion, *Sociologie dialectique. Introduction à l'œuvre de Michel Freitag*, Montréal, Nota bene, 2006, et Yves Bonny, « Michel Freitag ou la sociologie dans le monde », introduction à Michel Freitag, *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, Rennes, P.U.R., 2002, p. 11-39.

87. Parmi les différents textes qui discutent de ce rapprochement, citons, entre autres : Alain Caillé, *Splendeurs et misères des sciences sociales. Esquisses d'une mythologie*, Genève, Librairie Droz, 1986 ; Philippe Urfalino, « Holisme et individualisme : la clarification d'une querelle », *Esprit*, no 316, 2005, p. 210-220 ; Johan Giry, « De quel "danger sociologique" parle-t-on ? Tensions autour du diagnostic d'une sociologie "en crise" », *Revue du MAUSS*, no 52, 2018, p. 393-425 ; Johan Giry, « Autour de quelques impensés du sens commun sociologique », *Revue française de sociologie*, vol. 60, no 2, 2019, p. 239-256.

88. Bruno Latour, *Changer de société, refaire de la sociologie*, op. cit., p. 347.

une certaine biologie⁸⁹ ». Ainsi, il faut donc viser selon Latour le « réassemblage du social » à partir de la fragmentation des modes d'existence, rôle conféré à la politique, puisque rappelons-le, « s'il existe une société, alors aucune politique n'est possible⁹⁰ ». Mais alors d'où viennent ces « modes d'existence » ? Quels ont été le moteur, la nature, les conditions de possibilité de leur autonomisation progressive ? Ou alors seraient-ils donnés tels quels universellement, dans toute société humaine, à l'encontre des documents ethnographiques les plus fiables décrivant un découpage du réel tout autre ? Paradoxalement, en donnant à la politique, et à elle seule, la responsabilité de constituer l'unité d'une société, Latour en revient au schéma contractualiste initial de la modernité, contre lequel s'est pourtant érigée la sociologie classique : un néo-contractualisme reposant à nouveau sur un rationalisme fondationnaliste et artificialiste, mais remplaçant adroitement l'acteur individuel par l'acteur-réseau. Latour évite d'ailleurs soigneusement toute référence à la « culture » donnée d'une société, ce mode de reproduction symbolique-culturel⁹¹ totalement absent car jugé inexistant, sinon à titre de « ressource » instrumentalisée par les actants (un *plug-in* parmi d'autres). Les mœurs, les coutumes, les traditions, la langue, les institutions – bref : tout ce qui pourrait constituer un soubassement intellectuel totalisant pour une collectivité – se trouvent renvoyées à l'abstraction discursive et à la croyance idéale, sans autre réalité qu'un mode performatif d'actualisation de réseaux et d'associations.

Si l'on réfléchit plus avant, et puisqu'il faut bien se situer au niveau fondamental où Latour décide lui-même de poser le problème, il convient d'ailleurs de s'interroger quant à la description du réel sous forme de réseaux. Bien sûr, Latour a dû subir certaines attaques injustifiées lorsque l'on a fait de lui, en raison de certains arguments polémiques avancés par la nouvelle sociologie des sciences, un pur relativiste apôtre du « constructivisme social ». Autrement dit, un zélé supplémentaire de cette idée naïve – désormais majoritaire au sein des sciences sociales, à travers une antienne souvent dépourvue de réflexivité quant au statut du discours soutenant cette thèse – selon laquelle, puisqu'il n'existerait rien comme la vérité, les faits ou l'objectivité, alors toutes les croyances partagées attestées dans le monde ne résulteraient en fin de compte que des rapports de force définissant le pouvoir hégémonique des groupes à l'origine de ces mêmes représentations. Cette vulgate du « constructivisme social » continue, entre parenthèses, de faire des ravages dans les sciences politiques et sociales, en utilisant l'argument simpliste du « tout est pouvoir » agrémenté

89. *Idem*. On ne peut évidemment s'empêcher de penser que le reproche fait à Luhmann pourrait aisément être retourné à Latour, qui décrit en première instance (avant de corriger le tir par l'*Enquête sur les modes d'existence*) toutes ces sphères dans un métalangage emprunté à la logique du réseau. Lequel réseau, comme l'a brillamment montré Pierre Musso, constitue un concept désignant initialement une forme, avant de se déployer comme mythe pour finir dégradé en idéologie : Pierre Musso, *Critique des réseaux*, Paris, P.U.F., 2003.

90. Bruno Latour, *Changer de société, refaire de la sociologie*, op. cit., p. 362.

91. Michel Freitag, *Culture, pouvoir, contrôle. Les modes de reproduction formels de la société*, Montréal, Liber, 2013.

de références mal comprises à Foucault, Bourdieu, voire Deleuze ou Derrida. À l'encontre de ce point de vue performativement autocontradictoire – puisqu'on ne voit pas sur quoi peut reposer la véracité de l'assertion « tout est pouvoir » à propos d'elle-même, sinon la nécessité de devoir s'exclure de ce qu'elle affirme – Latour s'est explicitement déclaré « constructiviste », mais non « social-constructiviste ». La construction latourienne touche ainsi à la fois le social et le non-social, la société et la nature, et donc, dans le même mouvement, l'objectivité et le rapport de connaissance qui l'assure. En ce sens, « réalité » et « artificialité » se dévoilent dans un processus commun de « fabrication des faits », ce qui ne signifie aucunement, selon Latour, que ces faits ne soient pas « objectifs », donc « vrais » (conservant par là la distinction possible avec les hypothèses fragiles, discutables ou erronées). C'est pour cette bonne raison – et il faut lui donner crédit sur ce point – que Latour a revendiqué haut et fort l'étiquette de « rationaliste », s'étonnant et se gaussant devant les questions comme « croyez-vous à la réalité ? », alors que son unique objectif aurait consisté à rendre la science plus réaliste, en décrivant empiriquement son mode effectif de production tout en garantissant la connaissance de la réalité⁹². Ceci étant dit, persiste donc la question de savoir, à l'aune de ce constructivisme généralisé : pourquoi des réseaux (plutôt que rien) ? Pas seulement comment émergent-ils, durent-ils, disparaissent-ils, mais surtout : que veulent-ils et pourquoi prospèrent-ils⁹³ ? En fait, au sens matériel et formel, selon les descriptions qui en sont données dans l'approche latourienne, un réseau ne semble avoir qu'une seule vocation : se maintenir. Et pour se maintenir, il existe une seule possibilité : s'étendre. Et pour s'étendre, se solidifier, se stabiliser – puisque, rappelons-le, le contexte ou l'histoire n'existent pas en tant que tels, mais au sein d'un « plasma⁹⁴ » mystérieux qui représente tout ce qui n'est pas encore formaté, mobilisé ou subjectivé –, le réseau n'a d'autre choix que celui d'enrôler, d'attirer, de recruter, de connecter, d'associer, d'assembler. Et comment le fait-il ? Il doit susciter « l'intérêt » d'autres entités censées le rejoindre dans son élargissement, s'y agréger pour le fortifier et le déployer, à l'aune d'un *conatus* potentiellement illimité. Très étonnamment, nous voici revenus extrêmement proches d'un utilitarisme généralisé

92. « On a fait de moi un sociologue des sciences à l'anglaise, antiempiriste, obsédé par la construction sociale, qui n'avait de cesse de montrer dans les faits scientifiques qu'une grossière fiction imposée par les puissants sur les faibles. Or, ma tradition était plutôt celle de Duhem et de Bachelard, réaliste et rationaliste, et passionnée par le nombre de médiations permettant de dire vrai. On ne me croira pas, mais il n'y avait pas le moindre goût pour la provocation dans ce choix de mes premiers terrains scientifiques. Je passais simplement de la vérité religieuse à la vérité scientifique, avant d'aborder l'efficacité technique, et, bien plus tard, la forme juridique de véridiction » : Bruno Latour, « Réponse aux objections... », *op. cit.*, p. 140.

