

# Biographie d'une enquête — à propos d'un livre sur les modes d'existence.

Projet d'article pour un dossier sur EME des *Archives de philosophie*  
coordonné par Bruno Karsenti

Pour une philosophie empirique, et pas simplement empiriste, l'enquête offre le seul moyen d'aller dénicher ses concepts et de les mettre ensuite à l'épreuve avant d'en proposer une version qui soit soumise à la critique de ses pairs. Et pourtant, bien que le genre de l'enquête bénéficie en philosophie d'un prestigieux et intimidant pedigree, il est assez rare que l'auteur prétende l'organiser avec le concours de ses lecteurs. C'est pourtant ce que je prétends faire en publiant un ouvrage intitulé *Enquête sur les modes d'existence - une anthropologie des Modernes*<sup>1</sup>, adossé à un site numérique permettant aux visiteurs, devenus entre temps co-enquêteurs, d'en inspecter les arguments avant de proposer d'autres terrains, d'autres preuves, d'autres comptes-rendus. Par ce dispositif, je propose aux enquêteurs de m'aider à retrouver le fil de l'expérience en devenant attentif à plusieurs régimes de vérité que j'appelle *modes d'existence*, à la suite de l'étrange livre éponyme d'Etienne Souriau récemment réédité<sup>2</sup>. C'est le déploiement de ces modes qui me permet de proposer des Modernes — le périmètre de ce terme doit, bien sûr, être précisé — une description plus réaliste que celle d'un avènement de la Raison occidentale — ou que celle permise par sa critique. Mon hypothèse est que chacun de ces modes permet de respecter, dans les terrains empiriques que j'ai poursuivis jusqu'ici, une certaine tonalité de l'expérience, des conditions de félicité et d'infélicité chaque fois spécifiques et surtout, c'est là que les choses deviennent périlleuses, une ontologie particulière. En effet, chaque mode exige que nous rencontrions des êtres distincts auxquels il faut s'adresser dans leur langue. La question classique de la philosophie « quel est l'être de la technique, de la science, de la religion, etc. ? » devient alors : « quels sont *les êtres* de la technique, de la science, de la religion et de quelle manière les Modernes ont-ils tenté de les aborder ? ». Mais comment justifier la multiplication de ces modes alors que la

---

<sup>1</sup> Latour, Bruno. 2012. *Enquête sur les modes d'existence, une anthropologie des Modernes*, Paris : La Découverte.

<sup>2</sup> Souriau, Etienne. 2009 (1943). *Les différents modes d'existence*. Suivi de "l'Oeuvre à faire" (précédé d'une introduction "Le sphinx de l'oeuvre" par Isabelle Stengers et Bruno Latour) (Paris : PUF).

civilisation qu'on prétend étudier se pense elle-même à partir des deux seules catégories de l'objet et du sujet —il est vrai de mille façons combinés ?

Quand on ne comprend pas pourquoi j'ai changé de terrain sans cesse et qu'on ne voit pas la logique d'ensemble de mes recherches —ce qui pousse les lecteurs à chercher mes livres dans différents rayons des librairies (quand ils les trouvent, je veux dire quand ils les cherchent !) — le commentaire m'amuse car je ne vois pas quel autre auteur a poursuivi si obstinément le même projet de recherche pendant vingt cinq ans, jour après jour, en remplissant le même fichier pour répondre aux mêmes questionnaires. C'est là qu'il peut être utile d'exposer comment j'en suis arrivé à cette forme inhabituelle d'anthropologie philosophique. Non pas pour raconter ma vie —si le système est solide on n'a guère à se préoccuper de son auteur — mais plutôt pour esquisser la biographie de cet argument en l'appuyant sur son histoire. Nul ne saurait s'étonner de la naissance empirique d'une philosophie empirique. Dans cet article je voudrais me livrer à l'exercice contradictoire de raconter l'émergence chaotique d'un argument systématique dont la persistance sur près de trente ans m'étonne moi-même.

Si je remonte dans le passé, au passé conscient —j'épargne au lecteur les tribulations de mon inconscient — c'est par un croisement entre Charles Péguy et Rudolf Bultmann qu'il faudrait commencer. Au mois de septembre, malgré les vendanges pourtant si importantes pour le négoce des vins, mes parents m'emmenaient en pèlerinage à Orléans aux « journées Péguy ». Si la lecture de *Clio* m'a tellement influencé, c'est parce que j'ai fusionné les leçons de cette grande herméneute, *Clio*, la muse, avec l'exégèse biblique dont je découvrais avec passion la méticuleuse, maniaque et féconde érudition<sup>3</sup>. Par chance, le militant catholique étudiant que j'étais alors, a eu, comme professeur de philosophie à l'Université de Dijon, de 1966 à 1973, André Malet, pasteur protestant et traducteur de Bultmann<sup>4</sup>. Entre ses mains lustrées comme du parchemin, le texte biblique devenait enfin compréhensible parce qu'il se découvrait comme un long processus de transformations, inventions, gloses, rationalisations diverses dont l'ensemble dessinait une nappe d'interprétations qui rejouaient, c'est là le point essentiel, chacune à sa manière, la question de la fidélité ou de la trahison : invention fidèle ou invention mensongère, rabâchage impie ou stupéfiante redécouverte ? Nous passions des heures en marge de l'université à comparer, par exemple, les différents récits de résurrection : fallait-il les lire comme des récits d'information —le tombeau est vraiment vide— ou des récits de *transformation* —l'ange au doigt levé fait comprendre par ce récit comment il faut lire les Écritures, comment ce qu'elles disent parviennent à *ressusciter* celui à qui elles s'adressent ?

Parce qu'ils échappaient à une forme inexplicable de transcendance et d'immobilité, parce qu'ils devenaient localisés, historiques, situés, artificiels, oui, inventés et constamment réinventés, en se reposant à chaque passage de relais la question de leur véracité, ces textes devenaient enfin actifs et proches. Cette responsabilité écrasante du lecteur dont *Clio* proposait la merveilleuse invocation, Bultmann en offrait la description savante. Étrangement, à mes yeux, la

<sup>3</sup> Péguy, Charles. 1961. *Oeuvres en Prose 1909-1914*, Paris : Gallimard, Editions de la Pleiade.

