

Notes de cours

Je poursuis cette année le cours selon les principes mis en œuvre l'an dernier. Je vous propose de concevoir ce cours plutôt comme un séminaire que comme un cours magistral, plutôt comme une exploration et un travail que comme l'exposition d'un savoir bien assuré. Aux étudiants qui s'intéresseraient à l'histoire de la philosophie moderne ou aux grandes figures et aux questions éternelles de l'épistémologie, je renvoie aux cours des années précédentes, disponibles en ligne sur le site du département de philosophie¹, ainsi qu'au manuel de Léna Soler renseigné dans mon engagement pédagogique². Le but du cheminement tortueux – et voué sans nul doute à rester inabouti – que je m'appête à accomplir avec vous, c'est de contribuer à dresser par la bande, et de façon nécessairement fragmentaire, un petit panorama de la pensée contemporaine, en tenant d'aborder les problèmes philosophiques d'une manière que je voudrais précise et concrète, c'est-à-dire – puisque la philosophie se pratique essentiellement dans l'élément du langage, et même de l'écrit (article et surtout livre), c'est là sa matérialité première – en me référant aux textes. Il s'agit certes d'un drôle d'usage du terme de concrétude, et vous trouverez sans doute les questions abordées plutôt abstraites ; pour ma part, je considère que c'est souvent les questions des manuels qui sont abstraites, parce qu'arrachées des architectures conceptuelles et stylistiques, mais aussi des contextes polémiques, qui leur donnent sens et pertinence. Ma maxime sera donc : plutôt voir peu mais en détail et en collant aux textes, que de survoler des problèmes sans intérêt philosophique réel.

Je choisis comme thème très vaste cette année la question du *constructivisme*, et je voudrais me centrer sur l'œuvre d'un penseur (– comment le définir ? Sociologue des sciences, anthropologue des sciences, actuellement professeur à Sciences Po Paris) contemporain, très stimulant et très controversé : à savoir Bruno Latour. En abordant ce thème mon objectif est très simple, c'est d'essayer de comprendre, du moins dans sa version latourienne, cette position philosophique qui comprend la science ou les sciences en termes de *construction*, et aussi de saisir ce qui la distingue (ou non) d'une école qualifiée d' « épistémologie française » (et dans laquelle on range traditionnellement les noms de Bachelard, Canguilhem et Foucault), qui pense pour sa part l'activité scientifique en termes de *production*. Si une telle question se pose, c'est parce que le lecteur de Latour ne peut manquer de constater qu'il (BL) ne cesse de tirer à boulets rouges sur cette école de l'épistémologie française, alors que sur certains points fondamentaux (par exemple sur l'idée que l'activité scientifique ne dévoile ou ne reflète pas une réalité préexistante, déjà complètement donnée, mais qu'elle se constitue comme telle en constituant du même coup la réalité) il semble pourtant s'accorder avec elle. Je dois aussi ajouter que les auteurs dont je vais vous parler n'ont pas bonne presse : Latour, d'abord, que l'on considère généralement – d'un mot qui a plus une valeur d'injure qu'une valeur descriptive réelle – comme un affreux relativiste (quelqu'un qui pense que tout se vaut, que le discours scientifique n'a pas plus de valeur que n'importe quel autre type de discours, que la vérité n'existe pas – tout ce que vous voudrez ranger sous ce mot-épouvantail de relativisme) ; la tradition française, ensuite – mais aux yeux des latouriens, cette fois –, qui semble responsable de tous les maux empêchant le monde de tourner en rond ou plutôt en

¹ <http://www.philosophie.ulg.ac.be/Membres/Pieron.htm>

² Léna Soler, *Introduction à l'épistémologie*, Nouvelle édition revue et augmentée d'un chapitre, Paris, Ellipses, 2009.

rhizome, c'est-à-dire selon les conceptions de Latour et de ceux qui se constituent progressivement comme une sorte d'école.

Pour éviter tout suspense psychologique et biographique insupportable, je dois vous avouer que je n'ai ni antipathie ni ferveur inconditionnelle à l'égard de Latour, que les écoles philosophiques de tous bords (celle des latouriens comme celle des heideggériens, des deleuziens, ou n'importe qui d'autre) m'insupportent au bout de quelques heures, et que ce qui m'intéresse dans la philosophie c'est le mouvement par lequel elle transforme nos manières de penser mais aussi, et comme par contrecoup, nos manières d'agir. En d'autres termes, ce qui m'intéresse, dans la plupart des philosophies que j'ai eu l'occasion de travailler, ce sont les mouvements de métamorphose qu'elles initient (ou permettent d'initier) chez ceux à qui elles s'adressent, beaucoup plus que les positions fermes et définitives qui sont atteintes (si elles le sont) au terme de ces métamorphoses des manières de penser et de faire. Sur ce point, je crois que Latour est extrêmement intéressant, et qu'il vaut la peine d'essayer de le suivre et de bouger avec lui.

La condition préalable à une telle tentative, c'est d'abord de ne pas rejeter sa pensée en bloc de façon épidermique – ce qui ne signifie pas qu'il faille l'accepter benoîtement, mais créer une sorte de climat d'amitié ou de curiosité à son égard. Dans un passage des *Confessions* (livre VI, OC I, 237), J.-J. Rousseau explique comment il s'est formé philosophiquement : en se constituant d'abord une sorte de « magasin d'idées » au fil de lectures attentives à saisir la cohérence interne des œuvres au lieu de s'empressement de les juger (cf. Bruno Bernardi, *La fabrique des concepts*, 539-540), puis en exerçant ensuite son jugement et en élaborant sa pensée propre, une fois le magasin constitué. C'est à la constitution d'un tel magasin, dans un climat d'amitié philosophique à l'égard des auteurs, que je vous invite, et pour essayer de favoriser ce climat j'ai défini depuis quelques années un certain nombre de règles du jeu ou de savoir-vivre qui semblent ne pas trop mal fonctionner : lors de l'examen, vous ne serez pas interrogés sur le cours mais évalués à partir d'un travail personnel ; la présence au cours n'est donc nullement obligatoire et l'absentéisme ne vexe vraiment pas le titulaire ; par conséquent, les étudiants qui choisissent de suivre le cours sont là par intérêt et donc ne discutent pas entre eux : s'ils veulent discuter, que cela soit public, c'est-à-dire avec l'ensemble de l'auditoire.

*

ÉLÉMENTS DE PHILOSOPHIE 2010-2011

Consignes relatives à la préparation et à la présentation du travail

L'évaluation des étudiants reposera sur un travail écrit d'environ deux pages dactylographiées (format A4, caractères 12), qui me sera rendu en mains propres le jour de l'examen. L'examen consistera uniquement en la remise du travail. Il n'y a donc rien à apprendre « par cœur ».

Le travail présentera une **analyse critique** d'un des sous-chapitres du livre d'Isabelle STENGERS, *L'invention des sciences modernes* (Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1995) OU d'un extrait choisi dans l'un des nombreux textes (livres, opuscules, articles) mentionnés ou abordés au cours.

Ce travail sera divisé en quatre parties :

1/. Une brève *introduction*, qui mentionnera et expliquera le titre du sous-chapitre³ que vous aurez choisi, en le resituant dans le cadre plus vaste du chapitre⁴ ou de la section⁵ dans lesquels il s'insère (dans le cas du livre de Stengers) / qui mentionnera le titre et les références bibliographiques complètes du livre ou de l'opuscule d'où l'extrait a été tiré, présentera une délimitation claire du passage étudié (pagination, premiers et derniers mots du texte ; NB : pour faciliter la correction, les étudiants veilleront à annexer au travail une photocopie de l'extrait choisi), puis proposera – en le justifiant brièvement, et en explicitant le contexte problématique dans lequel il s'insère – un titre pour ce passage (comme s'il devait figurer dans une anthologie).

2/. Un *exposé* des grandes thèses du passage choisi, ainsi qu'une sélection et une brève explication des principaux concepts qui sont mobilisés pour appuyer ces thèses.

3/. Une *discussion critique* de ces thèses (ou d'une de ces thèses), qui s'appuiera sur les matériaux vus au cours et/ou sur votre expérience et vos connaissances personnelles.

4/. Une *conclusion* qui résumera très brièvement les acquis des trois moments précédents.

Remarques :

Vous n'êtes nullement obligés de lire – ni a fortiori d'avoir compris parfaitement – *l'intégralité* du livre ou de l'opuscule de votre choix, mais vous devrez être capables de conférer au passage choisi un minimum de cohérence et de pertinence par rapport à la démarche de l'auteur.

Vous n'êtes pas non plus obligés de saisir le sens de *toutes* les allusions qui y sont faites à des doctrines philosophiques. Le cours devrait toutefois vous aider à mieux les comprendre. Il n'est pas interdit de consulter dictionnaires et encyclopédies pour éclairer des passages obscurs dans des développements que vous jugerez importants.

Il est essentiel que la partie critique soit véritablement argumentée. « Critique » ne signifie pas que vous devez absolument vous opposer aux thèses de l'auteur : vous êtes libres de les accepter ou de les rejeter, partiellement ou totalement, du moment que votre position est étayée par des arguments, et préparée par un examen et une interrogation de ces thèses.

De façon générale, ce n'est pas votre opinion qui sera évaluée, mais la façon dont vous exposerez et articulerez vos idées. Pour ce faire, vous veillerez à soigner la forme : le travail sera écrit dans un français correct (respectez la syntaxe et l'orthographe, et faites relire votre travail au besoin ; utilisez la ponctuation et les connecteurs logiques pour structurer votre discours, enchaîner ou nuancer vos idées) et présenté de façon lisible (marquez clairement les paragraphes, justifiez votre texte).

Au niveau de l'étendue du travail, vous respecterez les proportions suivantes : trois-quarts de page environ pour l'exposé des thèses ; trois-quarts de page environ pour la discussion critique ; le reste pour l'introduction et la conclusion.

N'oubliez pas de numéroter chaque feuillet, et d'y faire figurer en en-tête l'intitulé du cours, ainsi que vos nom, prénom, section, et numéro de matricule.

Enfin, n'attendez pas le dernier moment pour vous mettre au travail. N'hésitez pas à commencer la lecture le plus tôt possible, pensez à noter vos questions, idées, objections, arguments, et n'hésitez pas non plus à en discuter entre vous (mais ne me rendez pas deux travaux identiques). Exposer ses idées et débattre oralement est une excellente façon de se préparer à l'écriture.

³ Le premier *sous-chapitre* est « Scandales ».

⁴ Le premier *chapitre* est « Les sciences et leurs interprètes ».

⁵ La première *section* est « Explorations ».

Bon travail !

*

J'ai choisi comme porte d'entrée dans l'œuvre de Latour un petit texte intitulé « Sur le culte moderne des dieux *faitiches* » [Les empêcheurs de penser en rond/ La découverte, première publication en 1996 ; réédition augmentée en 2009 ; désormais cité CM]. Ce texte constitue une bonne façon d'aborder le problème du constructivisme, puis il va nous poser des questions qui nous obligeront à étudier d'autres textes de Latour, et qui nous permettront de circuler un peu dans la philosophie contemporaine. Ce qui est intéressant dans l'œuvre de Latour, c'est qu'elle s'enracine dans une conception inédite de l'activité scientifique, élaborée à travers une série d'ouvrages de sociologie ou d'anthropologie des sciences (*La vie de laboratoire*, 1979 ; *Pasteur : guerre et paix des microbes*, 1984 ; *La science en action*, 1987), mais qu'elle débouche sur des propositions philosophiques plus vastes, qui débordent le champ de l'épistémologie : notamment une manière nouvelle de concevoir le continent géographique et historique qu'on nomme la modernité, et notre situation en son sein, à rebrousse-poil de la pensée bruyante et désenchantée du « postmoderne » (*Nous n'avons jamais été modernes*, 1991), une nouvelle façon de concevoir les liens entre nature et politique (*Politiques de la nature*, 1999), ou encore une redéfinition de la notion de société et de la tâche de la sociologie (*Changer de société, refaire de la sociologie*, 2005) et une nouvelle façon de concevoir l'enseignement de ce que Latour appelle les « humanités scientifiques » (*Cogitamus*, 2010).

Toutes ces propositions ((vous verrez par la suite pourquoi je parle de *propositions* ; pour le dire vite on pourrait affirmer que Latour, s'il ne présuppose pas une réalité toute faite et déjà entièrement donnée, ne peut, s'il veut être conséquent avec lui-même, concevoir ses livres comme les dépositaires d'une vérité établie sur les choses, mais doit les considérer comme des instruments qui permettent éventuellement à ceux qui s'en saisissent d'agir au sein de cette réalité en procès – d'où mon usage de la notion de proposition. Nous aurons d'ailleurs l'occasion de voir que Latour, s'il lui arrive de critiquer le trop-plein de pensée critique et de réflexivité, est lui-même extrêmement attentif à la composition de ses livres et aux stratégies d'écriture à déployer pour être en adéquation formelle avec ses propres thèses. On sait en effet que depuis la nuit des temps, ou du moins depuis Platon, l'argument habituellement opposé à ceux qu'on accuse de relativisme est l'argument de rétorsion : « Êtes-vous capable de soumettre votre propre discours aux principes, aux normes – ou à leur absence – que vous êtes en train de produire sous nos yeux ? Si par exemple vous niez l'existence d'une quelconque forme de vérité, quel est le statut de votre propre discours, qui dès lors ne peut lui-même être vrai, et s'anéantit donc du même coup ? » Eh bien nous verrons que Latour, qui ne se veut pas relativiste – sinon en un sens complètement modifié, qui n'a plus grand-chose à voir avec l'épouvantail ou l'écharpe rouge qu'on agite habituellement sous ce nom – semble avoir bien saisi qu'il n'échapperait pas à l'accusation, et a d'emblée réfléchi et construit son discours de telle sorte qu'il échappe à l'argument de rétorsion)), toutes ces propositions vont toujours de pair avec une manière inédite de reprendre la question de l'ontologie (littéralement « discours sur ce qui est » ; en l'occurrence il s'agit d'une des préoccupations majeures de la philosophie depuis l'origine).