93. Ainsi que le note Yves Gingras dans sa critique de l'approche de Callon et Latour, « leur notion de "traduction", conçue pour aider l'analyste à suivre la création d'associations, laisse complètement dans l'ombre les raisons pour lesquelles les associations échouent ou réussissent, et pourquoi certains scientifiques (ou ingénieurs) parviennent jusqu'au ministère alors que d'autres n'y parviennent pas » : Yves Gingras, « Un air de radicalisme », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 108, 1995, p. 12.

94. Bruno Latour, *Changer de société, refaire de la sociologie*, *op. cit.*, p. 348.

(instrumentaliser pour se développer), transféré des acteurs aux réseaux d'actants, mais aussi sous-tendu, nous le verrons, par un soubassement vitaliste existentiel (en gros : dominer pour survivre, en s'adaptant à son environnement). Afin de persévérer dans leur être et pour mieux vaincre leurs concurrents et adversaires, les réseaux doivent : mobiliser des ressources, minimiser les contraintes, conquérir des positions et reconfigurer des problèmes ; bref : agir stratégiquement pour asseoir une position de domination, qui leur confère une légitimité à dire le bien et le vrai. Pour quelle raison certains réseaux finissent-ils par l'emporter sur d'autres réseaux, au point de les réduire, de les défaire ou de les incorporer ? Serait-ce le fruit d'un pur hasard, ou de la stricte contingence, puisque ce ne peut être en fonction d'une valeur transcendante qui les dépasserait (le Vrai), et qui serait à découvrir ? En aucun cas : grâce à leur taille, leur population, leur extension, leur solidité, leur complexité, certifiées par la multiplication des lieux de traduction, s'effectue une sélection progressive des vérités et théories, sur le plan épistémologique. La loi du plus fort, d'une certaine manière. Ne serait-on pas là encore en présence d'une sorte d'évolutionnisme au moins implicite, quasiment darwinien, une sélection naturelle où les réseaux les plus performants s'imposent par « faits de réalité » interposés ?

Le recours à cette sémantique du réseau, censé contrebalancer l'influence d'une sociologie critique de la domination, ne fait ainsi, ainsi que le commente Louis Quéré, que réintroduire un schème appauvri de la « rationalité stratégique » malgré le refus latourien de juger en fonction d'une rationalité substantielle (scientifique). Le « modèle de l'action stratégique » imprègne la vie des réseaux, qui ne s'orientent qu'à partir de motivations intéressées (se conserver, s'imposer, s'affirmer) et de moyens calculés (violence, négociations, gratifications financières, etc.), dans un échange inégal de forces et de ressources qui contraint les actants : « a raison celui qui est le plus fort, ou encore, mais c'est la même chose, celui qui dispose de l'appui du réseau le plus étendu et aux liens les plus solides et les plus éprouvés⁹⁵ ». Longtemps, Latour a assumé ce point de vue, allant jusqu'à des propos paradoxaux à la limite de l'autocontradiction performative : « Aucune explication n'échappe aux rapports de forces que j'ai décrits [...] – la mienne pas plus mais pas moins qu'une autre⁹⁶. » La sociologie de l'acteur-réseau, par le truchement de son porte-parole Bruno Latour, ne serait-elle alors qu'un réseau parmi d'autres, juste assez puissant pour affirmer avec vraisemblance que le monde est réellement constitué de réseaux ? Jamard a interrogé avec finesse le statut incertain d'une ontologie du « monde-en-réseau » qui se prend elle-même comme objet : « Est-ce de la dialectique, ou le bouclage et les fluctuations d'une théorie homéostatique – le constructivisme s'appliquant à lui-même qui devient réalisme, objet, à son tour, d'analyse constructiviste, etc. ? Une

95. Louis Quéré, « Les boîtes noires de Bruno Latour ou le lien social dans la machine », *op. cit.*, p. 111.

96. Bruno Latour, *Les microbes. Guerre et paix, suivi de Irréductions*, Paris, Métailié, 1984, cité par Jean-Luc Jamard, « Faut-il être résolument amoderne ? », *op. cit.*, p. 726.

forme radicale d'existentialisme (l'existence précède l'essence de tous les actants, humains, société, faits, matière, conscience) ?⁹⁷».

Où l'on retrouve donc, dans l'apparente description axiologiquement et méthodologiquement neutre des réseaux produite par cet « hyperconstructivisme » (Jamard), toute une conception du monde liée à l'utilitarisme concurrentiel ambiant, particulièrement bien « adaptée » – est-il besoin de le souligner ? – à l'extension d'un capitalisme de la circulation permanente, de l'accélération des flux, de l'interchangeabilité générale et de la survie du plus apte.

L'anthropologie symétrique

La grande originalité, revendiquée et reconnue de la SAR, a été la fameuse introduction des « non-humains » dans l'analyse sociologique, énoncée selon un « principe de symétrie généralisée » qui constitue d'ailleurs le principal lieu de dispute entre l'approche latourienne et la sociologie pragmatiste de Boltanski et Thévenot, alors même que les deux entreprises s'avèrent très proches sur la majorité des enjeux. La référence à la notion d'« actant » précise en ce sens mieux la question que le concept d'« acteur », puisque l'actant humain ou non humain est perçu comme l'entité produisant une différence dans le cours d'une action, et donc permet à Latour de dépasser les dualismes censément introduits par le rationalisme moderne, à savoir sujet/objet, nature/culture, politique/science, etc. On peut certes accepter méthodologiquement sans grande peine l'introduction des non-humains au cœur de la description sociologique, et leur confier une consistance dans la production des énoncés sous-tendant et permettant l'action. En ce sens, il semblait ne s'agir de prime abord que de donner un statut théorique plus légitime à une gamme élargie d'actants, en mettant notamment en lumière toute l'importance de la dimension matérielle de la vie sociale, même si celle-ci – faut-il le rappeler – n'avait jamais été totalement ignorée.