<sup>4</sup> Bultmann, Rudolf. 1971. *L'histoire de la tradition synoptique* (traduite par André Malet), Paris : Le Seuil.

déconstruction systématique par l'exégèse de toutes les certitudes dogmatiques, loin d'affaiblir la valeur de vérité que les gloses successives ne cessaient de rejouer, permettait enfin de poser la question de la vérité religieuse. Mais à condition d'accepter qu'il existe un parcours de véridiction avec ses propres conditions de félicité dont l'exégèse garde la trace et dont le style répétitif de Péguy, au tournant du 20ème siècle, avait essayé de reprendre la bouleversante tonalité.

Dans une thèse soutenue en 1975 et vite livrée à la critique acérée des souris, j'avais poussé cet argument dans une analyse de l'évangile de St Marc et de « saint » Charles Péguy (j'y avais ajouté un autre saint, le poète Saint John Perse, pour des raisons, je l'avoue, qui m'échappent aujourd'hui entièrement...). Un peu de Derrida, de Lévi-Strauss et beaucoup de Deleuze aidaient à donner à cet argument le brillant d'époque que ni Péguy, ni Bultmann ne pouvaient évidemment procurer. Dans mon analyse, si les textes sur le tombeau vide ne transportaient pas d'information, ils faisaient beaucoup plus en indiquant la possibilité d'autres régimes de parole véridiques et vérifiables<sup>5</sup>. Ce qui est sûr, c'est que je sortais de cette période de formation armé d'une confiance totale mais assez paradoxale sur le fait que, plus une nappe de textes est interprétée, transformée, artificielle, reprise, recousue, rejouée et ravaudée chaque fois différemment, plus elle a de chance de manifester la vérité qui est en elle —à condition, c'est là ce que j'allais conserver pour plus tard, que l'on sache la distinguer d'un autre mode de vérité, l'information pure et parfaite (que je n'appelais pas encore l'information Double Clic, les souris d'ordinateur n'étant pas encore venues nous chatouiller la main)... Un long combat contre l'effacement des médiations allait commencer.

Comme il était encore possible d'échapper au service militaire en faisant « sa coopération », je délaissai le lycée de Gray, en Haute Saône, pour le lycée technique d'Abidjan. Peut-on imaginer le lavage de cerveau que va subir un agrégé de philosophie, provincial, catholique et bourgeois, qui se trouve transporté dans le chaudron de l'Afrique néocoloniale —avec femme et enfant ? Dans l'Abidjan des années 1973-1975, je découvre en même temps que les formes les plus prédatrices du capitalisme, les méthodes de l'ethnographie et les énigmes de l'anthropologie. Et en particulier celle-ci qui n'allait plus me quitter : pourquoi utilise-t-on l'idée de modernité, de front de modernisation, de contraste entre moderne et prémoderne, avant même d'avoir appliqué à ceux qui se disent les civilisateurs les mêmes méthodes d'enquête que l'on applique aux « autres » — ceux que l'on prétend, sinon tout à fait civiliser, du moins quelque peu moderniser ?

Par chance, le terrain que me proposent les collègues de l'ORSTOM (aujourd'hui l'IRD, l'institut de Recherche pour le Développement) porte justement sur les usines de Côte d'Ivoire et l'impossible question de l'ivoirisation des cadres : pourquoi les patrons expatriés ne trouvent-ils pas de cadres africains assez compétents pour les remplacer ? Je sens tout de suite que si, pour répondre à cette question, j'utilisais le schème d'une lutte entre la modernisation et l'archaïsme, je ne pourrais rien comprendre. Mais je réalise en même temps l'absence d'un schème alternatif puisqu'on ne sait pas décrire

---

<sup>5</sup> Latour, Bruno (1977), 'La répétition de Charles Péguy', in Collectif (ed.), *Péguy écrivain. Colloque du centenaire* (Paris: Klincksieck), 75-100.

ethnographiquement ce que veulent dire les adjectifs « rationnel », « efficace », « compétent », « rentable » — toutes qualités, m'affirme-t-on avec l'assurance méprisante des expatriés, qui semblent manquer aux cadres ivoiriens. Je vois bien que ces adjectifs de combat, de conquête, ne sont la conséquence d'aucune description indépendante, qu'ils sont des mots d'ordre, des cris de guerre. Si l'on se hâte d'invoquer des dimensions culturelles, des limites cognitives, des « âmes noires » et des « mentalités africaines » c'est parce qu'on n'a pas pour le travail de la pensée de définition assez matérielle et concrète. Il y a là une asymétrie flagrante : les Blancs anthropologisent les Noirs, oui, très bien, mais ils se gardent de s'anthropologiser, eux. Ou alors, ils le font de façon faussement distante, « exotique », en s'attachant aux aspects les plus archaïques de leur propre société — les fêtes communales, la croyance en l'astrologie, les repas de premières communions — et pas à ce qui me saute aux yeux (des yeux il est vrai éduqués par la lecture collective de *l'Anti Oedipe*)<sup>6</sup> : les techniques industrielles, l'économisation, le « développement », la raison scientifique, etc., c'est-à-dire tout ce qui fait le cœur structurel des empires en voie d'extension.

D'où l'idée d'appliquer les méthodes des sciences sociales, en particulier l'ethnographie, aux pratiques les plus modernes. En 1975, c'est la Californie qui semblait la pointe avancée de l'humanité, on disait même sa « tête chercheuse ». Un ami scientifique de Dijon, Roger Guillemin, (ancien enfant de chœur d'un cher oncle prêtre !) m'avait proposé de venir le rejoindre à San Diego, au Salk Institute nouvellement construit, si je trouvais un financement. Il ne me faut que quelques pages pour dresser le projet d'une anthropologie qui donnerait de ceux qui se disent rationnels et modernes une description enfin ethnographiquement fondée. Je me souviens encore de l'air stupéfait de l'agent consulaire chargé d'instruire ma demande de bourse Fulbright devant l'aplomb avec lequel je prétendais rendre l'anthropologie enfin *symétrique!* Je trouvais tout à fait normal d'enraciner l'anthropologie comparée dans un périple qui menait d'Abidjan à San Diego en passant par les vieilles rues pavées de Beaune, en parcourant trois formes de modernité aussi différentes que possible. Direction : les États Unis ; terrain : un laboratoire scientifique. Au détour d'un de ces carnets tenus depuis l'âge de treize ans, je dresse en quelques lignes le projet de comparer les modes de vérité, premier indice d'un livre qui ne paraîtra que près de 40 ans plus tard...