Une bonne partie des problèmes que je viens de lister se retrouve ou peut du moins être abordée à partir du petit texte sur les faitiches, et c'est pourquoi – parce qu'il faut bien

commencer, et parce que la prétention de tout reprendre dès le début est une histoire impossible, qui rend inévitablement fou et empêche de véritablement commencer – je commence par là, c'est-à-dire au milieu. Vous allez également voir que cette allusion au fétichisme, et ce travail des concepts qui aboutira à la transformation du fétiche en faitiche, est quelque chose de très malin, parce que Latour s'oppose à une certaine manière de concevoir et de pratiquer la philosophie et les sciences sociales comme une entreprise de démythification (c'est ce qu'on appelle couramment la « pensée critique » ou la « pensée du soupçon », et qu'on associe traditionnellement aux noms ou aux figures tutélaires de Nietzsche, Marx et Freud), et qu'on peut considérer que cette manière de penser et de faire à laquelle il s'oppose culmine précisément dans une théorie du fétichisme (outre la notion d'idole chez Nietzsche, et celle de fétichisme au sens psychanalytique, un des moments les plus éblouissant de la pensée critique est la théorie économique du « caractère fétiche de la marchandise » chez Marx, théorie qui sera d'ailleurs couplée à un héritage freudien dans les développements que lui donneront ceux qui, dans le sillage de l'école de Francfort, tenteront de penser ce qu'il est convenu d'appeler la « société de consommation » ; j'aurai l'occasion d'y revenir dans la suite).

Le livre commence par un bref prologue (CM, 15-16) rédigé dans un style qui rappelle Montesquieu ou Voltaire : le rapport apocryphe d'un oriental qui jette sur les occidentaux un œil étonné et presque amusé, et nous permet en quelque sorte de prendre du recul, de nous voir nous-mêmes comme des individus exotiques. Il y a là un trait qui a été comme la marque de fabrique de Latour, puisque son premier livre se voulait une étude d'anthropologie des sciences, et tentait d'étudier la vie d'un célèbre laboratoire de neuroendocrinologie de la même façon qu'un ethnologue étudie la vie d'une tribu lointaine, avec la même distance respectueuse à l'égard de leurs traditions et de leurs croyances. Notons ici que les deux termes de distance et de respect importent : il s'agit d'étudier un groupe humain sans nécessairement adhérer à ses codes et à ses valeurs – c'est une telle approche qui a valu à Latour l'accusation de relativisme, d'autant plus qu'il ne prétendait pas tant étudier les hommes que les produits de leur activité, et donc se faire anthropologue *des sciences*, et non seulement des scientifiques –, mais sans pour autant considérer ces codes et valeurs comme des chimères ou des billevesées.

De sorte que si Latour commence son livre dans un style très dix-huitième, ce n'est pas pour nous tourner en ridicules ou surenchérir dans la démythification, mais plutôt pour satisfaire à une exigence de *symétrie* : nous observer nous-mêmes avec la même distance respectueuse que celle que les anthropologues adoptent à l'égard des peuplades exotiques, ne pas appliquer des principes différents pour l'explication des sauvages et celle des civilisés – et, en l'occurrence, puisque les outils théoriques des civilisés (ici l'opposition de la croyance et de la raison, des fétiches et des faits) semblent mener à une impasse, voir si nous ne réussirions pas mieux en adoptant comme « métalangage » la perspective des sauvages. En fait, le petit rapport de deux pages résume les propositions centrales du livre, qui ne pourront être saisies pleinement qu'au terme de la lecture : symétrie pratique des occidentaux et des orientaux quant à la question du culte des divinités ; négation discursive ou théorique de cette symétrie pratique ; différence spécifique des occidentaux et puissance de leur façon de faire (couplage ou coexistence d'une affirmation pratique et d'une négation discursive/théorique) ; alternance d'enthousiasme irresponsable et de désenchantement responsable (ou irresponsable au carré) ; modèle théologique de la notion d'action. Nous reviendrons ultérieurement sur tous ces points.

« ON RACONTE QUE LES PEUPLES à peau claire qui habitent la façade septentrionale de l'Atlantique pratiquent une forme particulière du culte des divinités. Ils vont en expédition chez les autres nations, se saisissent des statues de leurs dieux, et les détruisent sur d'immenses bûchers en les conspuant par les mots "fétiches ! fétiches !" qui, en leur langue barbare, semblent vouloir dire "fabrication, billevesée, mensonge". Bien qu'ils affirment ne posséder chez eux aucun fétiche et n'avoir reçu que d'eux-mêmes la mission d'en délivrer les autres Nations, il semble que leurs divinités soient très puissantes. En effet leurs expéditions effraient et épouvantent les peuples ainsi attaqués par des dieux concurrents, qu'ils appellent Mau Din, dont la puissance paraît aussi mystérieuse qu'invincible. Il semble qu'ils aient élevé chez eux de nombreux temples, et que leur culte à l'intérieur soit aussi étrange, effrayant et barbare que celui de l'extérieur. Au cours de grandes cérémonies répétées d'âge en âge, ils brisent à coups de marteau leurs idoles ; après quoi ils se déclarent délivrés, renés, sans ancêtres et sans maître. Il semble qu'ils tirent grand bénéfice de ces cérémonies, car, délivrés de tous leurs dieux, ils peuvent faire, pendant ce temps, tout ce qu'ils veulent, mêlant les forces des quatre Éléments à celles des six Royaumes et des trente-six Enfers, sans se sentir aucunement responsables des violences ainsi déclenchées. Une fois ces orgies terminées, on raconte qu'ils entrent en grand désespoir, et qu'ils n'ont plus, au pied de leurs statues brisées, qu'à se croire responsables de tout ce qui arrive et qu'ils appellent "humain" ou "sujet libre de soi" ou à l'inverse qu'ils ne sont responsables de rien et se trouvent tout entiers causés par ce qu'ils appellent "nature" ou "objet cause de tout" – les termes se traduisent mal en notre langue. Alors, comme effrayés par leur propre audace et pour mettre fin à leur désespoir, ils réparent les divinités Mau Din qu'ils viennent de briser, leur offrant mille offrandes et mille sacrifices, les dressant à nouveau aux carrefours en les tenant par des cerclages de fer, comme nous faisons pour les douves de nos tonneaux. On raconte enfin qu'ils se sont forgés un Dieu à leur image, c'est-à-dire comme eux, soit maître absolu de tout ce qu'Il fabrique, soit, à d'autres moments, tout à fait inexistant. Ces peuples barbares ne semblent pas comprendre ce que veut dire agir. »

Rapport du conseiller Déobalè envoyé par la cour de Corée en la Chine, milieu du XVIII^e siècle. (CM, 15-16)

Ce que Latour vise d'abord ici, ce sont « les modernes », c'est-à-dire nous ou du moins nos plus proches ancêtres, c'est-à-dire des hommes portés par l'esprit des Lumières, la volonté d'émancipation, la foi dans le progrès et la vérité (ou dans le progrès comme conséquence nécessaire de l'acquisition de la vérité). Si j'ajoute une restriction (« du moins »), c'est parce que certains pourront se reconnaître dans ce tableau, mais que d'autres diront que nous en sommes sortis, que nous ne sommes plus à l'époque moderne mais postmoderne, parce que notre volonté de démythification nous a poussés si loin que nous avons abandonné la dernière de nos croyances (la foi dans le progrès et la vérité), et que nous nageons désorientés dans un monde vide de sens, voués à répéter sans plus trop y croire, et sur le mode du simulacre, des scénarios éculés. ((Ne me demandez pas de préciser trop le tableau, il s'agit d'une version simplifiée d'un constat assez typique des années quatre-vingt, lié à une morosité caractérisée par l'apparente fin des alternatives philosophiques, politiques, artistiques, au monde tel qu'il était alors – c'est-à-dire plutôt triste et plutôt dur, couleur Reagan & Thatcher – et tout ce discours est lié à la rhétorique de la *fin* : fin de la philosophie, fin de l'histoire, fin des avant-gardes, etc. Cela dit, et rétrospectivement, et même si le climat n'était pas à la rigolade, on se rend compte que la plupart des philosophes qui comptent, et dont le nom a parfois été associé à cette notion très médiatique du « postmoderne » [Derrida, Deleuze, etc.], n'ont jamais pensé selon de telles coordonnées, mais ont continué à faire leur petit travail dans leur coin, un travail souvent très critique, mais qui n'était pas lié à des affects aussi apocalyptiques.)) Alors, modernes ou postmodernes ? Selon Latour ni l'un ni l'autre, parce qu'à l'en croire nous n'avons jamais été modernes, au sens où nos pratiques n'ont jamais véritablement coïncidé avec le discours qui était censé les refléter. Il s'agira d'explicitier tout cela en prenant comme point de départ la question de la croyance et de la religion.

Ce qui est assez étonnant, c'est la façon dont Latour va déplacer ou problématiser d'entrée de jeu le concept de croyance, pour cesser d'en faire la description d'un état subjectif, et le transformer en un mode de rapport interhumain, une certaine façon d'entrer en relation : « *La croyance n'est pas un état mental, mais un effet des rapports entre les peuples, on le sait depuis Montaigne. Le visiteur sait, le visité croit ou, à l'inverse, le visiteur savait, le visité lui fait comprendre qu'il croyait savoir.* » (CM, 19-20). Le dispositif ainsi décrit suppose une asymétrie foncière : il y a toujours un naïf et un savant, peu importe le côté où on le place (vision paternaliste-coloniale, ou romance hollywoodienne du bon-sauvage-proche-de-la-nature-qui-nous-fait-redécouvrir-les-valeurs-essentielles-de-la-vie). Ce que Latour va nous proposer, c'est d'abandonner ce schéma, qui suppose la croyance en la raison et en la croyance, et de définir une position qui permette de parler symétriquement du même et de l'autre, sans utiliser le couple raison/croyance, et sans surenchérir dans la logique de la démystification – ce pourquoi il qualifie sa position d'*agnosticisme* : il ne s'agit pas d'être encore plus lucide que ceux qui croient encore en la croyance, mais de suspendre l'attribution de la croyance et le partage entre ceux qui savent et ceux qui croient. L'idée de base, c'est que les modernes, rencontrant d'autres peuples, rencontrent du même coup des fétichistes – Latour dit même qu'ils « dressent des fétiches » (CM, 20), c'est-à-dire que ce sont les modernes qui *construisent* les non-modernes *comme* des fétichistes, qui *font exister* le fétiche *comme* fétiche.

Qu'est-ce qu'un fétiche ? C'est une idole, un petit dieu, une petite statuette fabriquée de main d'homme, et qui n'est pas censée *représenter* la divinité mais *être* une divinité. Or le dilemme ou l'alternative posée par les modernes (ici les Portugais rencontrant les « Nègres ») est la suivante : soit c'est construit ou fabriqué, mais alors ce n'est pas un vrai dieu, ça n'a pas d'autonomie ; soit c'est un vrai dieu et ça a une autonomie, mais alors ça ne peut pas être construit ou fabriqué. Un tel dilemme, posé par les modernes (mais pas par Latour, qui tente précisément d'en sortir, non pas en tranchant en faveur de l'un ou l'autre terme, mais en proposant de poser les questions autrement), nous verrons qu'il ne concerne pas seulement la religion, mais aussi la science telle que Latour la conçoit. Selon lui, une description réaliste (non idéalisée par le discours de l'épistémologie) et matérialiste (c'est-à-dire qui prend en compte ce que j'appellerai provisoirement les conditions matérielles mais aussi sociales de production de ce qui est produit) de l'activité scientifique aboutit à la conclusion d'une production ou d'une construction (sociale*) des faits et même de la vérité ((*– c'est là un point problématique, cette qualification de « sociale » ; elle figurait dans le sous-titre anglais du premier livre de Latour, mais lors des rééditions françaises le sous-titre « *The Social Construction of Scientific Facts* » est remplacé par « La production des faits scientifiques », et ce n'est pas innocent, c'est notamment lié à l'inflation du vocabulaire de la construction sociale, mais aussi à une critique et à une reformulation des concepts même de *social*, de *société* et de *sociologie* à laquelle sera amené Latour, et à un approfondissement ou une inflexion de sa réflexion sur le constructivisme)). Tout le problème est de savoir si la thèse d'une construction permet de conserver un sens à un concept comme celui de vérité⁶.