Ceci étant dit, lorsque Latour relève que la distinction entre babouins et humains passe par l'intégration avancée de la technique comme médiation du lien social, il est une autre différence qui se trouve totalement évacuée : c'est bien sûr la question du langage articulé, cet équipement cognitif qui permet de mémoriser des associations et de les transmettre à distance, fût-ce en les retraduisant. Le langage ne paraît avoir aucun statut dans la théorie latourienne : il ne peut être conçu comme un « non-humain », puisqu'il n'a aucune matérialisation durable et matérielle s'il n'est pas écrit, alors même qu'il agit constamment dans le monde⁹⁸. Or, les non-humains (animaux,

97. Jean-Luc Jamard, « Faut-il être résolument amoderne ? », *op. cit.*, p. 726.

98. Voir à ce sujet par exemple le texte d'une auteure sympathique à la perspective latourienne, mais qui n'en relève pas moins le hiatus introduit par l'absence de langue partagée entre humains et primates, avec la conséquence fondamentale qui en découle, à savoir la nécessité de passer par des « porte-parole »

végétaux ou objets), pour exister dans le monde humain, et à plus forte raison dans le compte rendu sociologique, pourrions-nous ajouter, doivent être « mis en mots », et donc trouver des « porte-parole », qui, banalité absolue qu'on tend facilement à oublier à la lecture de Latour, ne peuvent être que des humains⁹⁹. Et puisque ce sont des humains qui sont toujours les porte-parole des propositions énoncées sur le monde mixant humains et non-humains, se posent alors banalement les problèmes classiques liés à toute activité de représentation (au moins depuis Rousseau) : qu'est-ce qui empêche ces porte-parole de « trahir leurs mandants¹⁰⁰ » ? La méthode symétrique généralisée ambitionnée par la sociologie de l'acteur-réseau demeure donc, nécessairement, foncièrement asymétrique. Les réseaux sociotechniques s'avèrent effectivement constitués d'hybrides, quasi-sujets et quasi-objets, mais leur analyse descriptive tant par les acteurs engagés en situation que par les sociologues empiristes et pragmatistes réclame, au titre de condition de possibilité, le sens humain (en général) et une langue concrète (en particulier) afin d'en préciser l'encadrement, l'effectuation et la signification dans un contexte défini.

Un deuxième problème se pose à la sociologie de l'acteur-réseau concernant son anthropologie symétrique, si l'on aborde cette fois le positionnement ethno-méthodologique de Latour dans sa controverse contre une sociologie critique et émancipatoire, placée en posture surplombante de connaissance par rapport aux acteurs supposément aliénés (selon le fameux principe de « rupture épistémologique »). Dénonçant ce positionnement arrogant sous-tendu par une distinction hiérarchique entre préjugés et raison, c'est-à-dire entre monde ordinaire et savoir scientifique, Latour entend se mettre au niveau même des acteurs, rajoutant simplement un nœud « sociologique » aux réseaux déjà constitués par la description qu'il offre du réel¹⁰¹. En d'autres mots, Latour ne cesse de le répéter, « suivre les acteurs eux-mêmes » consiste à *ne rien rajouter* aux associations que ceux-ci tissent dans le monde à partir des catégories scientifiques, juridiques, économiques,

problématiques pour assurer une traduction ontologique : Lys Alcayna-Stevens, « Chimpanzés, jaguars et ventriloquisme ethnographique », *Cahiers d'anthropologie sociale*, no 18, 2019, p. 109-125.

99. D'où l'accusation de « ventriloquie », également soulevée à l'encontre du multinaturalisme de Viveiros de Castro, auteur qui mettrait « dans la bouche des Amérindiens une version simplifiée, plus molaire que moléculaire, du perspectivisme philosophique, tradition occidentale s'il en est, qui court de Leibniz à Deleuze en passant par Nietzsche et Whitehead » : Pierre Déléage, *L'autre-mental. Figures de l'anthropologue en écrivain de science-fiction*, Paris, La Découverte, 2020. Lequel ouvrage a suscité une vive réaction (dans une veine polémique et politique, comme le titre l'indique) des défenseurs français de Viveiros de Castro : Oïara Bonilla, Jean-Christophe Goddard, Guillaume Sibertin-Blanc, « L'autre-mental de Pierre Déléage. Figure de l'anthropologue made in France en polygraphe réactionnaire », *Lundimatin*, no 254 ; en ligne : <<https://lundi.am/L-autre-mental-de-Pierre-Deleage>>.

100. Luc Boltanski, « Un apport à la philosophie politique », *Esprit*, no 266, juillet 2000, p. 209.

101. Positionnement radicalement horizontal qui n'est pas sans rappeler la célèbre formule de Lévi-Strauss dans *Le cru et le cuit* affirmant que son interprétation (sa « traduction ») des mythes relève bien elle-même d'un ordre interne au code langagier, et qu'elle n'est donc en quelque sorte qu'un mythe de plus, « le mythe de la mythologie ».

religieuses, etc. Les comptes rendus descriptifs effectués par la SAR doivent ainsi se suffire à eux-mêmes, sans nécessiter d'explication par référence à des termes hors des réseaux relatés. Or, par ailleurs, l'ambition revendiquée par Latour et Woolgar dans leur sociologie des sciences revenait à « contourner le discours des savants, devenir familier de la production des faits, puis s'en retourner chez soi et rendre compte de ce que font les chercheurs dans un métalangage qui ne doive rien au langage qu'il s'agit d'analyser¹⁰² ». On aperçoit aisément la contradiction patente, donc, entre une anthropologie symétrique qui se veut pure description de l'action sociale, d'une part, et d'autre part, le recours à un langage externe qui observe l'action scientifique comme elle se fait, et non pas comme elle se pense. Le sociologue n'est jamais censé, selon la SAR, projeter depuis l'extérieur les identités et différences permettant de qualifier les êtres composant le monde, produites de façon immanente par les acteurs durant les épreuves. Conscient de ce hiatus, Latour doit bien admettre, à diverses reprises, que la sociologie de l'acteur-réseau se trouve effectivement dans la position « difficilement explicable » d'affirmer se contenter « de recueillir le propos des acteurs » alors même « qu'elle *ajoute* pourtant quelque chose qu'ils ne disent jamais¹⁰³ » (souligné par l'auteur). Sa réponse à ce problème majeur, parfois reléguée en note de bas de page, s'avère souvent économe, et pour tout dire, largement insatisfaisante : la SAR

se contente de faire passer, contre les *diktats* de la pensée critique, les formes de vie communes de l'arrière-boutique à la vitrine. D'où les notions de médiation, d'acteur-réseau, de traduction, de modes de coordination, de symétrie, de non-modernité, notions infra-théoriques qui ne visent ni l'expression – déjà fort bien tenue par les acteurs – ni l'explication – également aux mains des acteurs – mais seulement son *recueil* – que les acteurs pourraient en effet retrouver grâce au léger excédent que leur offrent les humaines sciences¹⁰⁴.