Que l'on imagine ma stupéfaction en découvrant au laboratoire de Guillemin, en 1975, dans le splendide bâtiment de Louis Kahn dominant le Pacifique, que le travail scientifique ressemble étrangement à l'exégèse que j'avais laissée derrière moi, en Bourgogne... En bon ethnographe, je savais que je devais me méfier des idées flottant en l'air, mais je ne pensais pas que le suivi des « inscriptions », de toute cette idéographie des instruments, allaient donner sur ces fameuses idées une prise aussi féconde<sup>7</sup>. Et pourtant, dans la mystérieuse fabrique des faits tout s'éclairait d'un coup si l'on acceptait de suivre pas à pas les transformations des documents auxquels les chercheurs en blouse blanche accordait un intérêt à la fois obsessionnel et totalement relâché. Tout se passait comme s'il était possible d'incarner les sciences dans des technologies

<sup>6</sup> Deleuze, Gilles & Félix Guattari. 1972. *L'Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris : Minuit.

<sup>7</sup> Latour, Bruno & Jocelyn De Noblet (eds) 1985. *Les "vues" de l'esprit" Visualisation et Connaissance Scientifique*. Paris: Culture Technique.

intellectuelles fragiles et apparemment impalpables. Il est vrai que j'y étais aidé, non seulement par Derrida, mais aussi par François Dagognet, dont le petit livre *Écriture et iconographie*<sup>8</sup>, donnait au chien de chasse que j'étais la piste qu'il reniflait à pleins naseaux.

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

Comme je résidais douze heures par jour au laboratoire, j'avais pour habitude d'y faire venir tout ce qui passait d'intelligences à San Diego pour soumettre à leur sagacité l'énigme d'une anthropologie des sciences que je ne savais pas comment déchiffrer. La chance voulut que, au moment où je me posais ces questions trop difficiles, je rencontrais à la fois la sémiotique, grâce à Paolo Fabbri, puis l'ethnométhodologie, grâce aux amis de l'Université et, plus tard, Steve Woolgar.

Je me souviens encore de mon admiration quand Fabbri, avec le bel accent italien de sa voix haut perchée, se saisissant d'un texte sorti de la machinerie du laboratoire —un texte plein de diagrammes et de formules chimiques sur la découverte d'un neuropeptide, le bientôt célèbre TRF<sup>9</sup>—, se mit tout tranquillement à en faire l'analyse à la Greimas, comme s'il s'agissait d'un conte de fée... Entre les mains habiles de Paolo, la figuration variée des *acteurs*, ne devaient plus être confondus avec la détection sous jacente des *actants*. Je comprenais d'un coup que les personnages non-humains avaient eux aussi des aventures que l'on pouvait se mettre à suivre à condition d'abandonner l'illusion qu'ils différencieraient ontologiquement des humains. Seule compte leur *agency*, leur puissance d'agir et les figurations diverses qu'on leur donne.

Un monde s'ouvrit alors que je n'ai pas fini d'explorer et qui se prêtait admirablement, il faut le reconnaître, aux principes d'une anthropologie comparée : les collectifs —il me manquait encore le mot— se distinguent par la figuration qu'ils donnent aux actants, par les épreuves qu'ils font jouer à leurs personnages, mais nullement parce que les uns seraient réalistes, rationnels, réels, et les autres symboliques, imaginatifs ou mythiques. La puissance de la sémiotique venait justement de sa sublime et radicale indifférence au réalisme apparent des sujets et des acteurs sociaux : condition idéale pour suivre l'inventivité des sciences écrasées par la tâche de mimer le monde, dévoyées par la confusion fréquente avec l'information sur de tristes '*matters of fact*' isolées de tout enjeu. Seule la sémiotique des écrits et inscriptions scientifiques, libérée du réalisme ordinaire, pouvait déployer ce mode totalement original de référence.

<sup>8</sup> Dagognet, François. 1974. *Écriture et iconographie*, Paris : Vrin.

<sup>9</sup> Latour, Bruno & Paolo Fabbri. 1977. Pouvoir et Devoir dans un article de science exacte. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*.81-99.

On comprendra facilement mon excitation : je sentais bien que ce phénomène de la circulation de la vérité scientifique le long de chaînes d'inscriptions aurait bien de la peine à trouver sa place dans la philosophie malgré l'immense prestige reconnue à la Science. En effet le chemin des inscriptions ignorait à la fois le sujet connaissant et l'objet connu ; le mode d'existence de la connaissance savante semblait mériter un meilleur habitat que le *no man's land* entre les mots et les choses. Je ne me doutais pas qu'il allait falloir remuer ciel et terre pour lui donner la place qu'il méritait et que, quarante après, je serais toujours à la tâche avec pelle et pioche...

La passion pour la sémiotique — dont les dents s'étaient d'ailleurs faites autant sur les textes bibliques que sur la littérature de fiction — auraient pu mener à une simple « textualisation » de l'activité savante, si je n'avais pas en parallèle découvert dans les recherches de Garfinkel une toute autre façon de rompre avec le réalisme social si courant en sociologie<sup>10</sup>. L'étrange génie jargonneur de l'ethnométhodologie vient de la découverte que tout cours d'action, même le plus ordinaire, se trouve constamment interrompu par un minuscule *hiatus* qui exige, de moment en moment, la reprise inventive de l'acteur équipé de ses micro-méthodes à lui. Le laborantin maladroit que j'étais multipliait sans le vouloir les expériences de « *breaching* » qui révélaient par contraste la compétence durement acquise de mes camarades de laboratoire. J'étais rebuté par le style de Garfinkel, mais je comprenais qu'il proposait de faire pour tous les comptes rendus (les *accounts*) ce que j'avais déjà repéré dans l'exégèse religieuse et que je découvrais à la paillasse dans l'exégèse des textes scientifiques : aucune continuité d'un cours d'action n'est possible sans une reprise inventive qui donne à l'acteur social des capacités réflexives, des sources d'innovation, et même des sociologies et des ontologies dont le déploiement dépassent de beaucoup les capacités de l'ethnologue. L'enquête en sait toujours plus long que l'enquêteur.