⁶ Pour anticiper un peu la suite, on pourrait dire que face à une telle thèse, deux positions sont possibles : penser cette construction soit comme *arbitraire*, soit comme *contingente* (on pourrait aussi envisager de la penser comme *nécessaire*, mais dans ce cas on ne voit plus trop l'intérêt théorique de parler d'une construction : on ne voit plus trop la différence entre construction nécessaire et épiphanie de la vérité). Il semble que ceux qui accusent Latour de relativisme saisissent la construction comme un acte arbitraire, au sens où l'on pourrait établir d'un coup de baguette magique et démiurgique n'importe quoi n'importe comment ; il semble d'autre part que si Latour se défend d'être relativiste (au sens vulgaire du terme), et affirme son respect et son admiration pour le travail scientifique, c'est parce qu'il conçoit la construction comme une entreprise certes contingente,

*

Pour vous donner un premier aperçu un peu concret de la façon dont Latour envisage la notion de *construction* dans le cadre de l'activité scientifique, je voudrais suivre un texte très intéressant, publié dans *La clé de Berlin* [La découverte, 1993 ; réédité en 2006 sous le titre *Petites leçons de sociologie des sciences*] puis repris dans *L'espoir de Pandore. Pour une version réaliste de l'activité scientifique* [première publication anglaise en 1999 ; traduction française, La découverte, 2007 (2001) ; désormais cité EP]. (Je note au passage que ce dernier livre est un recueil d'essais et d'études de cas que Latour juge indispensable à la juste compréhension de son ouvrage important mais plutôt spéculatif, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie* [1999].) Le texte en question, qui s'intitule « Sol amazonien et circulation de la référence » (EP, 33-82), relate le déroulement d'une mission de pédologie que Latour a accompagnée en Amazonie. Il s'organise autour d'une série d'images (de photos prises par Latour durant l'expédition, mais aussi de quelques schémas produits par les scientifiques ou par leur observateur), et suit pas à pas la construction de la connaissance du sol, tout en accompagnant ce mouvement d'une réflexion philosophique ou épistémologique sur la notion de *référence scientifique* ((en première approche : le fait que la connaissance scientifique renvoie à un quelque chose qui lui correspond dans la « réalité extérieure » – on notera au passage qu'une des définitions traditionnelles de la *vérité* est précisément la correspondance ou l'adéquation du discours et de la réalité, de l'intellect et de la chose extérieure, de sorte qu'avec cette question de la référence nous touchons au *problème de la vérité* – ; en deuxième approche : le fait que le monde passe en quelque sorte dans un discours qui le recueille et le transporte, et la façon dont il le fait)), mais aussi d'une réflexion discrète de l'anthropologue des sciences sur la construction de son propre discours. L'ambition de Latour est de saisir la pratique d'une science en train de se faire, d'en donner une description réaliste, afin de sortir d'une série de faux problèmes engendrés par une version idéalisée de l'activité scientifique.

(1) La première photo nous montre les scientifiques postés entre savane et forêt : une botaniste brésilienne, Edileusa, un pédologue (pédologie = science des sols) français, Armand, une géomorphologue (géomorphologie = étude de l'histoire longue, naturelle et humaine, des formes du relief) brésilienne, Héloïse. Puis il y a aussi Latour, qui prend la photo et se présente comme le monteur de cette histoire (de ce roman-photo épistémologique !), par laquelle il tente de comprendre le travail de la référence scientifique. Nous sommes en octobre 1991. Quel est le problème ou la question qui amène tous ces gens là-bas ? Il s'agit de savoir si la forêt avance ou recule par rapport à la savane. La botaniste a l'intuition que la forêt avance, le pédologue pense qu'elle recule, dévorée par la savane.

(2) Deuxième photo : les trois précédents, plus un pédologue français nommé René, rassemblés à la terrasse de leur hôtel et penchés sur deux cartes géographiques où ils ont localisé le terrain à étudier, une carte de l'atlas d'Amazonie au un millionième, et une photo aérienne au un cinquante millième qui doit permettre de corriger la première carte, parce qu'elle ne correspond pas toujours aux données pédologiques. Latour insiste sur les centaines d'heures de travail, d'utilisation de techniques et d'instruments, matérialisées dans ces *inscriptions* qui permettent aux savants de s'y retrouver, de dominer cette portion de territoire

mais difficile, pleine de contraintes très fines avec lesquelles il faut négocier, composer, inventer (– contraintes au niveau des choses et des hommes, à toutes sortes de niveaux, j'aurai l'occasion d'y revenir).

dans laquelle ils étaient tout à l'heure plongés, de la désigner du doigt. Il relève en passant un détail apparemment anodin, le fait que la table de la terrasse porte un numéro, ce qui nous montre que le patron de l'hôtel a lui aussi besoin d'inscriptions pour s'y retrouver et dominer en quelque sorte du regard l'économie de son restaurant, et ce qui permet à Latour de suggérer à mi-voix que la nature de la rationalité de l'activité scientifique ne diffère pas fondamentalement de celle de la pratique quotidienne (c'est là un des points de divergence absolue entre Latour et l'épistémologie française, du moins dans sa version bachelardienne).

(3) Troisième photo, prise au beau milieu de la forêt : celle d'une branche portant une petite plaque métallique avec le numéro « 234 ». Cet ensemble de plaques permet à la botaniste de quadriller son terrain d'étude, et aussi de suivre les variations de croissance et d'apparition des espèces. En suivant cette expédition plutôt qu'un travail de labo, Latour souhaitait saisir une science à sa naissance, mais constate qu'ici aussi, on ne partira pas de rien. Le quadrillage préalable de la forêt – qui est une façon de la transformer, de construire une forêt un peu différente de ce qu'elle était avant le passage de la botaniste – en fait un labo rudimentaire, prêt à être lui-même transféré sur du papier quadrillé. (Il faut noter au passage que Latour se prépare et nous prépare à abandonner l'idée courante d'un gouffre immense séparant le langage et la réalité, le monde des *signes* et celui des *choses*. Pour ce faire, il attire notre attention sur l'importance de ces pratiques modestes qui vont faciliter la transition, le glissement d'un domaine à l'autre.)

(4) Quatrième photo, la botaniste prélève des échantillons correspondants à certains types reconnus par la taxinomie, échantillons dont les deux caractéristiques sont de servir de représentants (un spécimen vaut pour des centaines d'autres qu'on n'emportera pas), mais aussi de garants ou de preuves (de référence, au sens cette fois d'une note de bas de page qui vient appuyer un texte scientifique, ici le rapport d'Edileusa). Latour note que le latin *referre* signifie rapporter, et que la référence pourrait se comprendre comme ce qu'on rapporte ou recueille dans le discours. Il faut déjà noter la chaîne qui est en train de se constituer, du rapport scientifique au nom latin, du nom latin à l'échantillon, de l'échantillon à la forêt quadrillée (via l'indispensable médiation du carnet indiquant où chaque échantillon a été prélevé). À chaque étape, Latour ne cessera d'attirer notre attention sur la fragilité ou la précarité d'une telle chaîne, sur le fait que des incidents minimes pourraient la briser (par exemple la perte du carnet, ou le mélange des échantillons, ou encore le fait que les pancartes puissent être arrachées des arbres).

(5) Cinquième photo : à l'institut de botanique, le meuble-tableau où sont conservés et classés les échantillons une fois séchés, meuble qui est déjà en lui-même une théorie. ((Sur ce point Latour reprend une idée bachelardienne, qu'il exemplifie à un échelon extrêmement rudimentaire (ici une simple armoire à étagères) : l'idée selon laquelle les instruments scientifiques sont des *théories réifiées*, des discours transformés en choses. Nous aurons l'occasion de voir que cette idée est extrêmement importante aux yeux de Latour, parce qu'elle lui permet de rendre poreuses ou de déplacer les frontières que l'on trace habituellement entre les mots et les choses, entre le discours et la réalité, entre ce que les linguistes appellent le signifiant et le signifié/référent. L'une des propositions les plus intéressantes de Latour – qui rencontre ici la pensée de Gilles Deleuze et Félix Guattari, telle qu'elle se déploie dans le chapitre « Postulats de la linguistique » de *Mille plateaux* [cf., pour les curieux, l'article suivant <http://popups.ulg.ac.be/dissensus/document.php?id=710>] –, c'est qu'un tel partage n'est pas donné d'emblée, mais qu'il se constitue et se renégocie sans cesse, à chaque étape de la chaîne en construction. En d'autres termes, on pourrait dire que les partages et les entités qu'ils partagent sont plastiques, qu'ils ne sont pas déjà donnés une fois

pour toutes, mais toujours à constituer et à renégocier. – Tant qu'à s'engager dans une digression, prolongeons-la encore un peu, et introduisons un deuxième concept-clé qu'on peut tirer de cette idée d'un meuble qui est aussi une théorie : le concept d'*institution*, qui nourrit toute la pensée latourienne. « *L'espace est devenu tableau, le tableau placard, le placard concept, le concept institution* » affirme Latour (44). Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point, mais ce qui est fondamental dans l'idée que des concepts peuvent être aussi des objets du monde, c'est qu'elle nous permet de penser de manière inédite la permanence et la solidité d'une théorie scientifique. Une bonne théorie, un bon concept⁷, est quelque chose qui s'est institué, quelque chose autour duquel une communauté d'usagers s'est créée, quelque chose qui est destiné à durer, et qui du même coup prend par diverses voies (notamment celle de la création d'instruments) une figure matérielle, devient un élément incontournable du monde, d'autant plus incontournable qu'il perd l'apparence éthérée de l'idée pour revêtir la solidité (relativement) inébranlable de la chose. On trouve dans ce geste de réification et d'institution de la théorie l'idée de ce que Latour nomme une « boîte noire », un dispositif matériel et théorique qui n'est plus du tout remis en question par la communauté qui l'a accepté et adopté, et qu'il sera désormais très coûteux de balayer, parce que cela ne reviendra pas seulement à échanger une idée pour une autre, mais à remodeler un certain cadre de vie, et un certain nombre de pratiques liées à ce cadre. Dans le cas qui nous occupe, remettre en question la taxinomie standardisée et instituée depuis des siècles, ce serait aussi être obligé de revoir ces meubles-concepts qui peuplent le bureau des botanistes, et de bouleverser l'ensemble des pratiques qu'ils organisent.) C'est une partie de la forêt qui est transportée ici (on laisse tomber des tonnes de choses et d'êtres), une partie seulement. Mais c'est précisément le fait que tout n'ait pas été transporté qui va permettre au botaniste de s'y retrouver, de la concevoir en quelque sorte au frais et au calme. Dans ce transport, quelque chose s'est conservé, quelque chose demeure *invariant*, et selon Latour c'est cet invariant qui est visé par le terme de *référence*.

(6) Sixième photo : le bureau de la botaniste, avec quelques spécimens déballés sur une table. Une fois séchées et transportées au bureau, les plantes se laissent mieux manipuler et examiner, elles peuvent être comparées avec des spécimens plus anciens, elles se laissent battre et étaler comme des cartes (l'image n'est pas gratuite, dans la mesure où la feuille volumineuse de la forêt a été séchée et aplatie, et où cette transformation toute matérielle fait que la feuille séchée glisse lentement du côté « chose » vers le côté « signe »), et elles permettent à la botaniste de voir émerger des configurations particulières qui n'auraient jamais pu apparaître si on était resté dans la forêt. (Cette remarque est évidemment importante, parce qu'elle nous permet de saisir qu'il y a quelque chose de la réalité qui ne se donne que si l'on *transforme* cette réalité, que si l'on en extrait des morceaux et qu'on les réarrange.) L'interface forêt/savane s'est déplacée et transformée en un mixte de savant, de forêt et de botanique, avec toute la connaissance accumulée et les institutions qu'elle suppose. L'observation (et pas seulement l'expérience) est déjà ici une construction, dans laquelle la botaniste et les plantes sont transformées. – Quel est le référent de l'énoncé qui dit que « La forêt avance sur la savane » ? Si Latour nous adresse une telle question, c'est parce qu'elle met en difficulté les considérations traditionnelles sur la relation entre le langage et la réalité (l'un étant censé refléter l'autre, et la vérité advenir lorsque la correspondance entre les deux pôles est assurée – l'éternel problème restant de savoir où et comment trouver le critère d'une telle correspondance), et aussi les exemples traditionnellement fournis pour penser cette relation (exemples du type : « Le chat est sur le paillason »). L'exemple canonique du chat sur le paillason fournit un référent qui se laisse désigner du doigt, mais à bien considérer la

⁷ [Ajouter une remarque sur le caractère inadéquat de cette formule et sur l'absence de normativité transcendantale. Rapprocher Latour de Bachelard sur ce point.]

pratique scientifique, il s'agit là d'une situation tout à fait minoritaire, pour ne pas dire inexistante. Avec l'énoncé « La forêt avance sur la savane », on se voit beaucoup plus embarrassé pour déployer une théorie de la vérité-correspondance, dans la mesure où, à supposer que le critère de la correspondance nous soit fourni, on ne sait plus trop à quel objet présent et tangible référer l'énoncé. La question de Latour vise donc à mettre en difficulté le modèle traditionnel de la référence, et à attirer notre attention sur la multiplicité des étapes (chacune assez humble et peu spectaculaire) qui vont permettre au discours de se charger en quelque sorte du monde, de le collecter, et aux énoncés scientifiques de s'articuler de manière de plus en plus fine. Comme nous le verrons, ce n'est qu'une fois arrivé au terme provisoire d'un tel processus, et en oubliant toutes les médiations, toutes les étapes intermédiaires, que la « correspondance » du discours et de la réalité pourra paraître miraculeuse, et qu'une réflexion abstraite sur la science pourra donner naissance à des problèmes insolubles.