Comme si le « recueil », nécessairement conceptualisé, demeurerait pourtant neutre, et n'entachait pas herméneutiquement la nature des données ! À l'évidence, Latour *feint* dans ce cas de croire, afin de sauvegarder un positionnement périlleux et difficilement tenable, que les « notions infra-théoriques » que seraient la « médiation », l'« acteur-réseau », la « traduction », les « modes de coordination », la « symétrie », ou la « non-modernité » (!) agiraient uniquement – pour reprendre le vocabulaire conceptuel même de la SAR – au titre d'« intermédiaires » (neutres sur le plan de l'inter-traduction), et non de « médiations ». En réalité, vectrices implicites d'une ontologie

102. Bruno Latour et Steve Woolgar, *La vie de laboratoire*, op. cit., p. 23.

103. Bruno Latour, *Sur le culte moderne des dieux faitiches*, Paris, La Découverte, 2009, p. 58, n. 26.

104. *Idem*.

englobante à vocation hégémonique (dire la « vérité » sociologique sur le monde par l'acteur-réseau, comme toute bonne sociologie qui se respecte, en s'opposant à ses rivales et concurrentes, par exemple à la sociologie critique), ces notions ne font jamais seulement que décrire, mais comportent une charge normative et performative. Tous les commentateurs de Latour auront soulevé cet aspect contradictoire de la théorie, qui s'accroît au fil des années, à mesure que grandit la notoriété et donc l'aura prophétique du « philosophe français le plus célèbre au monde¹⁰⁵ » selon le *New York Times* : à la fois descriptivement (par les concepts employés) et normativement (par les orientations suggérées), la SAR porte sur l'organisation du monde un regard lourd de jugements, d'évaluations et de prescriptions, intéressants certes, mais surtout fort discutables, et très éloignés de l'empirisme revendiqué, quoi qu'il en soit.

Il s'avère évidemment impossible de suivre sociologiquement un processus culturel, économique ou technologique qui se déroule parfois sur plusieurs années sans activer divisions ou partages préconstruits, structurant préalablement les situations qu'il y a à observer, ainsi que Latour se voit par exemple contraint de le faire en se donnant une idée propre de « la politique » ou de « la science », leur offrant dès lors une réalité stabilisée et délimitée avant même d'en observer les pratiques et incarnations concrètes. C'est tardivement que Latour a commencé à prendre en compte ce problème pourtant majeur de son épistémologie, persistant depuis plus d'une trentaine d'années. Il admet ainsi dans son *Enquête sur les modes d'existence* que l'analyse en termes de réseau offre un vocabulaire « trop pauvre pour distinguer les valeurs auxquelles les informateurs tiennent mordicus¹⁰⁶ » – ce qui souligne là encore que, contrairement à ses dires, le vocabulaire de l'acteur-réseau n'était pas celui des « zacteurszeumêmes » (comme il l'écrit ironiquement), mais qu'il était bien apposé sur les situations sociales afin d'en dégager une interprétation plus ou moins conforme à la théorie – et en conséquence, que désormais « le principe de libre association n'offre plus le même métalangage à toutes les situations, mais doit devenir l'une seulement des formes par lesquelles on peut saisir un cours d'action quelconque¹⁰⁷ ». Pour remédier à ce problème fondamental, Latour consent à intégrer dans l'analyse la prise en compte des « valeurs » et des « institutions », en vue de circonscrire des modalités d'existence irréductibles à la seule description par réseaux. Là où les impasses d'une ontologie moniste et horizontale contraignent une théorie explicitement anti-durkheimienne et ennemie de tout holisme à réintroduire les concepts fondamentaux, à la verticalité assumée, de l'adversaire...

Il est également une autre contradiction, quelque peu étrange, dans la socio-anthropologie prétendument symétrique de la théorie de l'acteur-réseau. Si les

105. Thomas Nail, « Bruno Latour, the post-truth philosopher, mounts a defense of science », *New York Times*, 25 octobre 2018.

106. Bruno Latour, *Enquête sur les modes d'existence*, op. cit., p. 76.

107. *Idem*.

modernes ont dichotomisé de manière erratique leurs croyances et leurs actes, en construisant une foule de dualismes erronés – science/préjugés, nature/culture, sujet/objet, etc. –, ils n'auraient en fait jamais mis en pratique leur idéal rationaliste, d'où le fait qu'en réalité, « nous n'avons jamais été modernes ». Négligeant la capacité d'action démultipliée produite par le progrès technique, l'accélération prodigieuse de l'innovation et les effets de seuil attestés depuis la révolution industrielle (laquelle dégage des potentialités opératoires imprévisibles et exponentielles), Latour évacue tout « changement d'échelle en complexité, en puissance et en interdépendance de nos moyens¹⁰⁸ » : rien de nouveau depuis la nuit des temps. En quelque sorte, jusqu'à ce que la prolifération des réseaux postmodernes et la crise écologique viennent le démontrer trop clairement pour que cela continue d'être ignoré, la modernité aurait vécu dans une immense illusion sur elle-même, sous l'influence d'une idéologie rationaliste qui lui masquait la réalité de son fonctionnement effectif, entremêlé et ambivalent¹⁰⁹. Or, selon Latour, toutes les autres sociétés humaines, jusqu'aux plus primitives, ont, elles, vécu en admettant parfaitement l'existence des fameux hybrides, et donc en refusant par là même la nécessité de séparer nature et culture, humains et non-humains, sujet et objet¹¹⁰. Par ce jugement dichotomique, Latour ne réintroduit-il pas ici une asymétrie radicale entre les sociétés dont les vérités établies sont plus « réelles », parce que toujours hybrides, et les sociétés modernes vivant dans le déni de leurs propres pratiques ? On a parfois l'impression que Latour plaque indûment sur les sociétés primitives ou traditionnelles une reconnaissance résolue de l'hybridité, à base d'indistinction, là où il est plutôt question d'autres distinctions, et là où, si on doit pousser la symétrie jusqu'au bout en correspondance avec le programme de Latour, il faudrait admettre que les vérités qui s'y donnent (qui s'y forment) sont tout aussi contingentes qu'ailleurs. Est-il possible de soutenir *en même temps* que la modernité fut foncièrement dualiste, mais que l'anthropologie, comme science sociale *moderne*, a pu néanmoins adéquatement décrire les réseaux hybrides

108. Daniel Cérézuelle, « Une nouvelle théodicée ? Remarques sur la sociologie des techniques de Bruno Latour », *op. cit.*, p. 376.

109. Cette analyse sur « le rôle de l'idéologie » se trouve à la source du désaccord théorique entre le structuraliste Descola et le postmoderne Latour, que par ailleurs rapprochent énormément d'éléments, à commencer par la relativisation de l'ontologie moderne, l'analyse en termes de « collectifs » plutôt que de « sociétés », ou encore le refus de l'opposition nature/culture. Ainsi que l'exprime Descola : « J'ai beaucoup de points d'accord avec Bruno Latour, mais sur ce point-là, on a un désaccord de base. Lui estime que nous n'avons jamais été modernes, et que ce que j'appelle naturalisme est une sorte de superstructure fuligineuse, un grand récit épistémologique, qui n'a aucun effet dans la pratique des savants et des techniciens puisqu'ils fabriquent des hybrides de nature et de culture à tour de bras, sans que cela ne les dérange outre mesure. Je considère quant à moi que, même si la nature n'est jamais explicitement convoquée dans les articles de *Nature* ou de *Science*, que même si ce qui importe dans la pratique scientifique ce sont pour l'essentiel des filiations d'expériences et des évolutions procédurales, il n'en demeure pas moins que l'ontologie dualiste du naturalisme exerce des effets qui perdurent » : Philippe Descola, « Entretien avec Philippe Descola », *Cahiers philosophiques*, no 127, 2011, p. 27.