C'est d'ailleurs pour cela que la philosophie de ma jeunesse me paraissait toujours si indispensable : elle seule était assez échevelée pour parvenir à suivre, sans trop s'étonner, les élucubrations des agents. C'est par la métaphysique que l'on pouvait espérer devenir un bon ethnographe. Que l'acteur ne soit plus un « idiot culturel » (« *a cultural dope* ») voilà qui résonnait merveilleusement avec l'actant déployé par la sémiotique. Heureusement, protégé par mon ignorance crasse de la sociologie, je ne pouvais pas savoir que Garfinkel allait demeurer aussi radicalement inassimilable par les sciences sociales que Greimas par l'épistémologie. Rien ne m'empêchait donc d'utiliser, les termes de « social » et même de « construction sociale » pour décrire les aventures des êtres non humains qui commençaient à peupler les collectifs<sup>11</sup>. Je ne pouvais pas me douter qu'il allait me falloir un quart de siècle pour m'extirper du malentendu créé par l'usage du mot « social » et de toutes les casseroles qui s'y trouvaient, à ma grande surprise, attachées<sup>12</sup>. Alors que, depuis mon heureuse enfance beunoise, je n'avais pas quitté d'un pas le plus solide réalisme, que j'étais l'un des premiers à

<sup>10</sup> Garfinkel, Harold. 1967. *Studies in Ethnomethodology*, New Jersey: Prentice Hall.

<sup>11</sup> Latour, Bruno & Steve Woolgar. 1979 1986. *Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts* (second edition with a new postword) Princeton: Princeton University Press.

<sup>12</sup> Latour, Bruno. 2005. *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network Theory*, Oxford: Oxford University Press.

décrire enfin précisément la matérialité des sciences, je me trouvais soudain accusé d'un crime apparemment abominable et que j'aurais commis par inadvertance : la remise en cause de l'objectivité scientifique par le « relativisme ».

De retour en France, en 1977, à la recherche de collègues, je tombe dans les locaux de la DGRST, rue de Varenne, sur le résumé d'un contrat pour étudier l'évolution de la chimie biomoléculaire où l'auteur, un certain Michel Callon de l'École des mines, explique froidement qu'il ne va pas soumettre son analyse au contrôle préalable des chimistes parce qu'il veut explorer une approche qui soit *indépendante* de l'autorité savante. Ah ! il faut aussitôt que je rencontre cet audacieux qui prétend parler de la science avec une telle liberté ! Quelle chance inouïe que cette rencontre qui va me permettre de travailler pendant un quart de siècle dans le calme du CSI, le Centre de Sociologie de l'Innovation.

C'est grâce à lui que je vais être introduit aux terrains industriels. Or, les dispositifs techniques que nous avions à suivre par le biais des innovations (l'innovation était à la mode à l'époque et l'argent coulait à flot pour en étudier la source), présentait à nos yeux une forme de réalisme que les notions d'efficacité ou de rentabilité ne pouvaient épuiser. Nous reconstruisions au cours de nos enquêtes comment les ingénieurs devaient dessiner tout un monde pour parvenir à faire tenir un peu longtemps leurs innovations les plus risquées. Là encore, je tombais sur un cours d'action qu'aucune continuité, qu'aucun transport de nécessité, qu'aucune causalité un peu ferme, ne pouvaient expliquer. Mais l'hiatus particulier aux nouvelles techniques — par définition il s'agit toujours par les innovations de rompre avec les pratiques existantes — avait ceci d'étonnant qu'à la fin, quand tout était en place, quand le dispositif fonctionnait pour de bon, un *détour* avait eu lieu par le truchement d'un objet au statut finalement bien étrange, l'objet technique dont le « mode d'existence » — c'est la première fois que j'entendais le mot — avait été proposé par Gilbert Simondon<sup>13</sup>.

De même que les sciences saisies dans leur pratique ne pouvaient tenir dans le cadre étroit de l'épistémologie, de même les techniques, surtout les plus avancées, les plus modernes, ne pouvaient tenir dans la simple idée d'une action efficace sur la matière : elles avaient à faire avec la magie, la religion, la philosophie ; elles avaient leur propre monde ; pleines d'organisations, de marchandages, de calculs, de métaphysique, de morale aussi, elles représentaient un défi complet pour la description ethnographique ou sociologique en bouleversant les frontières avec les sujets humains<sup>14</sup>. Mais aussi, plus radicalement, en peuplant le collectif d'acteurs non humains qui portaient sur eux, par délégation en quelque sorte, une quantité vertigineuse de compétences imprévues. L'armature technique, c'était, nous semblait-il à Callon et à moi, ce qu'il y avait de plus « social » dans une société à condition de revenir à l'étymologie de l'adjectif et de se rendre capable de suivre toutes les *associations* nécessaires à l'extension d'un réseau. Surtout si l'on y ajoutait les techniques intellectuelles que l'on avait appris à suivre en enquêtant sur les laboratoires et qui se trouvaient partout mêlées aux organisations techniques<sup>15</sup>. Aux machines, il fallait ajouter les

<sup>13</sup> Simondon, Gilbert. 1958. *Du Mode d'existence des objets techniques*. Paris: Aubier.

<sup>14</sup> Latour, Bruno. 1988. Mixing Humans with Non-Humans: Sociology of a Door-Opener. *Social Problems* 35.298-310.

<sup>15</sup> Callon, Michel. 1981. Pour une sociologie des controverses techniques. *Fundamenta Scientiae*,

bureaux ; aux engrenages il fallait ajouter les techniques comptables ; à la résistance des matériaux il fallait ajouter les instituts de standardisation.