((Parvenus à ce point, nous pourrions nous interroger sur la forme choisie par Latour pour construire son propre exposé : commenter des images, cela semble bien être une façon de mobiliser la conception simpliste du langage reflet de la réalité, en associant chaque fois un petit texte et son référent. Il y aurait là comme une faiblesse du discours philosophique ou épistémologique, qui ne serait pas lui-même capable d'amorcer une chaîne de transformations permettant au phénomène de ce que Latour nomme la « référence circulante » d'advenir. À cette interrogation, il faudrait répondre provisoirement : 1/ que Latour n'est pas dupe, et qu'il pointerait lui-même cette espèce d'insuffisance de son discours ; 2/ qu'il détourne toutefois d'entrée de jeu l'apparente simplicité du modèle en affirmant qu'il raconte une histoire, qu'il construit un récit ; 3/ que la question du statut du discours philosophique reste ouverte (est-ce un discours qui produit ou devrait produire de la référence circulante, ou un autre type d'usage du discours, qui entraîne d'autres types d'effets ?) ; 4/ que Latour pointerait lui-même une autre asymétrie (susceptible de virer à l'incohérence), qui réside dans le fait qu'il ne nous expose pas la genèse des outils et des schèmes de pensée qui l'ont rendu capable de produire une analyse philosophique du phénomène de la référence, de sorte que son analyse semble sortir toute armée de la cuisse de Jupiter, et que ses conclusions semblent découler d'une simple observation toute passive du comportement de ses informateurs. La question qui se pose ici est celle de la méthode employée par la philosophie, si elle existe, et de sa différence avec la méthode scientifique, si elle existe. Une chose importante à noter, et pas si fréquente que cela en philosophie, c'est que Latour ambitionne d'élaborer une philosophie empirique, qui se construit progressivement en se frottant en quelque sorte au monde.))

(7) Photo sept : les chercheurs en pleine forêt vierge, autour d'un trou dans le sol. Il s'agit de savoir si la roche mère diffère sous la savane et sous la forêt. Au-delà de 50cm, il n'y a pas de différence.

(8) Photo huit : les chercheurs réalisent un travail d'arpentage (c'est-à-dire qu'ils mobilisent à nouveau une science plus ancienne, la géométrie, et l'ensemble des institutions qui y sont liées) afin de savoir où creuser leurs tranchées et de pouvoir les reporter sur une carte, de façon à pouvoir croiser les « données » de la pédologie (pas si données que cela, puisqu'il a fallu vraiment les extraire et les construire – ce pourquoi Latour suggère qu'on les nommerait à plus juste titre des « obtenues ») avec celles de la botanique.

(9) Photo neuf : le Topofil Chaix, ingénieux instrument qui va permettre de transformer la forêt vierge en laboratoire.

(10) Photo dix : prélèvement d'échantillons de sol à l'aide d'une tarière. Les échantillons sont ensuite mis dans des sacs plastiques avec le numéro du trou et la profondeur du prélèvement, et seront envoyés pour analyse dans des labos parfois très lointains. Héloïse tient le carnet de mission, qui permettra de retracer l'origine et l'historique de chacune des données selon une grille standardisée préalablement établie.

(11) Photo onze : nouvel instrument, le pédocomparateur, formé d'un ensemble de petits cubes de carton disposés dans un cadre de bois, cubes qui permettent d'archiver et de classer les mottes de terre. À mi-chemin du monde des choses et de celui des signes, le pédocomparateur va permettre de *transformer les choses en signes*, et par là même de les faire passer dans le discours en les changeant en connaissances. En se penchant sur son fonctionnement, Latour veut donner à voir comment le monde va en quelque sorte se charger dans le discours (et à nouveau une telle expression est à la fois littérale et figurée, figurée dans son sens apparemment philosophique, et littérale au sens où la terre va remplir les petits cubes et charger le comparateur), et comment nous n'avons pas affaire à un grand abîme entre les deux, mais à une multitude de petits sauts-transformations-traductions, une multitude de petites discontinuités.

(12) Photo douze : nous assistons à l'« abstraction » d'une motte de terre, rangée dans un cube de carton codé par un numéro reporté dans le carnet : abstraction au double sens où elle est à la fois prélevée et changée en signe, le sol réel se transformant du même coup en sol connu par la pédologie.

(13) Photo treize : au terme de la journée de travail, le pédologue a posé ses valises sur la table du restaurant ; il observe les différents prélèvements rangés dans ses pédocomparateurs, et regroupés par bandes selon les tranchées, par colonnes selon les profondeurs. Grâce au pédocomparateur les extraits vont pouvoir être comparés synoptiquement, et la transition forêt/savane va commencer à apparaître sous forme de nuances de couleurs : elle devient, pour la première fois depuis le début de l'expédition, un *phénomène* de laboratoire, au sujet duquel le chercheur peut prendre des notes dans son carnet, au calme. – Moment réflexif de l'anthropologue, lui-même assis chez lui devant son tas de photos et sa tasse de thé, en train de construire le phénomène de la référence. – De cette opération de transport et de traduction, une configuration va surgir, un *fait*, au sujet duquel les chercheurs vont discuter, pour chercher à l'interpréter : entre la savane sableuse et la forêt argileuse apparaît une bande de 20 mètres bordant la lisière côté savane, bande plus argileuse que la savane mais moins que la forêt. Serait-ce une façon pour la forêt de se préparer les conditions favorables à son extension ?

(14) Photo quatorze : à côté des pédocomparateurs posés sur la table, un diagramme reprenant sur papier millimétré les coordonnées des sondages, et un tableau sur papier quadrillé résumant les variations de couleur. Nouvelle transformation : l'hybride terre-signe est désormais changé en *inscription* de papier. C'est cette transformation (ou cette série de transformations) qui va permettre aux mathématiques de s'appliquer au monde. Grâce à cette nouvelle transformation, la transition forêt savane/transformée en phénomène au moyen du pédocomparateur va pouvoir passer dans les articles et les textes scientifiques, elle va pouvoir se brancher sur de l'écrit, du calculé, de l'archivé, elle va devenir le référent interne au texte scientifique, le schéma à quoi le texte en prose renvoie.

(15) Photo quinze : le diagramme rassemblant l'ensemble des données obtenues. La prose du rapport scientifique renverra au diagramme, le diagramme au comparateur, le comparateur au

sol quadrillé, chaque membre de la chaîne jouant le rôle de chose par rapport à ce qui suit et de signe par rapport à ce qui précède. À chaque étape des matières viennent se glisser dans des formes via la pratique des chercheurs. Entre chacune des étapes, il y a à la fois continuité et rupture : il n'y est pas question de ressemblance (le diagramme final ne *ressemble* en rien à la photo initiale des chercheurs debout entre savane et forêt), mais d'une série de transformations, de traductions. À travers toutes ces transformations, quelque chose se maintient pourtant : c'est comme cette *constance interne à une série réglée de transformations* qu'apparaît la référence, bien plus que comme ce qu'on peut désigner du doigt.

(16) Photo seize : nouveau petit appareil, un nuancier percé de trous, qui permet d'attribuer à chaque motte de terre un code couleur : le code Munsell. Grâce à cet ingénieux dispositif, la couleur unique de la terre va pouvoir très facilement devenir un chiffre quasiment universel.

(17) Photo dix-sept : au milieu de la forêt, les deux pédologues – en malaxant au creux de leur main un peu de terre humidifiée – se livrent à un test qualitatif de la texture de la terre pour déterminer si elle tend plutôt vers l'argile ou vers le sable ; ils comparent et croisent leurs jugements de goût, afin de transformer une chose (la terre) en qualification (« entre sablo-argileux et argilo-sableux »). La vérité et la réalité n'adviennent pas comme reflet ou ressemblance, mais à nouveau comme le fruit d'une série de transformations.

(18) Photo dix-huit : les chercheurs sont revenus sur le site à la fin de la mission, leur proto-diagramme en main, qui leur permet de voir une transition forêt/savane qui est invisible « dans la réalité », et de formuler de nouvelles hypothèses (au sujet des déjections des vers de terre, qui pourraient être à l'origine de la bande de sol argileux en savane). Le diagramme est à la fois plus abstrait que les étapes précédentes (il ne conserve qu'une infime fraction de la situation), et plus concret (il permet de saisir l'essence de la transition) ; il est à la fois, et indissociablement, construction, découverte, invention et convention. ((Il faudrait ici creuser cette association des quatre termes, association qui est en quelque sorte le fruit d'une réflexion renouvelée sur la question du constructivisme : au terme provisoire du chemin de pensée parcouru par Latour, ces concepts – refondus – cessent d'être antagonistes et peuvent, moyennant une série de transformations, cohabiter pacifiquement.)) Il tient lieu de la situation de départ, à laquelle il est relié par une série de transformations qui lui donnent sens et qu'il ne peut complètement remplacer.

(19) Photo dix-neuf : au restaurant de l'hôtel, les chercheurs rédigent collectivement le brouillon du rapport de mission. On est désormais passé au niveau de la rhétorique et de l'argumentation. Latour suspend son enquête empirique à ce stade, déjà amplement étudié dans d'autres travaux. (Sur ce point, on consultera par exemple *La science en action* ; pour le dire très vite, on peut affirmer que l'originalité de l'approche latourienne est d'abandonner l'opposition traditionnelle entre le domaine de la démonstration et celui de la rhétorique, de faire de la première un cas particulier ou une modalité de la seconde.)

(20) Schéma vingt : représentation graphique de l'idée commune d'un fossé entre le langage et le monde. Selon un tel schème de pensée la correspondance est un miracle.

(21) Schéma vingt et un : représentation graphique de la conception « déambulatoire » de la référence. Il n'y a plus face à face de l'esprit et de l'objet ou du mot et de la chose, mais une série d'étapes où un opérateur tient par un côté à la matière, par un autre à la forme, avec à chaque fois le passage d'un gap qui ne s'opère pourtant pas par ressemblance, et qui aboutit à

une redistribution des deux anciens grands ensembles (mots/choses, ou : signifiants/signifiés-référents). ((Comme je l'ai suggéré précédemment, il y a là une idée très forte, qui rappelle le chapitre de *Mille plateaux* sur les postulats de la linguistique : c'est que le partage n'est pas déjà donné, et qu'il ne l'est jamais une fois pour toutes, qu'il est un événement.)) La référence n'est plus conçue comme adéquation mais comme une *qualité de la chaîne de transformation*, une chaîne que l'on peut parcourir dans les deux sens, et qui n'a virtuellement pas de fin.

(22) Schéma vingt-deux : représentation graphique, à l'aide de deux triangles isocèles placés tête-bêche, du compromis entre gain et perte, entre amplification (gain de lisibilité, compatibilité avec un ensemble de savoirs et de techniques, universalité) et réduction (perte de matérialité, de multiplicité, de complexité), à chaque étape que traverse la référence.

(23) Schéma vingt-trois : opposition du schéma latourien (la référence croît par le milieu, et les extrémités de la chaîne sont sans cesse repoussées) au schéma kantien de la production des phénomènes (comme rencontre des choses en soi et des catégories⁸). Remarque sur la réflexivité très parcellaire de Latour dans ce texte (cf. digression ci-dessus, à la suite du point n°6).

(24) Schéma vingt-quatre : ou comment on peut passer du schéma latourien de la référence au modèle classique de la théorie de la connaissance : en ne considérant que les étapes (provisoirement) finales du processus de transformation, et en effaçant l'ensemble des médiations, de sorte qu'il ne reste que le monde d'un côté (extrémité matérielle), le langage de l'autre (extrémité formelle), et un mystérieux abîme entre les deux. Ce qui se dégage d'une telle genèse de la position adverse ((genèse qui est souvent, en philosophie, la manière la plus convaincante de triompher ce qu'on juge être un faux problème : montrer qu'une position plus pertinente de la question est possible, mais aussi expliquer en quoi cette nouvelle position permet de rendre compte de la persistance de la position adverse, de la pente presque nécessaire à mal poser la question. Bien que Latour se détache de la philosophie critique, on constate que toute une tradition de réflexion philosophique sur l'erreur ou l'illusion adopte un procédé similaire : c'est le cas notamment chez Spinoza, Kant, ou Marx)), c'est une pensée de la production de transcendances (le monde d'un côté, le discours de l'autre) à partir d'une chaîne immanente de transformations contiguës. Dans une telle position philosophique, la transcendance n'explique rien : elle est elle-même ce qui doit être expliqué.