110. Bruno Latour, *Sur le culte moderne des dieux faitiches*, *op. cit.*, p. 74.

chez les « non-modernes¹¹¹ » ? Est-il possible de soutenir *en même temps* l'invariance ontologique des réseaux, lieu d'une observation panoptique et transculturelle, et l'idée que « les réseaux exotiques existeraient tout faits dans des “théories indigènes” plus “vraies” que les modernes quoique toujours construites¹¹² ! ». Plus encore, le projet fondamental de Latour, visant à élaborer une « anthropologie des modernes » – sous-titre de son *Enquête sur les modes d'existence* –, est-il autre chose qu'une analyse typiquement *moderne* – l'engagement à *mieux* comprendre la *réalité* des réseaux entrelacés d'entités multiples, selon une réflexivité accrue sur leur mode de production effective (une forme de connaissance phénoménale qui viendrait expliciter de manière processuelle les relations réelles entre les étants) –, armée d'un outillage méthodologique – le décentrement caractéristique de l'ethnographie – qui l'est tout autant ?

Enfin, le dernier problème constitutif de l'anthropologie symétrique que nous souhaitons évoquer se trouve lié cette fois à la définition même du concept d'« actant » dans la SAR. Il y a là un double questionnement, auquel il est difficile pour Latour de répondre adéquatement. D'une part, la question de la clôture dans la description des situations. Si la stabilisation des interactions renvoie aux associations hybrides entre humains et non-humains, jusqu'où remonter le long des réseaux ? « Tout est lié » d'une certaine manière, et la description d'une situation pourrait bien remonter à l'origine des matériaux, des histoires, des contextes, des savoirs mobilisés dans telle ou telle action. Sous forme de boutade – mais existe-t-il une autre réponse possible ? – Latour a écrit que le déploiement des réseaux étant par nature infini, le compte rendu sociologique devait s'arrêter arbitrairement, sur simple décision de fait, devant des contraintes contingentes de temps ou de place, mais jamais pour des raisons épistémologiquement ou méthodologiquement fondées. D'autre part, deuxième aspect problématique lié à l'identification de l'actant : comment sait-on, et *qui* sait exactement, ce qu'est un actant, quand ce dernier se trouve lui-même constitué d'actants le transformant perpétuellement, si l'on considère la difficulté à stabiliser un tant soit peu les réseaux sociotechniques ? Parmi les actants faisant « passer quelque chose à travers leur simple présence au monde », peuvent par exemple être cités de façon aléatoire les « êtres naturels, objets domestiques, états d'âmes, images, énoncés, rêves, mythes, contes, textes, concepts, institutions, corps¹¹³ ». Mais tous ces actants sont eux-mêmes susceptibles d'être décomposés en d'autres actants (jusqu'aux gènes ou aux atomes ?), et là encore, la description sociologique ne peut

111. Certes, de rappeler P. Maniglier, en déployant les multiples ontologies qui forment des mondes distincts, « l'anthropologie aura été le véritable cheval de Troie de la métaphysique dans les sciences humaines – et cela par un autre tour de relativisme », qui aboutit au multinaturalisme : Patrice Maniglier, « Un tournant métaphysique ? », *op. cit.*, p. 919.

112. Jean-Luc Jamard, « Faut-il être résolument amoderne ? », *op. cit.*, p. 728.

113. Francis Chateauraynaud, « Forces et faiblesses de la nouvelle anthropologie des sciences », *Critique*, no 529-530, 1991, p. 472.

s'empêcher, à moins de s'auto-annuler, de conférer une stabilisation catégorielle et identificatoire à un certain nombre d'énoncés, quelle que soit par ailleurs la façon dont les acteurs sur le terrain vont les mobiliser. L'axiome méthodologique de Latour consiste à s'interdire toute hiérarchisation et toute décision sur l'existence des actants en situation, tout en admettant que l'enquêteur va devoir, à un moment de sa description, choisir les motifs « qui semblent le plus raisonnables¹¹⁴ » (?). Si « l'action de la Vierge Marie » ne doit évidemment pas être traduite directement comme une causalité directe de l'aliénation religieuse, on se demande néanmoins ce qu'il en est pour le sociologue de son caractère « raisonnable », à l'aune d'une description empirique des miracles revendiqués à Lourdes par exemple. Tout à son travail de déconstruction de la modernité, qui ne ferait au final « qu'échanger une transcendance pour une autre¹¹⁵ » (Dieu ou les dieux ou les ancêtres pour la Science ou le Social) pour rester ainsi prisonnière à son insu d'une irrationalité fondatrice, Latour déserte le champ de la contradiction réelle, celle qui suppose une incompatibilité totale entre certains modes d'existence et d'autres, et non pas seulement – comme il le met en avant de manière récurrente – une articulation éventuelle passible d'un travail de diplomatie, de compromis et de négociation (comme Latour conçoit son propre rôle, ainsi que celui de la démocratie).

Comme on le voit, l'anthropologie à prétention totalement symétrique de la théorie de l'acteur-réseau se heurte à un certain nombre d'asymétries cachées, maintenues ou restaurées, dont on peut faire l'hypothèse qu'elles constituent un biais irréductible de tout processus de connaissance et de description, fût-il entièrement dévoué au « suivi des acteurs eux-mêmes ».

L'ontologie plate

Latour a toujours inscrit ses recherches sociologiques et anthropologiques sur fond d'un retour à la réflexion ontologique. Dans son *Enquête sur les modes d'existence* (2012), il s'agit, encore plus explicitement, de décrire et comparer des « modes de l'être », en reprenant à nouveaux frais « 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 différentes¹¹⁶ ». Ce parcours rejoint ce que certains ont pu nommer un « tournant métaphysique dans les sciences humaines¹¹⁷ », exemplifié par les travaux de Descola, Viveiros de Castro, Ingold ou Strathern sur les cosmologies comparées des sociétés. Dès le départ, on l'a vu, Latour s'est approprié le programme anthropologique, consistant à refuser d'étendre les catégories des