Et pourtant, aux yeux de nos collègues venus des sciences dites à bon droit « sociales », le social ne semblait pas capable d'absorber ces connections multiples et labiles que nous avions désignées du mot de « traduction » par un emprunt délibéré à Michel Serres<sup>16</sup>. Nous suivions son cours, chaque samedi, dans la fumée de l'amphi « aux vaches » à la Sorbonne (on fumait alors dans les salles de classe!) en profitant chaque fois de l'audace avec laquelle Serres développait cette « anthropologie des sciences » fondée sur ce principe d'exégèse si fécond que le seul métalangage d'un texte — poème, fable, mémoire ou traité savant, peu lui importait — devait toujours se trouver dans le texte lui même. Il suffisait d'aller l'y chercher. Belle leçon de méthode sur le suivi des « acteurs eux mêmes », compatible aussi bien avec la sémiotique qu'avec l'ethnométhodologie. Décrire, décrire et encore décrire. L'explication, le contexte, c'était bien moins important que de lier dans un même réseau serré d'interprétations un texte de Tite-Live, un argument de René Girard et un théorème de topologie. On expliquera plus tard, si on a le temps.

La découverte des détours et des délégations techniques ajoutait à ma liste un nouveau mode dont l'ontologie était très mal prise en compte par la notion de « matérialité ». Je commençais à me demander s'il n'allait pas falloir changer vraiment de philosophie, lorsque j'eus la chance, toujours elle, de recevoir un coup de fil d'une anthropologue californienne qui me demandait de venir au premier congrès rassemblant les spécialistes des singes *patio anubis* qui commençaient à être systématiquement étudiés. Elle avait besoin d'un observateur des controverses entre savants ! Trente cinq ans après, le choc ne s'est pas atténué de ma rencontre avec Shirley Strum, avec la primatologie, l'ethnologie, la savane du Kenya et, surtout, avec les singes. J'y découvrais d'abord qu'une vie sociale intense — celle des troupes de babouins que Shirley avait déjà suivies depuis sept ans et qu'elle continue toujours de suivre en 2012! — était parfaitement compatible avec un usage extrêmement réduit des outils techniques<sup>17</sup>.

Si les babouins manifestaient une complexité sociale inouïe, tout à fait digne de Garfinkel, ils ne servaient que de leurs pattes. Voilà qui offrait une belle confirmation de nos intuitions, à Callon et à moi, sur la fabrication technique de la société : ce qui caractérise les humains ce n'est pas l'émergence du social, mais le détour, la traduction, le plissement de tous les cours d'action dans des dispositifs techniques de plus en plus compliquées (mais pas forcément plus complexes<sup>18</sup>). C'est quelques mois après mon retour de ce terrain kényan, en 1979, que nous

---

2.381-99.

<sup>16</sup> Callon, Michel. 1986. Eléments pour une sociologie de la traduction. La domestication des coquilles Saint-Jacques et des marins pêcheurs en baie de Saint-Brieuc. *L'année sociologique* 36.169-208.

<sup>17</sup> Strum, Shirley. 1982. Agonistic Dominance among Baboons an Alternative View. *International Journal of Primatology* 3.175-202.

<sup>18</sup> Strum, Shirley & Bruno Latour. 1987. The Meanings of Social: from Baboons to Humans. *Information sur les Sciences Sociales/Social Science Information* 26.783-802.

rédigeons le texte fondateur de la théorie de l'acteur-réseau *Unscrewing the Great Leviathan* en proposant une théorie sociale assez ouverte pour absorber les associations entre humains et non-humains<sup>19</sup>. Et surtout, en faisant du *changement d'échelle* la conséquence d'un emploi des techniques matérielles autant qu'organisationnelles. La performativité du social par les sciences, y compris économiques, camérales, gestionnaires s'ouvrait ainsi plus largement à la recherche empirique.

En passant du social aux associations, l'analyste profitait enfin d'une liberté de manœuvre aussi grande que celle de ses informateurs au lieu de se laisser enfermer dans le cadre étroit de la « dimension sociale » de phénomènes scientifiques, techniques, dont le contenu était censé lui échapper tout à fait. Les réseaux socio-techniques en voie d'expansion, voilà ce qu'il fallait suivre. Nous nous sommes mis à le crier sur les toits à temps et à contre temps ; nous devons être insupportables ; mais enfin nous étions jeunes, passionnés, et, en plus, nous avions raison ! L'histoire allait nous le prouver, je veux dire l'histoire que l'écologie allait nous imposer de prendre en compte, humains et non-humains mêlés. Là au moins, on ne pouvait pas nous surprendre ; nous l'attendions l'arme au poing ce nouveau monde ou, pour mieux dire, nous l'attendions comme les servantes de l'Évangile, la lampe déjà allumée...

Et pourtant ce n'est pas cette invention de la « sociologie de la traduction », aussi importante qu'elle soit, que j'ai tirée de ma longue fréquentation de Strum et bientôt de son mari, David Western. Non, c'est la fréquentation sous un mode, pour moi totalement surprenant, d'organismes vivants laissés à leurs propres cheminements. Je connaissais les laboratoires, bien sûr, je commençais à mesurer ce que les expériences avaient d'artificiel — au bon sens du terme —, je savais bien que la campagne n'avait rien de naturel (surtout les vignes bien alignées de ma Côte d'Or natale), mais comment qualifier l'espace créé par des troupes de babouins suivis par leurs chercheurs ; *suivis* et non pas *précédés* par eux, tout est là ; comment ne pas être bouleversé par ces troupes de singes croisées par des sauts de gazelles, des traversées de zèbres ou de buffles, et, de temps à autre, par le silencieux glissement d'un pachyderme ? Non, non, ce n'était pas la nature, la sauvagerie, la fameuse « *wildlife* » ; enfin, oui, c'était cela, mais bien autre chose encore ; c'était le mouvement des phénomènes laissés à eux mêmes, sans la présence intimidante des sujets humains rejetés sur les côtés de la scène. Et pourtant, ces chercheurs capables de suivre et non pas dominer leur objet d'étude, produisaient de la science, et de la très bonne (ces sciences que j'assimilais d'arrache pied en enseignant avec Shirley, à l'UCSD, de 1979 à 1992 presque chaque année, un cours sur l'évolution des techniques et l'écologie). Les différentes pratiques de la primatologie, depuis les macaques enchaînés sur la chaise de torture du laboratoire, jusqu'aux babouins suivis trente ans durant, jour après jour, par des doctorants enthousiastes, en passant par les chimpanzés prisonniers des zoos, quelle magnifique leçon de philosophie : on y trouvait toutes les postures possibles du sujet connaissant et de l'objet connu. On comprend que cela ait

---

<sup>19</sup> Callon, Michel & Bruno Latour. 1981. Unscrewing the Big Leviathans How Do Actors Macrostructure Reality. *Advances in Social Theory and Methodology. Toward an Integration of Micro and Macro Sociologies*, ed. by K. Knorr & A. Cicourel, 277-303. London: Routledge.

passionné Donna Haraway (rencontrée en 1981)<sup>20</sup>. En suivant à pied les babouins au milieu desquels Shirley, aussi invisible que l'Athéna des Grecs au cœur des combats, m'expliquait à voix basse, tout en prenant des notes, l'étonnante complexité de ces sociétés, je commençais à imaginer d'autres relations entre le parcours de la connaissance et celui du monde connu. Mais pour y arriver il fallait que j'ai l'occasion de faire connaissance avec « l'autre métaphysique », celle de James et de Whitehead.