(25) Photo vingt-cinq : on charge dans la Land Rover les échantillons de terre (et de vers de terre) qui devront être acheminés vers les laboratoires plus ou moins éloignés. Il faudra cependant revenir sur le terrain, en suivant le chemin de connaissance préalablement balisé, pour étudier l'action des vers de terre, qui semblent être une piste vers la résolution de l'énigme. La connaissance ainsi construite constitue un réseau. Pour que celui-ci devienne mensonger, il suffirait qu'il soit interrompu (pour toute une série de motifs accidentels : on perd les échantillons, les flux de financement s'interrompent, etc.), et que la circulation ne puisse plus se faire.

(26) Photo vingt-six : le bureau d'Armand à Manaus, rédaction de la version finale du rapport, ultime transformation de la transition forêt/savane, et peut-être point de départ d'une nouvelle chaîne qui permettra de retourner sur le terrain. – L'anthropologue dans son bureau s'interroge sur le statut de son propre discours de philosophe empirique, légende d'images qui ne fonctionne pas comme la chaîne de transformations construite par les scientifiques. –

⁸ [Ce point et les questions des étudiants ont donné lieu à une série de digressions sur la philosophie théorique de Kant. Pour en garder une trace, je reproduis en annexe le chapitre sur Kant de mon cours de 2007-2008.]

Retour à l'atlas, et conclusion de Latour sur ce que fait la science : non pas ressembler au monde ou le copier, mais nous y *relier* par une série d'étapes successives qui en constituent autant de *transformations*, et ainsi construire un *réseau* (qu'elle tentera d'étendre toujours plus loin) où la *référence avérée circule*.

*

Revenons à nos moutons, ou plutôt à nos idoles. Aux yeux des Portugais, l'alternative est : « ou bien c'est vrai, ou bien c'est fabriqué ». Aux yeux des « Nègres », l'alternative se transforme en consécution : « c'est fabriqué, et par conséquent vrai ». L'étymologie du mot fétiche nous renvoie à cette alternative ou à cette consécution : fétiche provient de l'adjectif portugais *feitiço* (issu lui-même du participe passé du verbe faire) qui signifie artificiel, fabriqué, factice, mais aussi fasciné et enchanté. De Brosses, l'inventeur du terme « fétichisme » en français (1760), renvoie quant à lui à la racine *fatum*, du latin *fari*, parler. Latour résume ces deux dimensions de l'objet qu'on fabrique et qui parle par une formule qui se révélera à double sens : « le fétiche est un *faire-parler* » (CM, 23). L'attitude scandaleuse (aux yeux des Portugais) des Guinéens qui refusent de choisir entre le construit et le réel, Latour la retrouve dans le Brésil contemporain, à travers le travail d'une anthropologue, Patricia de Aquino. Les adeptes qu'elle interviewe persistent en effet à dire que leurs divinités sont construites ou fabriquées, *et par conséquent* réelles. Face à une telle attitude, deux possibilités pour les Portugais : comprendre les autres, les fétichistes, en termes de naïveté (être fasciné par la vie des marionnettes) ou de cynisme (en tirer les ficelles pour manipuler les autres) – bref se tromper soi-même ou tromper autrui. Alors que les adeptes de ces cultes étranges désignent des choses qui ne sont ni tout à fait autonomes ni tout à fait construites, traçant par là un pont entre fétiche et fait, l'usage moderne de la notion de croyance (ce que Latour nomme, dans une apparente surenchère critique, la « croyance en la croyance ») brise en deux ces fragiles réalités. D'où la proposition d'adopter l'autre point de vue, qui consiste à ne plus se servir du tout de la notion de croyance, ni pour comprendre les autres, ni pour nous comprendre nous-mêmes. Une telle tentative relève de ce que Latour nomme *anthropologie symétrique*.

C'est ici que les choses se corsent et deviennent intéressantes. *Symétrie* ne signifie pas en effet, je l'ai dit précédemment, renversement manichéen valorisant le bon sauvage au détriment du mauvais occidental. Se laisser instruire par ceux qui ne croient pas en la croyance ne revient pas, dans un geste de surenchère critique, à accuser les modernes d'être de naïfs antifétichistes – qui croiraient que les autres croient. En effet, de même que l'accusation de fétichisme ne décrit pas adéquatement la pratique des sauvages, la qualification ou la revendication d'antifétichisme ne rend pas compte de la pratique des blancs. La thèse de Latour est en effet que partout où les Blancs (entendons par là, une fois pour toutes, les autoproclamés modernes, et par « Nègres » les non-modernes de tout bord) dressent leurs machines à détruire les fétiches, ils recommencent à produire des êtres au statut incertain. L'accusation de fétichisme peut en effet être comprise comme une accusation d'inversion. Le fétichiste, c'est celui qui se trompe sur l'origine de la force : il la voit dans l'objet, alors qu'il l'y a mise lui-même, qu'elle émane de lui, de son travail ou de ses fantasmes humains. Renverser le fétichisme, c'est donc inverser l'inversion, et restituer l'initiative de l'action à son véritable maître. Pourtant, nous dit Latour, au cours de l'opération de démystification, « *le véritable maître a disparu en route* ». De sorte que l'origine de l'action « *se perd dans une querelle d'héritage affreusement embrouillée* », et que « *l'objet*

qui n'était rien fait bien quelque chose » (CM, 31). Il s'agit là de formulations énigmatiques, dont la difficulté ne provient pas tant de la pensée de Latour que du mode de pensée critique qu'il décrit ici de façon elliptique mais extrêmement pertinente. Pour que cette description allusive devienne parfaitement claire, nous devons nous pencher sur la théorie marxienne du caractère fétiche de la marchandise.

*

Je voudrais donc marquer une nouvelle pause dans ma lecture, et vous parler un peu de la section du livre I du *Capital* intitulée « Le caractère fétiche de la marchandise et son secret »⁹. Il s'agit en effet d'un des points culminants de ce que Latour nomme la « pensée critique », et je crois qu'un aperçu sur ce texte remarquable nous permettra de mieux saisir les enjeux du débat. Alors nous sommes partis pour une heure ou deux, parce que c'est un gros morceau. Ce que je vais tenter de mettre en évidence, c'est trois choses : 1/ la façon dont Marx réutilise un modèle issu de la critique de la religion pour l'appliquer à l'économie (et à la critique de l'économie politique telle qu'elle s'est élaborée avant lui) ; 2/ la spécificité et la positivité de l'étrange ontologie qu'il esquisse sous nos yeux, spécificité qui nous montrera que l'application du modèle religieux n'est pas un simple transfert, mais une véritable création conceptuelle ; 3/ le reste d'idéal des lumières (un idéal de transparence et de séparation – choses d'un côté, hommes de l'autre) qui subsiste dans ce texte, et sur lequel les interprètes de Marx se diviseront.

Le Capital (sous-titré : *Critique de l'économie politique*) constitue, comme vous le savez sans doute, le maître-ouvrage de Karl Marx. Le livre I, seul publié du vivant de l'auteur, paraît en 1867, avec comme sous-titre : « Le procès de production du capital ». L'ouvrage n'est pas un pamphlet ou une utopie, mais d'abord une étude qui se veut scientifique de ce que Marx nomme capital. Au premier abord, un capital c'est une somme d'argent qui a la propriété magique de s'augmenter comme d'elle-même, de faire des petits comme la poule aux œufs d'or. Au terme de l'analyse, le capital se révélera comme un rapport social. Cette analyse, Marx la veut scientifique. Cependant cette science économique ne doit pas surgir ex-nihilo, mais elle naît d'une reprise et d'une critique de toute la tradition économique qui le précède (d'où le sous-titre « *Critique de l'économie politique* ») et qui comprend des économistes dits « classiques », que Marx admire et respecte, et des économistes dits « vulgaires », dont Marx affirme qu'ils ne sont que des idéologues intéressés sans véritable prétention à la science. Si je mentionne ce point, c'est parce que la section consacrée au fétichisme est précisément l'un des moments où Marx noue tous les fils de son analyse et se retourne sur la tradition pour en marquer les limites.

Le Capital est un peu construit comme un roman policier, la question étant de savoir d'où vient ce que Marx appelle la plus-value, cette somme de valeur qui s'ajoute miraculeusement à la valeur initiale pour la transformer en poule aux œufs d'or, en capital. Parce que toute la question s'enracine dans cette idée d'argent qui s'augmente de soi-même, il est d'abord nécessaire de clarifier ce qu'est l'argent. C'est à cette tâche de clarification qu'est consacrée la première section, intitulée « Marchandise et monnaie [ou argent, *Geld*] ». Marchandise et monnaie, Marx ne les conçoit pas d'abord comme des substances ou des choses, mais comme des formes, comme des formes économiques particulières que prennent les produits du travail

⁹ Je citerai le texte du *Capital* [désormais noté C] dans la traduction collective publiée sous la responsabilité de Jean-Pierre Lefebvre : Karl Marx, *Le Capital, Livre I*, Paris, PUF, «Quadrige», 2006.

humain dans une époque historique donnée, dans ce que Marx appelle un *mode de production* particulier, en l'occurrence la production marchande. Autrement dit, un homme peut fabriquer une chaussure ou une table (donc une chose ou une substance particulière, produit de son travail) sans que cette chaussure ou cette table prenne nécessairement la forme « marchandise ». Pour Marx, les produits du travail humain ne prennent la forme marchandise qu'à partir du moment où ils sont produits non plus pour eux-mêmes mais en vue de l'échange, bref à partir du moment où les hommes ne produisent plus pour satisfaire *immédiatement* leurs besoins, mais produisent de façon à obtenir des choses à échanger en vue d'autres choses qui satisferont – après cette *médiation* que constitue l'échange – leurs besoins. C'est d'abord sur cette forme marchandise que Marx entend faire porter son analyse, afin de parvenir à mettre en évidence la genèse de la forme argent, dont nous verrons qu'elle est à ses yeux virtuellement comprise dans la forme marchandise.

Marx commence par constater qu'on peut isoler dans toute marchandise deux dimensions, deux facteurs, deux conditions nécessaires : valeur d'usage et valeur. La *valeur d'usage* c'est l'ensemble des propriétés physiques de la chose, en tant qu'elles lui permettent, en un temps et en un lieu donnés ((restriction importante : on pourrait en effet penser que la valeur d'usage est donnée de toute éternité, mais Marx affirme qu'elle est intrinsèquement *historique* et *sociale*, que ce n'est que dans la consommation située que se réalise la valeur d'usage)), de satisfaire des besoins humains. L'ensemble de ces propriétés physiques particulières (le poli d'une table, le caractère confortable ou non de la chaussure), Marx les pense comme le fruit d'un travail concret (le travail du menuisier ou du cordonnier). Tout cela est bel et bon, mais il faut ajouter une deuxième caractéristique pour être en face d'une marchandise : il faut que ces choses utiles s'échangent, et Marx remarque qu'elles ne s'échangent pas n'importe comment, mais suivant certaines proportions, qui varient au cours du temps tout en possédant une certaine constance à un moment donné du temps économique. Marx nomme *valeur d'échange* le rapport selon lequel telle marchandise donnée s'échange contre telle autre, x kilos de blé contre y kilos de fer ou de soie, etc. La valeur d'échange prend donc la forme d'une égalité entre deux quantités données de marchandises distinctes. L'idée de Marx, qui remarque qu'on peut, à un moment donné, formuler différentes égalités pour la même marchandise (x kilos de blé = y kilos de fer ; x kilos de blé = z kilos de soie, etc.), c'est que la valeur d'échange n'est rien d'autre que la manifestation, la forme phénoménale, de quelque chose d'autre, que Marx appelle la *valeur* (au sens strict).

Ce quelque chose d'autre, Marx nous dit qu'il n'est pas lui-même saisissable de prime abord, mais qu'il est en quelque sorte une abstraction, qui doit faire l'objet d'une construction pour être atteint par la science économique. Ce quelque chose d'autre est une réalité d'un genre particulier, une substance sociale, que Marx caractérise comme la cristallisation du travail humain nécessaire à la production de la marchandise. Avec la *valeur* au sens strict, on a donc affaire à une substance sociale, dont le matériau est fait du travail humain accumulé dans la marchandise, et dont la quantité est fixée par le temps, le temps du travail humain nécessaire à la production de la marchandise. Marx précise qu'en parlant de *travail humain* on n'envisage désormais plus le travail dans sa concrétude (la concrétude et la particularité du geste du menuisier ou du cordonnier), mais qu'on envisage le travail comme travail en général, comme travail *abstrait* ou *social*, comme pure dépense d'énergie nécessaire à la satisfaction des besoins d'une société humaine en général. ((NB : Sur ce point Marx se distingue radicalement de son prédécesseur Ricardo, qui développait une théorie de la valeur-travail, mais sans opérer de distinction conceptuelle entre travail concret et travail abstrait.)) De la même façon, en parlant du temps de travail nécessaire à la production de telle ou telle marchandise comme mesure de la quantité de valeur ou de substance sociale cristallisée dans la marchandise, Marx

précise qu'on ne vise *pas* le temps qui a été *effectivement* pris par tel ou tel producteur pour produire sa marchandise, mais qu'on vise une moyenne ou plus précisément une *norme* : le temps de travail socialement nécessaire, en un lieu et un temps donnés, à la production de cette marchandise. De sorte que si le temps moyen socialement nécessaire à la production d'une chaise est 5 heures, le menuisier particulièrement lent (ou très mal équipé) qui prend 10 heures pour la fabriquer n'aura malgré tout produit qu'une quantité de valeur équivalant à 5 heures. Ceci étant posé, il faut rappeler que la valeur au sens strict est une construction de la science économique, une abstraction qui n'apparaît ou ne se manifeste que sous la forme de la valeur d'échange, c'est-à-dire que sous la forme d'une égalité entre deux quantités données de marchandises (« x marchandise A = y marchandise B », c'est-à-dire : « x marchandise A *vaut* y marchandise B »). C'est en s'interrogeant sur le *sens* de l'égalité ou de l'équation que Marx met en évidence la genèse (logique) de la forme argent ou monnaie.