114. Bruno Latour, *Changer de société, refaire de la sociologie*, op. cit., p. 82.

115. Bruno Latour, *Sur le culte moderne des dieux faitiches*, op. cit., p. 33.

116. Bruno Latour, *Enquête sur les modes d'existence*, op. cit., p. 33.

117. Patrice Maniglier, « Un tournant métaphysique ? », op. cit., p. 916-917.

modernes aux autres mondes sociaux comme mode d'entendement universel *a priori*, pour tenter au contraire de mettre en variation le cadre théorique lui-même, dans une sorte de « rationalisme élargi » qui aille jusqu'à remettre en cause l'idée occidentale de « Raison », sans pour autant verser dans le nihilisme ou le relativisme. C'est en ce sens que Latour, tout comme Descola ou Viveiros de Castro, entend rompre avec la perception occidentale majoritaire selon laquelle les êtres humains vivraient depuis toujours dans le même monde naturel, gouverné par des lois identiques à découvrir par la science, et ne se différencieraient que par des conceptions du monde nommées « culture ». Au contraire, respectueux de la différence radicale entre les ontologies, Latour et ses congénères professent un « multinaturalisme », d'après le terme de Viveiros de Castro, selon lequel il existe réellement une « pluralité de natures, les sciences n'étant jamais que des manières parmi d'autres de faire nature¹¹⁸ ». D'où la rupture avec le dualisme classique qui postule une distinction claire entre, d'une part : l'esprit, ou la culture, ou le langage, ou le symbolisme, ou les représentations, ou le sujet, et, d'autre part : la réalité, ou la nature, ou les faits, ou le monde, ou l'objet. Il n'existerait en fait que des *manières d'être*, des régimes d'énonciation distribuant différemment les étants et leurs relations. Il ne s'agit pas de « remplacer le réalisme spontané par un idéalisme culturel », comme le font tant d'anthropologues relativistes, mais « de dépasser, si possible, l'opposition elle-même¹¹⁹ », en affirmant que la réalité de l'être se présente comme un processus continu, selon un pur immanentisme. Telle est l'intuition ontologique qui guide Latour depuis sa thèse en théologie, celle d'un Être en devenir, qui conduit à substituer à la théorie épistémologique « réaliste » de la connaissance par correspondance entre un sujet et un objet (selon des lois causales et des relations régulières) une théorie de la « transformation-traduction » d'une inscription dans une autre, selon la description des chaînes de référence qui les relient. D'où les renvois constants de cette ontologie processuelle aux écrits de Spinoza, Whitehead, James, Tarde ou Bergson, qui constituent une sorte de tradition intellectuelle « vitaliste » et moniste. L'Être se définit non pas par une coupure entre transcendance et immanence, mais comme un « plan d'immanence », pour reprendre la notion de Deleuze, parcourue d'une multitude de « mini-transcendances » permettant à des chaînes d'énonciation de se poursuivre en se traduisant. La vision d'une humanité parlante, étudiant et arraisonnant une réalité muette, laisse place à l'entrelacement d'un ensemble d'actants, tous également en train d'agir les uns sur les autres selon des modes particuliers et diversifiés. « Il en résulte une mise à plat de toutes les entités¹²⁰ » : partout des « acteurs-réseaux », c'est-à-dire des actants distribués sur un plan unique, où ils n'ont d'existence que relationnelle et molécularisée –, jusqu'aux « individus » que nous sommes, ou pensons être. Ces actants n'apparaissent que selon la formation de nœuds de correspondance

118. *Ibid.*, p. 919.

119. *Ibid.*, p. 920.

120. *Ibid.*, p. 922.

de multiples enchevêtrements, éléments opératoires dont la détermination exacte dépend d'une opération locale d'inscription dans un réseau. Pour Latour, il n'est jamais question de sortir d'une prétention au réalisme, donc d'une connaissance vraie du réel, mais il s'agit d'un réalisme redéfini comme processuel et pluriel, dans la mesure où les êtres qui peuplent ce réel ne sont pas des objets immuables, mais d'abord des entités constituées par les transformations successives qu'ils subissent à mesure qu'ils sont constamment retraduits.

Avant de conclure sur le renouvellement que Latour impose à son modèle ontologique avec son *Enquête sur les modes d'existence*, il convient de faire une courte parenthèse pour souligner combien sa réflexion se trouve proche de la philosophie de Gilles Deleuze, chez qui on pourra déceler l'ensemble des notions fondamentales qui gouvernent la théorie de l'acteur-réseau. En effet, l'ontologie deleuzienne de la différenciation, qui présente l'Être comme peuplé de multiplicités concrètes en devenir, s'abreuve aux mêmes influences (Bergson, Tarde, Whitehead ou Simondon¹²¹), réappropriées pour proposer une « conception dynamique de l'Être comme processus d'actualisation et de différenciation¹²² ». La volonté de saisir l'ensemble de l'Être à l'aune d'un « plan d'immanence », c'est-à-dire un espace sans verticalité où viennent s'inscrire les multiplicités concrètes, affects, forces, signes, tendances, machines, bref, tous événements et processus uniquement évalués en fonction de leur intensité, s'apparente foncièrement à la présentation du « monde plat » de Latour, habité par les acteurs-réseaux hétérogènes et rivaux, lancés dans une concurrence effrénée afin d'occuper le monde, c'est-à-dire le définir et le transformer. L'empirisme deleuzien se fonde, tout comme l'approche latourienne, sur un associationnisme généralisé, où la pluralité des éléments mis en relation et soumis à une transformation continue se présente sous forme d'arrangements provisoires et de bifurcations contingentes (les « lignes de fuite »). Certes, là où stratégiquement Deleuze défendait un naturalisme empiriste dirigé contre toute position idéaliste et rationaliste, Latour propose un « multinaturalisme », censé nous installer au milieu des êtres et des choses, dans leur variabilité et leur diversité, au gré des événements, des occasions et des circonstances.

D'où une insistance commune à Deleuze et Latour sur l'innovation, l'expérimentation, la créativité, entendues comme des modulations de l'Être en devenir, selon une composition et un réagencement de rapports produisant constamment un nouveau réel, à rebours des idéalités transcendantales visant à essentialiser les phénomènes

121. Cernant l'influence de Simondon, F. Vandenberghe note que « [g]râce à l'interposition technique des êtres humains, le hiatus ontologique entre la vie et le mécanisme et, ainsi, aussi entre l'homme et la machine, peut finalement et avec succès être surmonté dans une machine vivante et autorégulatrice en laquelle les hommes et les machines sont symbiotiquement intégrés » : Frédéric Vandenberghe, *Complexités du posthumanisme*, op. cit., p. 89.

122. Arnaud Bouaniche, *Gilles Deleuze, une introduction*, Paris, Pocket et La Découverte, 1997, p. 35.

mondains. La critique de la représentation, qui suppose un dualisme entre l'être et l'esprit, entre la nature et la culture, entre le sujet et l'objet, conduit tant Deleuze que Latour à répudier toute hiérarchisation épistémologique, pour proposer au contraire des régimes d'être multiples, en deçà de tout processus d'intégration et de synthèse par la conscience. Le champ d'immanence collectif de l'acteur-réseau est un espace où se déploie la production même de la réalité, par la médiation de flux, de connexions ou de processus faisant circuler des forces et construisant le social. C'est le recours au fameux concept de *rhizome* qui permet à cette philosophie vitaliste d'éliminer la pertinence de toute structure de sens, sociale, symbolique ou culturelle, qui serait préalable à la mise en mouvement des actants : « le rhizome élimine toute référence éventuelle à une substance possible, ou à un substantif, une synthèse ou une dialectique qui mène de nouveau à l'Un afin de stimuler la prolifération du Multiple et célébrer la virulence de la Vie¹²³ ». En lieu et place d'un monde vertical organisé par la différence entre les principes et le réel, entre les valeurs et les faits, entre l'objectif et le subjectif – et quelles que soient les multiples et variées relations que l'on puisse imaginer entre deux pôles non totalement séparés mais cependant distincts –, l'ontologie plate propose une extension horizontale des réseaux dont le travail s'effectue selon le critère unique (avant la prise en compte tardive des valeurs et institutions qui viennent en rediriger verticalement la circulation) flux/coupure de flux. De nombreux critiques ont décelé le fait qu'on trouvait, tant chez Latour que chez Deleuze, une affinité plus ou moins cachée avec le mode d'imposition de la logique capitaliste, point de jonction des flux déterritorialisés qui recomposent et retraduisent la réalité sociale selon un vecteur unilatéralement quantitatif, calculable et mesurable. D'ailleurs, on trouve chez Deleuze l'analyse de ce double mouvement contradictoire – stabilisation et déterritorialisation – qui caractérise tout agencement, lui-même toujours indissociablement organisation machinique et régime d'énonciation. Le « devenir-machine » de l'humain et l'hégémonie d'un vitalisme technologique ivre de déterritorialisation et d'accélération démontrent qu'en quelque sorte, « le capitalisme lui-même est devenu deleuzien dans la forme, le style et le contenu¹²⁴ ».