Sur le moment, je n'avais pas d'expression pour saisir l'impression laissée par ma collaboration avec Shirley et les éthologues, sinon celle d'*irréduction*. C'est cette expression qui fit l'objet d'un petit « tractatus scientifico-politique » publié en 1984<sup>21</sup>. Curieuse philosophie sans lecteur, mélange assez étrange de théorie des réseaux, de nietzschéisme garanti d'époque et de lutte contre l'épistémologie, le tout sur fond de fin de Guerre Froide. Avec une intuition juste — la distinction des rapports de force et des rapports de raison rend incompréhensibles aussi bien la force que la raison — mêlée à une contradiction complète et tout à fait inaperçue : prétendre donner pour toutes les associations le même métalangage, en terme de traduction, de réseaux et d'entéléchies. Si j'ai toujours gardé une certaine sympathie pour ce livre juvénile et mordant, c'est parce que je sais maintenant qu'il s'agit d'un mode d'existence particulier — et non pas, comme je le croyais à l'époque d'une philosophie irréductionniste —, ce mode qui permet de déployer des réseaux d'associations hétérogènes et imprévues, sans se laisser intimider par des domaines distincts. En fin de compte, j'avais eu bien raison de prouver son efficacité dans une étude historico-sémiotique sur les découvertes de notre Louis Pasteur national. Comme mode, l'analyse des réseaux est indispensable à l'enquête (j'allais le montrer encore sur le cas délicieux d'un métro automatique<sup>22</sup>), mais, comme tous les modes, il tend à l'hégémonie et tend à mécomprendre les autres. Il n'empêche que, jusqu'à aujourd'hui, si l'on m'avait demandé « quelle est votre philosophie ? » je n'aurais pas su dire autrement que « lisez *Irréductions* ». (Qu'on se rassure, personne ne m'a posé une telle question, le tumulte des querelles sur le relativisme et la guerre des sciences ayant fait de moi, entre temps, un simple sociologue, tenant d'une « construction sociale » selon laquelle « tout se vaut », la science objective comme la magie, la superstition comme les soucoupes volantes...).

Pour comprendre comment les choses ont fini par se nouer, il faut prendre en compte deux autres rencontres — décidément une pensée, il semble que ce soient des rencontres décisives dont on poursuit les effets dans la plus totale solitude (sans la solitude, rien ne se passe ; sans les rencontres, rien ne se passe non plus). Paolo Fabbri, dès mon retour à Paris, m'avait fait connaître Françoise Bastide, physiologiste et sémioticienne hors pair, avec laquelle j'ai eu la chance de travailler jusqu'à sa mort prématurée en 1988. Françoise, avec tout le sérieux d'une célibataire protestante, appliquait aux textes le même respect absolu qu'aux reins dont elle avait étudié le subtil fonctionnement par contre-courant dans un

<sup>20</sup> Haraway, Donna (1989), *Primate Visions. Gender, Race and Nature in the World of Modern Science* (Londres: Routledge and Kegan Paul).

<sup>21</sup> Latour, Bruno. 1984. *Les microbes, guerre et paix*, suivi de *Irréductions*. (Réédition poche La Découverte, 2002) Paris: A.-M. Métailié.

<sup>22</sup> Latour, Bruno. 1992. *Aramis, ou l'amour des techniques* Paris: La Découverte.

laboratoire du Collège de France. Spécialiste des textes scientifiques, elle savait donc bien, parce qu'elles les avaient écrits ! que la sémiotique, malgré ses prétentions à ne pas sortir des textes ne cessait, en fait, de s'appuyer sur ce qui se passait en dehors des textes, dans la pratique. L'énigme était de savoir comment aborder cette pratique sans en revenir aux clichés sur les sujets parlants pris dans un contexte social et matériel. Il fallait *prolonger* les intuitions de la sémiotique hors de son cadre originel — les textes bibliques et les fictions littéraires — sans perdre son indépendance par rapport au réalisme ordinaire. Greimas, dont le crâne luisant disparaissait derrière la fumée dégagée par son séminaire, nous y encourageait en souriant (la cigarette l'a probablement tué, lui aussi, comme elle a tué Françoise).

C'est là que nous mîmes au point une petite machine fondée sur la théorie de l'énonciation. Les textes de fiction n'ont pas tellement à s'en préoccuper : une fois l'énonciation énoncée dans les cadres de référence du texte — car il s'agit presque toujours d'un texte —, les parcours actantiels peuvent être aisément suivis. Or, ce ne peut pas être le cas pour deux régimes d'énonciation au moins : les instruments scientifiques et les dispositifs techniques. Pour eux, à coup sûr, le débrayage énonciatif et surtout le réembrayage doivent être suivis avec soin. Les personnages non figuratifs d'un texte savant voyagent peut être bien comme les êtres de fiction, mais ils doivent *revenir* pour rapporter quelque chose qui se retrouve dans les mains de l'énonciateur énigmatique, celui dont la présence est sans importance dans un texte de fiction puisque personne ne demande à Flaubert de prouver qu'il possède bien l'extrait de naissance de la Bovary<sup>23</sup>. Einstein et ses petits personnages relativistes nous servait de test pour repérer la bizarrerie de cette fiction en voie de vérification progressive<sup>24</sup>. Mais c'est avec l'objet technique que nous avons le plus de difficultés car il fait exploser le cadre du texte. Et pourtant, ce n'est pas la matérialité qui pose le problème, c'est, là encore, le rôle particulier de l'énonciateur capable de s'absenter puisque l'objet tient en place sans lui.