En écrivant « 20 aunes de toile = 1 habit », que fait-on ? On se sert du corps d'une marchandise donnée pour exprimer la valeur d'une autre marchandise, on *exprime* ou matérialise (ici sous la forme d'un habit) cette substance sociale immatérielle qu'est la valeur cristallisée dans les 20 aunes de toile, on fait du travail concret qui a présidé à la production de l'habit (le travail du tailleur) une *instanciation* possible du travail abstrait, du travail humain en général, du travail social (=nécessaire à la satisfaction des besoins d'une société donnée). Dans la terminologie de Marx, on dira que le premier membre de l'équation fonctionne comme *forme-valeur relative* (puisque la valeur y prend forme dans une relation à autre chose), et que le second membre fonctionne comme *forme-équivalent* (forme qui se caractérise par le fait qu'on la considère comme *immédiatement* échangeable contre la marchandise qui se trouve du côté gauche du signe d'égalité). Il est bien ici question d'un *fonctionnement*, puisque en fait n'importe quelle marchandise peut jouer le rôle de forme-valeur relative ou de forme-équivalent. La possibilité pour n'importe quelle marchandise de jouer chacun de ces deux rôles tient à la nature bifide de la marchandise, au fait que toute marchandise est *à la fois* valeur d'usage matérielle et valeur immatérielle.

On peut toutefois faire un pas de plus, et constater qu'en un moment du temps économique, on peut exprimer la valeur d'une marchandise de différentes façons : « 20 aunes de toile = 1 habit, ou = 10 livres de thé, ou = 1 quarter de blé, ou = 2 onces d'or, ou = ½ tonnes de fer, etc. » On notera au passage que l'or ne possède à ce stade *aucun privilège* particulier, qu'il n'est qu'une marchandise comme une autre, qui possède une valeur d'usage (servir de matière première à l'orfèvrerie ou à l'art du dentiste) et une valeur déterminée par le temps de travail socialement nécessaire à sa production (par le fait que la production de l'or – son extraction et sa purification – nécessite un certain temps de travail moyen ou normal dans une société donnée). En alignant de telles équations, qui constituent autant de valeurs d'échange, on multiplie les différentes manières d'exprimer la valeur d'une marchandise donnée. En fait, on pourrait presque multiplier les équations à l'infini, on pourrait exprimer à travers n'importe quel produit du travail humain la valeur d'une marchandise donnée. Marx constate toutefois qu'on peut aussi considérer les choses d'un autre point de vue, et dire que dans l'échange c'est l'ensemble des autres marchandises qui expriment la valeur qui leur est propre à travers le corps de la marchandise toile. De sorte qu'on peut renverser l'équation et écrire :

1 habit =
 10 livres de thé =
 40 livres de café =
 1 quarter de blé = 20 aunes de toile
 2 onces d'or =

½ tonne de fer =
x marchandise A=
etc.

C'est-à-dire qu'on fait désormais de la toile, dans sa matérialité de produit d'un travail concret, une expression, une incarnation, une matérialisation de la valeur de n'importe quelle autre marchandise de cette liste potentiellement infinie. Dans ce cas, la marchandise toile fonctionne comme *équivalent général* ou *universel*, c'est-à-dire qu'elle est considérée, dans une société donnée, comme *immédiatement échangeable* contre n'importe quelle autre marchandise de cette liste potentiellement infinie. Il faut insister sur le privilège et l'asymétrie qui définit la notion d'échangeabilité immédiate. En présentant mes 20 aunes de toiles, je peux immédiatement acquérir 40 livres de café ou ½ tonne de fer. En présentant 10 livres de thé, je ne peux pas acquérir immédiatement ½ tonne de fer, mais je dois d'abord, par la médiation d'un échange (qui sanctionne ou *ratifie* le caractère socialement utile du travail fourni pour la production du thé, qui fait que le travail fourni pour cultiver, sécher, et transporter le thé répondait bien à un besoin de la société), transformer mes 10 livres de thé en 20 aunes de toile, puis échanger ces 20 aunes de toile contre la demi tonne de fer. En atteignant au statut d'équivalent universel, la marchandise toile acquiert un *statut social particulier*, qui la met en quelque sorte à part des autres marchandises (et qui fait d'ailleurs qu'il ne lui est plus possible d'exprimer sa valeur propre, parce qu'en écrivant « 20 aunes de toile = 20 aunes de toile », on ne dirait strictement rien quant à la valeur de la toile).

Une fois que nous avons atteint ce stade, nous au sommes au seuil de la forme argent ou monnaie, qui ne résulte de rien d'autre que d'une *stabilisation (sociale)* en quelque sorte définitive de la forme équivalent universel, stabilisation qui est aussi une *naturalisation*. Marx affirme en effet : « *L'espèce spécifique de marchandise dont la forme naturelle [la matérialité] se fond socialement avec la forme-équivalent devient désormais marchandise-monnaie, ou encore, fonctionne comme monnaie* » (C, 79). Les développements précédents ont montré que n'importe quelle marchandise pouvait jouer ce rôle. Il se fait que pour des raisons pratiques (il est plus aisé de fractionner, de faire circuler et d'entreposer du métal que de la tarte aux pommes) ce sont des marchandises comme l'or et l'argent qui ont assumé de manière privilégiée cette fonction d'équivalent universel, et que « *la forme d'échangeabilité universelle immédiate ou la forme-équivalent universelle s'est définitivement fondue par habitude sociale avec la forme naturelle spécifique de la marchandise or* » (C, 80). Avec cette idée d'une *fusion de la forme naturelle et de la forme économique*, nous approchons tout doucement de notre question du *fétichisme* : tout le dispositif social et l'ensemble des relations qui faisaient exister quelque chose comme de la valeur et son expression dans une forme équivalent universel semblent tout à coup s'effacer, et de tout cela il ne nous reste que l'idée de l'or comme « métal précieux », comme chose douée de valeur en quelque sorte *a priori* ou en soi.

[On notera au passage que l'introduction du billet de banque, puis des écritures électroniques, ne s'inscrit plus dans la même dynamique : il ne s'agit plus d'incarner ou de matérialiser de la valeur, mais de la *symboliser* ou de la *signifier* : alors que l'or constitue une marchandise au même titre que le café ou le thé, le billet de banque puis l'écriture électronique constituent essentiellement des *signes* ou des *symboles* de marchandises (il sont certes eux aussi des marchandises, mais dont la valeur est dérisoire par rapport à celle qu'ils symbolisent ou signifient). Il s'agit d'un mouvement complètement différent, qui possède sa nécessité propre (Marx notera que du fait de leur circulation, les pièces d'or et d'argent qui s'usent peu à peu

s'engagent elles-mêmes dans un *devenir-signe*), mais qui suppose selon Marx une première constitution de l'or comme monnaie.]

Pour bien comprendre cet argument, il importe de récapituler les conditions sociales et historiques de possibilité de quelque chose comme la valeur, et donc de son expression dans la forme monnaie (ou argent) : un *mode de production marchand*, dans lequel les hommes produisent en vue de l'échange (ce qui n'a pas toujours été historiquement le cas : dans plusieurs époques historiques, par exemple l'antiquité ou le moyen âge, la production marchande apparaît comme un phénomène tout à fait minoritaire) ; une *division sociale du travail* qui ne possède *pas de régulation transcendante*, mais qui se base essentiellement sur la dynamique immanente du marché : une multitude de producteurs indépendants, qui occupent chacun une branche de la production sociale globale (l'un produit des parapluies, l'autre des chaussures, le troisième des pains au chocolat, etc.) et qui chacun espèrent satisfaire un besoin social, mais qui n'en sont pourtant jamais assurés *a priori* (c'est seulement à partir du moment où un producteur parvient à échanger son produit que le produit de son travail est ratifié comme quelque chose qui satisfait véritablement un besoin de la société en question, et que son travail concret vaut du même coup comme instanciation du travail abstrait ou du travail socialement nécessaire – un travail dont la quantité ne sera pas fixée par un constat empirique [en comptant combien d'heures de travail il a fallu en réalité pour produire une table ou un soulier], mais d'après les normes sociales immanentes en vigueur à un instant donné [le temps de travail socialement nécessaire à la production d'une table ou d'un soulier est de l'ordre d'une moyenne ou d'une norme qui s'institue comme d'elle-même, en fonction d'une série de paramètres matériels et humains propres à une société donnée]). C'est seulement en présupposant un tel mode de production et une telle division sociale du travail que quelque chose comme de la valeur peut apparaître, et s'adjoindre à la valeur d'usage des produits du travail humain pour constituer cet être bifide qu'est la marchandise. Nous comprenons mieux pourquoi Marx pourra affirmer que la *valeur* n'est finalement rien d'autre qu'un *rapport social*, mais que ce rapport est en quelque sorte *caché sous l'enveloppe d'une chose* (C, 85, note).

L'ensemble de ces développements ayant été rappelés, nous pouvons nous attaquer au texte intitulé « Le caractère fétiche de la marchandise et son secret » (C, 81-95). Je vous ai annoncé précédemment que je tenterai d'y mettre en évidence trois choses : 1) la façon dont Marx réutilise un modèle issu de la critique de la religion pour l'appliquer à l'économie (et à la critique de l'économie politique telle qu'elle s'est élaborée avant lui) ; 2) la spécificité et la positivité de l'étrange ontologie qu'il esquisse sous nos yeux, spécificité qui nous montrera que l'application du modèle religieux n'est pas un simple transfert, mais une véritable création conceptuelle ; 3) le reste d'idéal des lumières (un idéal de transparence et de séparation – choses d'un côté, hommes de l'autre) qui subsiste dans ce texte.

1/ Marx utilise d'emblée le vocabulaire de la métaphysique, de la théologie, et même du spiritisme, pour faire le point sur les analyses qu'il vient de produire : la marchandise apparaît comme un objet aussi mystérieux qu'une table tournante, dans la mesure où son caractère bifide fait qu'elle se présente comme une chose « sensible suprasensible », une chose qui ne se limite pas à ses propriétés matérielles tangibles. C'est pour rendre compte de ces propriétés suprasensibles que Marx va utiliser un modèle issu de la critique de la religion, mais nous verrons que l'analogie ou le transfert du domaine de la religion à celui de l'économie ne tient pas véritablement, parce que l'illusion qui est en jeu dans la forme marchandise est en quelque sorte *nécessaire* dans une situation historique donnée, et qu'elle possède par là même une certaine *objectivité*.

Si l'on considère isolément les éléments constitutifs de la marchandise, on ne trouve selon Marx rien de mystérieux : du côté de la valeur d'usage, une matière naturelle façonnée par la main de l'homme ; du côté de ce que Marx nomme le contenu des déterminations de valeur, une dépense d'énergie ou de travail humain + une durée de la dépense ou une certaine quantité de travail + une dimension sociale prise par ce travail dès lors que les hommes vivent ensemble et travaillent les uns pour les autres. Le caractère énigmatique de la marchandise ne tient donc pas tant à son contenu qu'à sa *forme* économique particulière, dans la mesure où cette forme est comme un rébus ou un hiéroglyphe, dont chacune des déterminations renvoie à quelque chose d'autre, qui pour sa part n'apparaît pas immédiatement. Marx énumère trois déterminations de la forme marchandise, et les trois dimensions qui les fondent.

Premièrement, le fait que tous les produits du travail possèdent, dans la forme marchandise, ce que Marx appelle une *objectivité de valeur identique* : bien qu'il n'y ait rien de semblable entre du café et de la soie, on peut toutefois les poser dans une équation, à gauche et à droite d'un signe « = », parce qu'elles possèdent en commun cette dimension ou cette objectivité de valeur identique. (De la même façon, on pourrait, dans une toute autre perspective qui n'aurait plus rien d'économique, poser une égalité entre des pommes et des citrons en disant qu'ils partagent chacun la dimension de la masse, qui permet d'écrire une équation du type « 3 pommes = 5 citrons ».) Cette objectivité de valeur identique n'est rien d'autre que le reflet de ce que Marx nomme l'identité des travaux humains, en tant qu'ils constituent tous une certaine dépense d'énergie, abstraction faite de la particularité de chacun de ces travaux (des gestes particuliers du menuisier, qui diffèrent totalement de ceux du cordonnier ou du boulanger). [On notera que c'est le caractère ou le versant abstrait du travail qui permet de fonder l'« identité des travaux humains » (laquelle se reflétera dans l'« objectivité de valeur identique » dans laquelle baignent les produits du travail dans la forme marchandise) mais que ce moment abstrait n'est pas ici pensé dans une perspective *sociologique* – le travail abstrait comme travail socialement nécessaire – mais plutôt dans une perspective *naturaliste*, en termes de pure dépense d'énergie humaine. Il me semble toutefois que la perspective naturaliste, qui affleure en plusieurs lieux du texte de Marx, est incapable de fonder à elle seule le concept de travail abstrait.]