Sans poursuivre infiniment l'étude, il y a là beaucoup plus que de simples homologues : d'une certaine façon, Latour traduit, enrichit, développe dans les sciences sociales contemporaines un bon nombre de concepts et d'idées issus de la philosophie deleuzienne, elle-même située au sein d'une matrice commune propre à la tradition empiriste et vitaliste, qui en remontant aux épicuriens passe, pour des raisons chaque fois spécifiques, par Leibniz, Spinoza, Nietzsche, Bergson, Tarde, Whitehead ou Simondon.

123. Frédéric Vandenberghe, *Complexités du posthumanisme*, op. cit., p. 71.

124. *Ibid.*, p. 94.

Conclusion

Au moment de conclure cette étude sur la socio-anthropologie de Bruno Latour, il convient d'apporter deux ultimes précisions, de facture distincte. La première porte sur le fait que, pour reprendre les termes de l'un des commentateurs les plus avisés de l'œuvre¹²⁵, « on devient latourien parce que les problèmes posés par Latour sont ceux du monde dans lequel on vit¹²⁶ ». Ce jugement, nous l'entendons certes différemment de la manière élogieuse dont son auteur, Patrice Maniglier, l'envisage (à savoir qu'être latourien, « c'est être convaincu qu'une pensée ou un travail intellectuel n'a pas pour but de donner une image exacte du monde, mais de permettre à quiconque de mieux s'engager dans l'élaboration d'un problème collectif¹²⁷ ») : plutôt au sens où, malgré l'opposition déclarée à la modernité dualiste, à l'évolutionnisme développementaliste et à la destruction du monde opérée par le capitalisme, le cadre ontologico-théorique de Latour conserve en partage les catégories fondamentales de la mondialisation postmoderne, cosmopolite et techniciste (au nom d'une éventuelle « terestrialité » qui englobe tous les étants de la planète). La seconde précision concernera l'évolution assez surprenante de la théorie latourienne qui paraît, au début des années 2010, remettre en question la fondation épistémologique de sa sociologie de l'acteur-réseau, sans que soient réellement encore tirées toutes les conséquences de ce renversement intellectuel.

Quid donc tout d'abord de cette philosophie qui entend être jugée à partir de sa capacité de « clarification des enjeux¹²⁸ » ? La théorie générale de Latour est l'une de celles qui décrivent et synthétisent le mieux ce qui s'apparente à l'effectivité du contemporain, ce « monde en train de se faire », pour reprendre l'expression latourienne, autrement dit les transformations agissantes de ce réel – cybernétique, transhumaniste, processuel, opérationnel-décisionnel – qui émerge de multiples manières sous des manifestations inattendues et accélérées. Quels que soient les désaccords ontologiques, les réticences éthiques et politiques que l'on peut et doit avoir à son encontre, le schéma latourien s'affirme comme une exemplification paradoxale de la normativité intrinsèque des sciences sociales, qui à la fois expriment, incarnent et construisent le monde qu'elles sont chargées d'observer et comprendre. En d'autres mots, si l'on suppose à titre d'hypothèse le conflit de deux ontologies concurrentes et antagonistes – l'approche qui subordonne le sens à l'affirmation de

125. Patrice Maniglier, *Le philosophe, la Terre et le virus. Bruno Latour expliqué par l'actualité*, Paris, Les Liens qui libèrent, 2021.

126. Pablo Maillé, « Entretien avec Patrice Maniglier, "On ne naît pas latourien, on le devient et on ne cesse de le redevenir" », *Usbek & Rica*, 10 décembre 2021 ; en ligne : <<https://metahodos.fr/2021/12/29/bruno-latour-le-philosophe-la-terre-et-le-virus/>>.

127. *Idem*.

128. Bruno Latour, *Enquête sur les modes d'existence*, op. cit., p. 482.

puissance et aux rapports de pouvoir vs l'approche symbolique¹²⁹ qui intègre les conflits au sein d'une compréhension première des totalités sociales synthétiques *a priori*¹³⁰ –, Latour paraît celui qui, à partir d'une ontologie empiriste, actantielle et processuelle, va le plus loin dans l'affinité avec les tendances posthumanistes du monde, tirant les conséquences les plus radicales de son positionnement métaphysique. Cette perspective semble, en effet – quoi qu'en dise Latour lui-même, qui brocarde régulièrement ces accusations à son encontre –, à terme la mieux accordée avec l'hégémonie du capitalisme postmoderne, réticulaire et déterritorialisé, dussent-il être enrichi d'un « développement durable » à tonalité écologiste. Effectivement, « la sociologie de l'innovation et l'anthropologie symétrique de Bruno Latour nous transportent dans un monde très rassurant dans lequel il n'y aurait pas de technique dont il faudrait combattre la mise en œuvre ou bien à laquelle il faudrait imposer des seuils de puissance, comme nous y engageant des penseurs comme Günther Anders, Ivan Illich ou Jacques Ellul : toute technique est légitime et il suffit de lui trouver sa juste place dans le concert des étants¹³¹ ». En fournissant en quelque sorte la théorie sociologique du développement technoscientifique effectif dans sa modalité quasi totalitaire – « tout ce qui est possible, il faut le faire » –, cette version baroque de la « théologie catholique techniciste post-teilhardenne¹³² », à la fois « nominaliste, empiriste, vitaliste et connexionniste¹³³ », nous livre le cadre autoperformatif de son extension, selon une anthropologie philosophique reposant *in fine* sur « l'augmentation » exponentielle que supposent les réseaux

129. Ainsi que le remarque F. Vandenberghe, la sociologie de l'acteur-réseau opère une fantastique « désymbolisation de la réalité », en décrivant des pratiques désymbolisées qui « performant » le monde commun au sein de réseaux entremêlés : « le monde n'est pas la totalité des faits, mais une concaténation infinie, concrète et quasi vivante d'humains et de non-humains en devenir qui se co-constituent en construisant un monde en commun » : Frédéric Vandenberghe, *Complexités du posthumanisme*, *op. cit.*, p. 210-213.