En fait, nous nous en apercevons bientôt, c'est de la technique que vient la possibilité même de ce fameux débrayage des plans de l'énonciation. L'absence du narrateur de chair et d'os dans un récit de fiction, ce n'est pas une propriété sémiotique du récit de fiction mais du livre comme objet technique ; sans le livre il serait un conteur aussi peu absent de ce qu'il énonce que le manipulateur de marionnettes dans un spectacle de bunraku. Avec Françoise, nous avons en fait l'idée qu'il serait possible de comparer des *régimes d'énonciation* — c'est le nom que j'utilisais à l'époque — en passant de l'un à l'autre par l'attention donnée aux rôles respectifs de l'énonciateur, de l'énonciataire et de l'énoncé. En 1986, je rédige un premier texte *AMI*, pour *Ange, Machine, Instrument*, qui cherche à dresser côte à côte trois de ces régimes d'énonciation, en utilisant un vocabulaire commun pour établir la comparaison. (Pour passer d'*AMI* à *EME* et à *AIME*, il ne m'aura fallu que vingt six ans...) Malheureusement, la disparition en 1988 de Françoise, qui

---

<sup>23</sup> Latour, Bruno & Françoise Bastide. 1983. Essai de science fabrication. *Etudes françaises* 19.111-33.

<sup>24</sup> Latour, Bruno. 1988. A Relativist Account of Einstein's Relativity. *Social Studies of Science* 18.3-44.

seule possédait la technique sémiotique nécessaire à ce modèle, en interrompit le cours<sup>25</sup>.

Si les lecteurs ont l'impression que le livre sur les modes d'existence vient à la suite de travaux de sociologie des sciences et des techniques, comme si, après des travaux empiriques, j'avais fait un retour, à un âge plus avancé, vers la philosophie, ce n'est là qu'une illusion d'optique. Le livre que j'écris entre temps, *Science in Action*<sup>26</sup>, paraît en 1987, au moment même où se dessine l'enquête sur les différents régimes de véridiction commencée pour de bon en 1986. En suivant la circulation responsable de la production des faits et de la construction des machines, *Science in Action* peut être lu comme une application de la théorie des réseaux, ce qu'il est sans doute, mais aussi comme le suivi de trois régimes de vérité —la référence savante, les machinations techniques, toute deux opposées à ce Malin Génie de l'information Double Clic. En fait, il s'est passé deux événements distincts, ma rencontre avec Isabelle Stengers d'une part et le succès imprévu de la théorie dite de l'acteur réseau (en anglais ANT). Ce succès et les disputes dans lesquelles nous avons été entraînés ont retardé la publication de l'autre projet que je ne cessais pas de poursuivre pour autant.

C'est à Stengers, rencontrée des 1978, que je dois le continuel ébranlement qu'elle a fait subir à toutes les explications sociales —fussent-elles améliorées par l'acteur-réseau— que Callon et moi ne cessions de développer. À tous mes développements socio-sémiotiques, elle opposait un vigoureux « je sais bien mais quand même » et par un brusque mouvement circulaire de la main droite dont elle a le secret, exigeait que quelque chose fasse irruption dans l'analyse, quelque chose qui soit le monde, mais autrement saisi. Même les microbes de Pasteur, même l'attelage immatériel d'Aramis, le métro automatique, même les fameuses coquilles St Jacques de Michel Callon, tous pourtant bel et bien présents, actants et agissants, sonnants et trébuchants, n'offraient pas encore, aux yeux de Stengers, une garantie suffisante que nous nous étions arrachés au texte, au social, au symbolique. Pour y parvenir, il aurait fallu saisir le monde sans y trainer le sujet humain avec son obsession pour la connaissance conçue comme le rapport des mots et des choses.

Je suis à peu près sûr que c'est en 1987, au bord de la piscine des Treilles, qu'elle partage avec moi, au cours d'une conversation, une citation stupéfiante de Whitehead, encore moins connu en ce temps que Gabriel Tarde, sur le risque pris par les rochers, oui les rochers, pour continuer dans l'existence —ce devait être le fameux passage sur l'aiguille de Cléopâtre à Charing Cross dans *Concept of Nature*<sup>27</sup>. Étendu au soleil, sur une île, au large de Göteborg, en Suède, ce mois d'Aout là, je ne cesse de peser du doigt la surface rouge et rugueuse de ces rochers pour vérifier s'il est possible que Whitehead aie raison... Tout s'éclairerait alors de ce que j'avais découvert au Kenya, de ce que reniflait obscurément le principe d'irréduction : il existe un mode d'existence complètement autonome, très mal compris par la notion de nature, de monde matériel, d'extériorité, d'objet, un

<sup>25</sup> Bastide, Françoise. 2001. *Una notte con Saturno. Scritti semiotici sul discorso scientifico.* (trad. Roberto Pellerey) Roma: Meltemi.

<sup>26</sup> Latour, Bruno. 1987. *Science In Action. How to Follow Scientists and Engineers through Society* Cambridge Mass: Harvard University Press.

<sup>27</sup> Whitehead, Alfred North. 1920. *Concept of Nature* Cambridge: Cambridge University Press.

mode qui partage avec tous les autres ce trait capital : le risque pris pour continuer à exister. Ainsi l'hiatus que j'avais détecté très tôt dans l'exégèse, que j'avais retrouvé dans le suivi des inscriptions scientifiques, dans le parcours haché des cours d'action, dans le détour surprenant des techniques, il était là aussi, là d'abord, dans l'apparente continuité de l'être-là. Épiphanie qui se renouait avec toutes les autres, et, en particulier, celle que j'avais scénarisé dans *Irréductions*, l'irruption des choses « irréduites et fériées ». Il n'y avait rien d'inévitable, de définitif, d'irréductible dans les tribulations du sujet et de l'objet. On pouvait penser autrement.