Deuxièmement, le fait que la valeur, élément commun à tous les produits du travail dans la forme marchandise, possède à chaque fois une certaine *grandeur*. Cette grandeur de la valeur n'est selon Marx rien d'autre que la mesure de la dépense de force de travail humaine par sa durée. [Ici aussi il me semble que Marx va un peu vite en besogne, et s'inscrit à nouveau dans une perspective *naturaliste*, qui suppose une simplification de ce qu'il a exposé précédemment, cf. l'ensemble des remarques que j'ai proposées sur la compréhension en termes de *norme* de la notion de « temps de travail socialement nécessaire ».]

En troisième lieu, Marx note que tous les produits du travail entretiennent, dans la forme marchandise, pour ainsi dire des rapports sociaux, dans la mesure où les marchandises s'échangent les unes contre les autres, se posent dans des égalités, etc. D'après Marx de telles relations sociales entre marchandises ne sont rien d'autre que le reflet des rapports sociaux des producteurs entre eux. [Ici encore, Marx va trop vite, il l'indiquera d'ailleurs lui-même dans la suite : dans la production marchande, les marchandises ne se contentent pas de refléter des rapports sociaux préexistants – et existant indépendamment des choses échangées –, mais ce sont les choses échangées qui *font exister* les rapports sociaux entre producteurs.]

Conclusion : « *Ce qu'il y a de mystérieux dans la forme-marchandise consiste donc simplement en ceci qu'elle renvoie aux hommes l'image des caractères sociaux de leur propre travail comme des caractères objectifs des produits du travail eux-mêmes, comme des qualités sociales que ces choses posséderaient par nature.* » (C, 82-83).

Ce à quoi nous assistons donc, c'est à un transfert ou à une projection de l'humain/social sur les choses, de sorte que ces choses semblent posséder une vie propre. Marx affirme alors que pour penser un tel phénomène il faut se tourner vers l'illusion religieuse ((telle par exemple qu'elle a été théorisée et critiquée par Feuerbach dans *L'essence du christianisme* [1842], qui montre comment l'homme projette en quelque sorte ses propres qualités génériques dans un être imaginaire auquel il confère une vie et une puissance propres, et à qui il va ensuite s'assujettir)), dans laquelle les produits du cerveau humain (les divinités) deviennent des figures douées d'autonomie, qui entretiennent des rapports entre elles et avec les humains. C'est ce transfert et cette projection d'autonomie que Marx nomme *fétichisme*, en affirmant qu'on retrouve un phénomène similaire au niveau des produits du travail humain dans le monde de la production marchande.

2/ J'ai affirmé plus haut que ce modèle, issu de la critique de la religion, n'était qu'à moitié satisfaisant pour penser le monde économique, parce que la projection et l'illusion dont il est ici question ne s'évaporent pas aussi facilement que la croyance en Dieu, et parce qu'elles sont en quelque sorte fondées objectivement, dans des conditions sociales et historiques déterminées, de sorte que le caractère suprasensible (c'est-à-dire le caractère social) des marchandises ne se réduit pas à une pure illusion, mais possède une objectivité propre. S'il est en effet question d'une illusion, c'est une illusion qui, très étrangement, *présente un reflet fidèle de la réalité (et semble même prendre part à la constitution de cette réalité) plutôt de que la déformer* – ce que Marx exprime dans une phrase décisive que je citerai dans un instant.

Quelle est la situation ? Les objets du monde marchand sont produits par des producteurs privés, isolés et indépendants les uns des autres. Le travail social global, qui satisfait les besoins de la société, n'est pas régi par une coutume transcendante (comme dans l'exemple des sociétés dites primitives, ou de la production dans une famille élargie), ni par une planification expresse (comme dans l'utopie du socialisme), mais par les seules lois immanentes du marché, de l'échange des produits. Les producteurs n'entrent en contact que pour et par l'échange, de sorte que la dimension sociale de leur travail privé ne leur apparaît selon Marx qu'au moment de l'échange, pas avant (c'est une situation très différente de celle de la famille élargie, au sein de laquelle chacun sait d'emblée qu'il travaille à satisfaire le besoin du groupe). Ce sont donc en quelque sorte *les choses échangées qui créent le lien social* entre les hommes, et ce sont aussi ces choses, en tant qu'échangées – dans la mesure où l'échange est ce qui ratifie l'utilité sociale du produit du travail, le fait qu'il répond véritablement à un besoin de la société, qu'il constitue une part effective de la division sociale du travail –, qui *font du travail privé* de ces mêmes hommes *une instanciation du travail social global*.

De sorte que bien loin de *renverser* l'ordre de la réalité, la projection fétichiste des propriétés humaines/sociales sur les choses semble en quelque sorte le *refléter* fidèlement, au moment même où elle participe à sa constitution :

« C'est pourquoi les relations sociales qu'entretiennent leurs travaux privés apparaissent aux producteurs **pour ce qu'elles sont**, c'est-à-dire, non pas comme des rapports immédiatement

sociaux entre les personnes dans leur travail même, mais au contraire comme rapports impersonnels [*sachliche*, « chosiques »] entre des personnes et rapports sociaux entre des choses impersonnelles [*als sachliche Verhältnisse der Personen und gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen* (Dietz, 87)]. » (C, 83-84)

Si je souligne l'expression remarquable « *pour ce qu'elles sont* », c'est parce qu'elle amorce une tout autre compréhension du fétichisme, qui cesse d'en faire un phénomène illusoire, déformant et sans consistance, pour le penser comme un constituant de la réalité sociale elle-même, dont on ne pourra envisager de se débarrasser tant que la structure de cette réalité (c'est-à-dire la structure de son mode de production) ne sera pas modifiée. Le chiasme qui attribue du social aux choses et du réel aux humains n'est donc plus envisagé comme une illusion, mais comme une véritable *caractéristique ontologique* (entendez : une détermination particulière de la réalité) *de ce monde de la production marchande*. La conception du fétichisme comme transfert de l'humain vers la chose est donc largement compliquée ou retravaillée par Marx, dans la mesure où la saisie du social dans la chose n'est pas illusoire mais *reflète et constitue la réalité de la pratique*, une pratique dans laquelle on n'a pas affaire à un homme en face d'une chose, mais à un ensemble d'hommes – isolés et pourtant en rapport social, mais comme à leur insu, de sorte qu'on pourrait parler d'un *inconscient de la pratique* – mis en rapport les uns avec les autres par la médiation des choses.

Dans cette optique, le schéma de démystification qui consiste à dire au fétichiste : « regarde, c'est toi qui es à la source de tout ceci, de cette autonomie que tu projettes dans la chose » n'est plus valable – d'abord parce que la chose acquiert ici une structure ontologique plus complexe, dans laquelle le social projeté ne semble plus illusoire mais constitutif de l'objet dans sa forme économique particulière, du monde dans lequel cet objet s'inscrit, et des rapports que les hommes peuvent y nouer les uns avec les autres ; – ensuite parce que l'humain qui est à la source de la projection n'est pas de l'humain isolé mais du social, de la pratique, et que cette pratique sociale charrie avec elle une dimension d'inconscient :

« Ce n'est donc pas parce que les produits de leur travail ne vaudraient pour eux [=dans leur conscience] que comme enveloppes matérielles d'un travail humain indifférencié [*d'un travail social, donc*] que les hommes établissent des relations mutuelles de valeur entre ces choses [*dans ce cas la pratique et les relations sociales qui la supportent leur seraient parfaitement transparentes aux yeux des hommes, et il n'y aurait pas de chiasme, de croisement entre le social et le chosique*]. C'est l'inverse. C'est en posant dans l'échange leurs divers produits comme égaux à titre de valeurs [*c'est donc via la médiation des choses en tant qu'elles constituent une grande communauté, un tissu de rapports sociaux rassemblés autour de l'équivalent universel*] qu'ils posent leurs travaux différents comme égaux entre eux à titre de travail humain [*c'est-à-dire qu'ils posent inconsciemment leur travail privé comme du travail social, qu'ils se saisissent inconsciemment comme parties prenantes de la division sociale du travail*]. **Ils ne le savent pas, mais ils le font pratiquement.** » (C, 84-85, je souligne, et commente entre crochets)

Marx poursuit (et je me contente de le citer longuement, parce que ce texte devrait désormais être devenu compréhensible, et parce qu'il introduit une série d'éléments qui auront une grande postérité, notamment le lien ou l'analogie entre cet inconscient de la pratique sociale et la structure du langage, cf. le structuralisme et la psychanalyse lacanienne) :

« La valeur ne porte donc pas écrit sur le front ce qu'elle est. La valeur transforme au contraire tout produit du travail en hiéroglyphe social. Par la suite, les hommes cherchent à déchiffrer le sens de l'hiéroglyphe, à percer le secret de leur propre produit social, car la détermination des objets d'usage comme valeurs est leur propre production sociale, au même titre que le langage.

Certes, la découverte tardive par la science que les produits du travail, dans la mesure où ils sont valeurs, ne font qu'exprimer sous forme de choses un travail humain dépensé à les produire, est une découverte qui a fait date dans l'histoire du développement de l'humanité, mais elle n'a dissipé en rien l'apparence d'objet qu'ont les caractères sociaux du travail. Le fait que le caractère spécifiquement social de travaux privés indépendants les uns des autres consiste en leur égalité en tant que travail humain, et prenne la forme du caractère de valeur des produits du travail, ne vaut que relativement, pour cette forme de production particulière qu'est la production marchande. Mais, aussi bien après qu'avant cette découverte, il apparaît à des gens qui sont prisonniers des rapports de la production marchande comme quelque chose d'indépassable, exactement comme la décomposition scientifique de l'air en ses éléments n'a pas empêché la forme-air de subsister comme forme d'un corps physique. » (C, 85)

3/ Il me reste (en laissant tomber bien des dimensions de ce texte incroyablement dense et complexe) à aborder le troisième et dernier point que je souhaitais mettre en évidence, ce que je nommerais une survivance de l'esprit des lumières : l'idée qu'on pourrait se libérer de cet inconscient de la pratique, et atteindre enfin une pratique sociale entièrement transparente à elle-même, capable d'opérer une séparation claire et définitive entre le domaine des choses et celui des humains. C'est un idéal que Marx exprime un peu plus loin dans le texte, lorsqu'il envisage des modes de production entièrement différents, qui ne donnent pas naissance à un fétichisme de ce type : Robinson sur son île, le servage, l'industrie agro-patriarcale d'une famille paysanne, et enfin « *une association d'hommes libres, travaillant avec des moyens de production collectifs et dépensant consciemment leurs nombreuses forces de travail individuelles comme une seule force de travail sociale* » (C, 90). De cette dernière situation – qui pourrait constituer l'objet même d'une lutte révolutionnaire – Marx affirme : « *Les relations sociales existant entre les hommes et leurs travaux, entre les hommes et les produits de leurs travaux, demeurent ici d'une simplicité transparente tant dans la production que dans la distribution* » (C, 90). Cet idéal de simplicité transparente est lié – via un ensemble de médiations théoriques parfois très elliptiques, que je ne peux ici reconstituer ni peser – à l'idée d'une sortie définitive hors de l'idéologie. Toute la question – qui occupera les interprètes de Marx, et sur laquelle je renonce à m'engager ici – est de savoir si une telle sortie est réellement possible et souhaitable.

*

Brisons là cette lecture de Marx, et revenons au *Culte modernes des dieux* faitiches. Je vous rappelle la thèse ou l'hypothèse proposée par Latour : de même que l'accusation de fétichisme ne décrit pas adéquatement la pratique des « Nègres » (=les non-modernes), la qualification ou la revendication d'antifétichisme ne rend pas compte de la pratique des Blancs (=les autoproclamés modernes). Partout où les Blancs dressent leurs machines à détruire les fétiches, ils recommencent à produire des êtres au statut incertain. L'accusation de fétichisme désigne en première analyse une accusation d'inversion. Le fétichiste serait celui qui se trompe sur l'origine de la force : il la voit dans l'objet, alors qu'il l'y a mise lui-même, qu'elle émane de lui, de son travail ou de ses fantasmes humains. Renverser le fétichisme, c'est inverser l'inversion, restituer l'initiative de l'action à son véritable maître. Pourtant, au cours de l'opération de démystification, « *le véritable maître a disparu en route* », et l'origine de l'action se perd dans « *une querelle d'héritage affreusement embrouillée* », de sorte « *l'objet qui n'était rien fait bien quelque chose* » (CM, 31).

Le caractère énigmatique de ces formulations devrait avoir été atténué – si, bien sûr, je ne vous ai pas définitivement perdus en chemin – par la traversée que nous avons accomplie du texte de Marx. La « disparition du véritable maître », et la « querelle d'héritage quant à l'origine de l'action » renvoient à la disparition du sujet isolé qui servait de premier modèle à la théorie du fétichisme (transfert ou projection du sujet vers l'objet, et attribution de l'autonomie à l'objet), et à son remplacement par une pratique sociale qui charrie avec elle une dimension d'inconscient. L'objet qui « n'était rien » et dont on découvre qu'il « fait bien quelque chose » renvoie à la marchandise-fétiche dont le statut ontologique hybride (sensible-suprasensible, naturel-social) n'est pas une illusion mais *reflète et constitue* la réalité sociale en permettant aux hommes d'entrer en relation les uns avec les autres. Nous pouvons maintenant reprendre notre lecture.