130. Cette dichotomie idéal-typique, évidemment trop schématique, entend proposer une réflexion sur le *fondement ultime* des théories socio-anthropologiques, qui toutes visent à articuler « sens » et « puissance » selon un ordonnancement hiérarchique : une ontologie « potestative » (qui peut être liée au vitalisme, au matérialisme historique, à l'individualisme rationnel, à la sociobiologie ou d'autres perspectives distinctes) considérera l'ordonnancement du social à partir du conflit d'entités préexistantes en concurrence (individus, groupes, races, réseaux) dont le plus fort (le plus adapté) imposera aux autres sa « conception du monde » (son idéologie). À l'inverse, une ontologie « symbolique » (telle qu'on la trouve dans l'école française de sociologie, dans le holisme structural de Dumont, dans la sociologie dialectique et herméneutique de Freitag) invoquera l'existence préalable de totalités de sens, lieux institutionnels (politiques et culturels) d'humanisation et de socialisation, aux dimensions indissolublement cognitives, normatives et esthétiques, dont la réalité permet de concevoir et juger *a posteriori* ce qui relève du « pouvoir » ou de la « domination ». Toutes les théories devront offrir une place aux aspects du sens et de la puissance, mais le feront de façon nécessairement hiérarchique, supposant un niveau ultime qui englobe le second, tout en lui laissant une capacité plus ou moins autonome de manifestation phénoménale.

131. Daniel Cérézuelle, « Une nouvelle théodicée ? Remarques sur la sociologie des techniques de Bruno Latour », *op. cit.*, p. 371.

132. *Ibid.*, p. 380.

133. Frédéric Vandenberghe, *Complexités du posthumanisme*, *op. cit.*, p. 212.

socio-techniques : « Puisqu'il n'y a pas de "nature" à protéger, mais qu'il y a une Création à continuer, alors nous pouvons reprendre au dogme de l'Incarnation cette leçon fondamentale que là où a été le péché, là aussi est la Rédemption. [...] C'est parce que nous avons rendu artificiels tous les détails de notre existence, et *heureusement*, qu'il faut maintenant continuer à être plus artificiels encore. La Création peut être reprise, aimée, rachetée, elle ne peut pas être interrompue. Aussi étrange que cela sonne, il faut *aimer* les sciences, les techniques, les marchés, bref, l'artificiel d'une Terre dont il faut apprendre à renouveler la face¹³⁴. »

Seconde remarque conclusive, qui mériterait à elle seule un long argumentaire, et qui ne peut être énoncée que trop brièvement. Dans son ouvrage *Enquête sur les modes d'existence*, Latour semble effectuer un ultime basculement autocritique, s'éloignant de la théorie de l'acteur-réseau telle qu'il l'avait élaborée et défendue jusqu'alors. Il ne va pas jusqu'à la renier, mais poursuivant sa réflexion ontologique, il entend l'intégrer dans un cadre plus large, et donc la relativiser. En effet, il reconnaît explicitement plusieurs défauts de l'ontologie du réseau, pourtant relevés par ses commentateurs critiques depuis une trentaine d'années, mais jusqu'alors balayés d'un revers de main, le plus souvent avec une morgue ironique ne laissant place à aucune discussion. L'imperfection la plus importante admise par Latour consiste à apercevoir – enfin, dirait-on – que, sous couvert de respecter la multiplicité et l'hétérogénéité des étants, le *réseau* conduit à ramener tous les domaines (science, religion, droit, notamment) à une identité formelle, une sorte de monisme des flux et connexions en rivalité. Il écrit, à propos de l'approche par l'acteur-réseau qui avait été la sienne jusqu'alors : « Ce n'est donc pas tout à fait sans raison qu'on accuse cette théorie de machiavélisme : tout peut s'associer avec tout, sans qu'on sache comment définir ce qui peut réussir et ce qui peut rater. Machine de guerre contre la distinction entre force et raison, elle risquait de succomber à son tour à l'unification de toutes les associations sous le seul règne du nombre de liens établis par ceux qui ont, comme on dit, "réussi"¹³⁵. » Dans l'introduction à *Enquête*, Latour cherche donc à dissoudre ce métalangage du réseau, en le réduisant à une forme d'agencement parmi d'autres, et en réintroduisant des notions fondamentales censées réinjecter de la verticalité dans la cartographie des ontologies plurielles qu'il cherche à définir. C'est notamment par le retour à des concepts consistants de « valeur » ou d'« institution » qu'il envisage de décrire plus adéquatement la pluralité des modes ontologiques d'existence, à partir de régimes d'énonciation différenciés et incompatibles, retombant d'ailleurs dès lors, comme le lui a fait remarquer Descola, sur un quasi-structuralisme¹³⁶. Latour se

134. Bruno Latour, « Si tu viens à perdre la Terre, à quoi te sert de sauver ton âme ? », cité dans Daniel Cérézuelle, « Une nouvelle théodicée ? Remarques sur la sociologie des techniques de Bruno Latour », *op. cit.*, p. 389.

135. Bruno Latour, *Enquête sur les modes d'existence*, *op. cit.*, p. 76.

136. Rapprochement d'ailleurs illustré par le travail de Maniglier, à partir d'une compréhension de la structure comme « système de variantes » sur un plan horizontal, ainsi que l'indique par exemple cette

présente désormais comme un « diplomate », c'est-à-dire un enquêteur démontrant la singularité ontologique des modes d'être comme le droit, la religion ou la science, tout en essayant de les traduire les uns les autres en vue de construire un « monde commun ». L'autocritique latourienne, qui reconnaît dans l'acteur-réseau le risque d'un monisme ontologique excessif, le conduit à lui adjoindre un deuxième mode d'existence, celui des « prépositions », qui impliquent à chaque fois un certain type d'engagement dans le monde et les objets. La théorie ainsi réformée, si elle répond à un certain nombre de critiques avisées, perd en cohérence et en radicalité, débouchant sur un métalangage souvent abscons, à l'aune d'une enquête métaphysique aux accents spéculatifs, visionnaires, voire quasi messianiques. Où l'on retrouve un Latour qui affirme qu'il cherche à « sauver quelque chose de l'idée d'un monde commun », qui fait référence à Gaïa, la terre-mère, à l'inéluctabilité de la crise écologique, et qui se fait explicitement critique du *bio-engineering* contemporain, des délires du post-humain et de la manipulation des formes de vie... Sans doute y a-t-il quelque chose à comprendre et à méditer d'un tel parcours intellectuel. À la question qu'il se pose lui-même, « peut-on faire l'éloge de la civilisation qui vient¹³⁷ ? », nul ne sait si le diplomate Latour offre vraiment autre chose comme réponse qu'une fuite en avant, réactivant la figure mythique de Gaïa alors qu'elle se présente désormais aux terriens sous les traits défigurés d'une monstruosité hybride, quasi entièrement artificialisée et colonisée, livrée à l'*hubris* de l'autodestruction technologique.

lecture « structurale » et « latourienne » de la pandémie récente : « comprendre que le virus est global, c'est comprendre que sa globalité même doit être appréhendée de différentes manières et qu'il n'existe, comme réalité globale, qu'aux points de frictions où ces différentes manières tentent de se traduire les unes les autres, se mécomprendent, se transforment, et finalement se redéfinissent par différence et donc comme positions dans un système de variantes » : Patrice Maniglier, *Le philosophe, la Terre et le virus*, *op. cit.*, p. 126.

137. Bruno Latour, *Enquête sur les modes d'existence*, *op. cit.*, p. 473.