À partir de là, tout va se mettre en place très vite. En débarquant de l'avion qui me dépose à Melbourne pour deux précieux mois de solitude totale —la sainte solitude—, dans le brouillard du décalage horaire, en juin 1988, je peux dresser d'un seul geste la table des régimes sur lesquels il va falloir enquêter plus systématiquement<sup>28</sup>. J'ai 41 ans, trois livres publiés, tout peut commencer. Il manque encore quelques uns des régimes ou modes, mais le balayage est fait et surtout le principe de comparaison à partir d'un métalangage qui n'a pas d'autre but que de protéger le pluralisme ontologique contre son écrasement par le schème sujet/objet. Surtout, le petit cadre sémiotique, théorique, philosophique comme on voudra le nommer, ne s'oppose plus au déploiement des terrains d'enquête. Je peux être sans contradiction à la fois philosophe, anthropologue et sociologue : tout mène à l'enquête, tout provient d'elle. Commence alors l'aventure que les lecteurs du livre sont invités à prolonger aujourd'hui en participant eux aussi à cette recherche.

Avant que je termine il n'est pas inutile de rappeler l'influence de ces études sur le schème nature/culture puisque c'est toujours d'anthropologie philosophique qu'il s'agit. Pas une seconde je n'ai oublié le choc de l'Afrique, du néocolonialisme, de l'avance du front de modernisation. Comment faire une anthropologie qui soit vraiment symétrique ? Pendant que je suis à Melbourne, je prépare une longue recension du livre fondamental de Shapin et Schaffer sur Hobbes et Boyle *Leviathan and the Airpump* qui venait de paraître<sup>29</sup>. Se met alors en place, grâce au travail sur les régimes d'énonciation, un résultat assez massif d'anthropologie symétrique : en donnant des sciences une description enfin réaliste, en montrant leur équipement, en faisant passer au premier plan les chaînes de référence, il devient possible de détacher la représentation de la Nature aussi bien du travail des sciences que du mouvement des êtres laissés à eux-mêmes, ce mouvement que Whitehead m'avait appris à enfin respecter. Une anthropologie des Modernes devient possible qui transforme le schème nature/culture, utilisé jusque là par les anthropologues comme une indispensable ressource, en un sujet qu'il faut au contraire explorer (une fois encore « *the resource becomes the topic* »).

---

<sup>28</sup> Et publié dans Latour, Bruno. 1998. *Petite philosophie de l'énonciation*. Eloqui de senso. Dialoghi semiotici per Paolo Fabbri *Orizzonti, compiti e dialoghi della semiotica. Saggi per Paolo Fabbri*, ed. by P. Basso & L. Corrain, 71-94. Milano: Costa & Nolan.

<sup>29</sup> Shapin, Steven & Simon Schaffer. 1985. *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle and the Experimental Life* Princeton: Princeton University Press.

Le résultat n'est pas mince car il permet de repérer l'immense abîme entre la représentation moderniste de l'histoire — celle d'un front de modernisation — avec l'histoire réelle — celle d'une intrication toujours plus intime et à des échelles toujours plus grande des humains et des non-humains. Mais surtout, il ouvre avec les autres collectifs — terme qui remplace dorénavant celui trop anthropocentrique de « société » — une comparaison enfin moins biaisée par l'idée d'un front de modernisation capable, à terme, de moderniser toute la planète. Les « autres » ne sont pas vraiment modernes ? Cela tombe bien, nous ne l'avons jamais été, ils ne le seront jamais. Une toute autre histoire nous attend. Annoncée en 1991, celle du parlement des choses, vingt ans après, n'a fait que gagner en actualité<sup>30</sup>. Moderniser ou écologiser, il allait falloir choisir.

Le principal intérêt, à mes yeux, de *Nous n'avons jamais été modernes*, version négative d'un argument dont j'offre aujourd'hui la version positive, c'est d'avoir initié une collaboration bien plus étroite avec les anthropologues, les vrais, sur le pluralisme ontologique des collectifs. Il ne s'agit plus, avec Phillipe Descola, avec Eduardo Viveiros de Castro, avec Marilyn Strathern de comparer des cultures sur fond de Nature, mais de contraster de plus en plus vivement des ontologies dont une seule, la nôtre, utilise le schème du mononaturalisme et du multiculturalisme. De servante de la philosophie, l'anthropologie devient sinon sa maîtresse du moins sa collègue : en devenant locale ou régionale, l'ontologie s'approfondit d'autant. C'est que la science de l'être à, semble-t-il, plus d'un tour dans son sac et que la fin des restrictions imposées par la notion de « représentation symbolique d'un monde matériel » ouvre un programme de recherche autrement plus fécond.

Entre la science de l'être en tant qu'être, la vénérable ontologie, et la science de l'être en tant qu'*autre*, l'anthropologie, des liens nouveaux peuvent être tissés. D'autant que les gens que Descola prend pour des naturalistes, les Blancs, utilisateurs forcenés du schème nature/cultures, font en pratique tout autre chose, ce qui complique encore un peu plus, d'après moi, leur description<sup>31</sup>. Le sujet n'est pas mince puisque l'irruption de plus en plus pressante des questions écologiques oblige à s'intéresser de plus en plus près aux rapports de la cosmologie avec la science. Le terme de cosmologie, au singulier, propriété des sciences exactes, et l'expression de cosmologies, au pluriel, utilisé de façon un peu relâchée par les anthropologues pour décrire des vues du monde diverses, voilà maintenant qu'ils se rejoignent dans une enceinte qui est devenue le nouveau monde politique, celui de la cosmopolitique contemporaine.

Le mystère reste entier sur ce que ces Modernes ont finalement été. Que leur est-il arrivé ? Si ce n'est pas la Nature qu'ils ont découverte à travers les brumes de leurs cultures, si ce n'est pas la Raison qui a finalement jeté la lumière dans cette obscurité des représentations, que s'est-il donc passé ? Qu'ont ils découverts ? De quoi sont-ils les héritiers ? Pour répondre à ces questions d'anthropologie philosophique, d'ontologie régionale, il faut une méthode qui procure aux situations à décrire un rendu suffisant. Combien de capteurs sont nécessaires pour rendre justice aux valeurs déployées par les Modernes ? C'est au repérage de ces capteurs que je me suis exercé en espérant que ce bref retour sur

<sup>30</sup> Latour, Bruno. 1991. *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique* Paris: La Découverte.

<sup>31</sup> Descola, Philippe. 2005. *Par delà nature et culture* Paris: Gallimard.

l'origine de cette enquête donnera à quelques lecteurs l'envie de venir m'aider pour la mener à bien.