Selon Latour, c'est précisément en dévoilant l'inefficacité de l'idole ou du fétiche que l'antifétichiste en avère la puissance propre. Si l'on dresse une liste de ses capacités, on découvre en effet que le fétiche est capable d'inverser l'origine de la force (1) et de dissimuler sa propre fabrication (2), transformant du même coup le fabricant cynique en naïf berné (3) ; mais ce n'est pas tout (et c'est peut-être ici que réside le point essentiel) : il modifie la qualité de l'action et du travail humains (4). En effet, loin que la démystification critique aboutisse à réconcilier l'homme (individuel) avec lui-même et à mettre fin à son aliénation, elle aboutit à restituer à une multitude sociale inconsciente la force préalablement attribuée au fétiche, de sorte qu'on a échangé une transcendance (celle du monde des choses) pour une autre (celle du monde social).

Bref, nous dit Latour après avoir cité le texte du *Capital* sur le fétichisme de la marchandise : « *si les marchandises perdent leur apparente autonomie, personne ne récupère pour autant la maîtrise, surtout pas le travailleur infatigable* » (34). Je ne discuterai pas ici cette conclusion un peu trop rapide et facile. Ce qui me semble plus intéressant, c'est de noter que c'est précisément le détour par la pointe extrême de la pensée du soupçon (la théorie marxienne du fétichisme de la marchandise, qui part d'un antifétichisme classique pour aboutir à une sorte de réhabilitation ou du moins de reconsidération théorique du fétichisme, et de la positivité ontologique et sociale du fétiche, lequel *n'est pas rien*, et *ne fait pas rien*) qui permet à Latour de véritablement fonder sa thèse selon laquelle « partout où les Blancs dressent leurs machines à détruire les fétiches, ils recommencent à produire des êtres au statut incertain », et d'établir par là une vraie symétrie entre modernes et non-modernes : chez les modernes comme chez les autres, le fétiche semble s'acharner à brouiller l'origine de la croyance et à ébranler les certitudes quant à la maîtrise de l'action.

« Au final personne ne croit. Les Blancs ne sont pas plus antifétichistes que les Nègres ne sont fétichistes. Il se trouve seulement que les Blancs dressent partout *chez les autres* des idoles pour les briser aussitôt, et qu'ils multiplient partout *chez eux* les opérateurs qui *disséminent* l'origine de l'action. Oui, les antifétichistes, comme les fétichistes, rendent aux idoles un culte assez étrange qu'il va nous falloir débrouiller » (CM, 34-35).

Deux choses devraient ici retenir notre attention : d'une part, le fait que Latour souligne le verbe *disséminer*, qui est un des concepts-clés de la pensée de Jacques Derrida (il faudrait ici s'interroger sur le rapport entre ces deux pensées, qui me semble ici encore plus compliqué qu'une simple opposition manichéenne entre la déconstruction comme point culminant du [post]modernisme, et le constructivisme de celui qui nous montre que nous n'avons jamais été modernes), ensuite une longue note par laquelle Latour signale que le geste qu'il accomplit poursuit un glissement (amorcé par Boltanski et Thévenot) d'un paradigme sociologique à un autre (de la sociologie critique à la sociologie de la critique).

Je renonce à creuser avec vous ces deux aspects, faute de temps et de compétence, mais je voudrais tout de même m'attarder un peu sur la question du social, et essayer de comprendre pourquoi Latour peut affirmer qu'en remplaçant ce qu'il appelle l'*alien* du fétiche par l'*alien* du social on ne fait qu'*échanger une transcendance pour une autre*. J'ai affirmé à plusieurs reprises que la pratique de la sociologie des sciences a conduit Latour à mettre en question le concept classique de société, et à redéfinir les tâches de la sociologie. Je voudrais essayer de commencer à expliciter ce point. Avant de poursuivre la lecture du *Culte modernes des dieux faitiches*, je vous propose donc de marquer un nouveau pas de côté, et de nous pencher sur un autre texte de Latour, « Joliot et la vascularisation des faits », qui constitue le troisième chapitre du livre *L'espoir de Pandore*, et qui va notamment nous permettre de comprendre pourquoi Latour est amené à remplacer le concept de *société* par celui de *collectif*.

*

Si je choisis de suivre ce texte sur « Joliot et la vascularisation des faits » (EP, 83-116), c'est aussi parce qu'il constitue une réflexion sur la pratique de la sociologie et de l'histoire des sciences, et qu'il permet de reprendre de manière nouvelle et concrète certains problèmes classiques, notamment le débat entre internalistes et externalistes. Il s'agit pour Latour de rapatrier toute une série d'éléments contextuels que son étude de la pédologie avait volontairement mis de côté, et de reconstruire l'ensemble de ce qu'il appelle le « système circulatoire de la science » (en première approche : l'ensemble des dimensions auxquelles elle se connecte pour pouvoir exister et fonctionner), afin de se débarrasser définitivement de l'idée d'une science isolée de la société, mais aussi – l'un ne va pas sans l'autre – de retravailler le sens des concepts de *social* et de *société*. D'où un nouveau biais dans la description : les questions techniques vont passer à l'arrière-plan (alors qu'elles occupaient le premier plan dans l'étude sur la pédologie) ; Latour n'entend à proprement parler rien dire de nouveau sur Joliot (il se base sur une série d'études historiques et sociologiques déjà réalisées), mais débarrasser ses lecteurs d'un double préjugé concernant l'idée d'une « explication sociale de la science ». Pour ce faire, il s'agit d'abord de rappeler un petit épisode de l'histoire de Joliot, puis d'envisager différentes manières possibles de lire ou de raconter cette histoire.

Latour se place en mai 1939, au moment où le physicien Joliot, suivant les conseils de ses amis du ministère de la guerre, passe un contrat avec l'Union minière du Haut-Katanga (Congo belge) : en échange de cinq tonnes d'oxyde d'uranium, d'une assistance technique et d'un million de francs, Joliot s'engage à verser à l'Union minière la moitié de l'argent engrangé par les brevets de ses découvertes scientifiques. Joliot vise à produire la première réaction nucléaire artificielle en chaîne, et à construire un réacteur atomique. S'il parvient à ses fins, l'uranium (qui n'était jusque là qu'un déchet lié à l'extraction du radium) peut devenir un produit négociable par la compagnie minière. D'autre part, dans son labo du collège de France, Joliot et ses collègues Halban et Kowarski tentent d'accorder les comportements des particules atomiques. Il s'agit de démontrer la possibilité d'une réaction en chaîne suivant le principe de la fission récemment découvert : bombardés par des neutrons, les atomes d'uranium se scindent et libèrent de l'énergie. Reste à établir que chaque atome bombardé engendre lui-même deux ou trois neutrons qui peuvent frapper d'autres atomes, puis à maîtriser la nouvelle technique de production d'énergie. Mais le contexte politique est tendu : alors que l'équipe de Joliot publie à tour de bras, Leo Szilard, physicien hongrois

émigré aux USA, milite pour que les chercheurs antinazis du domaine cessent de publier leurs résultats, afin d'éviter que les allemands, une fois convaincus de la possibilité d'une réaction en chaîne, ne s'engagent dans la mise au point d'une bombe atomique. Joliot publie pourtant en 1939 un article dans *Nature* qui évalue à 3,5 le nombre de neutrons émis lors de chaque fission. À la suite de cette publication, les physiciens du monde entier entament une course à la réaction en chaîne, tout en avertissant leurs gouvernements respectifs de l'importance d'une telle recherche. Dix équipes se trouvent alors en concurrence pour parvenir à produire une réaction nucléaire artificielle en chaîne, mais seul Joliot est – grâce à la série d'accords qu'il vient de passer – déjà en mesure d'en faire une réalité industrielle et militaire. Le problème technique rencontré est celui du ralentissement des neutrons émis lors des premières fissions. Pour le résoudre, Halban préconise l'usage de l'eau lourde (dans laquelle le deutérium remplace l'hydrogène), denrée extrêmement rare, qui n'est produite que par une seule usine au monde, la compagnie *Norsk Hydro Elektrisk*. À tous ces protagonistes s'ajoutent encore la figure de Raoul Dautry, ministre de l'armement, qui soutient les travaux de Joliot tout en lui demandant d'inverser ses priorités (faire passer la question de l'armement avant celle de la construction d'un réacteur à usage civil), mais aussi une série de péripéties mêlant espions, banquiers, physiciens et diplomates de diverses nationalités pour s'emparer des 26 bidons d'eau lourde que les Norvégiens avaient confié aux Français.

Après avoir retracé ce très bref morceau d'histoire, Latour s'interroge sur la façon de le comprendre et de l'étudier. Selon lui, il s'agit avant tout d'écarter deux malentendus : 1/ l'idée que l'anthropologie des sciences rechercherait une explication « sociale » aux faits scientifiques ; 2/ l'idée qu'elle ne s'occuperait que de discours et de rhétorique, pas du monde réel.

1/Pour écarter le premier malentendu, Latour affirme que l'anthropologie des sciences rejette le programme de recherche qui viserait à *couper en deux* l'histoire de Joliot, en distinguant d'un côté l'histoire politique, juridique, militaire, etc., et de l'autre l'histoire des sciences, des idées, des procédés. C'est un tel découpage qui est à l'origine de l'opposition entre historiens *internalistes* (qui expliqueraient les faits par la pure science) et *externalistes* (qui expliqueraient les faits par la pure politique). Vous remarquez que nous sommes ici à nouveau en face d'un partage qui semble tomber sous le sens, et que Latour s'apprête pourtant à remettre en question. On constate en effet qu'une fois un tel partage ou découpage effectué, il reste toujours des éléments ou des acteurs hybrides qui ne rentrent ni tout à fait du côté de la pure science, ni tout à fait du côté de la pure politique (par ex. l'attitude de Joliot, ou celle de Szilard). Pour s'en tirer, les historiens traditionnels supposeront qu'il s'agit là de mélanges ou de mixtes, que l'on peut recomposer à partir de deux constituants entièrement purs (science ou politique). Selon Latour, il faut prendre les choses par l'autre bout, ne pas présupposer l'existence d'un tel découpage, et suivre simplement le mouvement des acteurs, peu importe que l'on commence par le versant politique ou le versant scientifique.

En procédant de la sorte, on est très rapidement amené à passer, sans transition brutale, d'un côté à l'autre : on part d'un raisonnement sur le deutérium, et l'on se retrouve dans les bureaux du ministère de la guerre puis dans l'avion d'un agent secret, ou bien on part d'une étude de la stratégie industrielle de l'Union minière, et l'on se retrouve dans les calculs d'Halban. (Latour compare les deux types d'historiens, externalistes et internalistes, à des ouvriers qui travailleraient isolément des deux côtés d'une montagne, et le projet de l'anthropologie des sciences à la tentative de relier ces deux équipes par un tunnel). Ce qui apparaît de ce point de vue, c'est un long *travail* par lequel différents types d'acteurs vont *se lier* les uns aux autres (l'Union minière, Joliot, Dautry, etc.), et c'est aussi la *contingence* de

ces liaisons, qui auraient très bien pu ne pas advenir. La démarche de l'anthropologie des sciences ne pose donc pas *a priori* un lien entre une science déjà donnée et une société déjà donnée, pour éventuellement tenter de fournir une « explication sociale » de la science, mais elle *envisage la constitution du lien, et des termes qu'il relie*, en suivant le travail des acteurs qui le construisent et le font exister. Il ne s'agit donc pas de chercher le social caché derrière la science, mais de voir combien de temps on peut suivre la science sans tomber sur de la politique, et vice versa (et parfois ce temps peut être très bref, parfois il peut être long).

Ce que constate aussi Latour, c'est que dans le cas où un tel lien se constitue, on assiste à une *traduction* progressive du vocabulaire des acteurs, par exemple une traduction du scientifique en politique, ou l'inverse (par exemple : « faire de l'argent avec les déchets de l'extraction du radium » va se traduire en « investir dans la recherche de Joliot »). C'est le suivi de telles opérations de traduction qui constituera, selon Latour, l'une des tâches principales de l'anthropologie des sciences. Joliot et Dautry ont ainsi deux buts qui diffèrent (consolider la puissance militaire de la France vs être le premier au monde à réaliser une fission nucléaire artificielle contrôlée), mais qu'ils ne pourront atteindre que par un *compromis*, par un agencement et une *traduction d'intérêts disparates*, de façon à créer un seul *intérêt commun*. Au terme de l'opération de traduction, les buts que les protagonistes s'étaient préalablement fixés auront chacun subi un *glissement* ou un décalage. Dans le cas présent, cette composition d'intérêts aboutit à la mise en place d'un laboratoire. Latour note que l'on a rarement affaire à une traduction isolée, mais le plus souvent à des traductions multiples : il s'agit pour Joliot de négocier avec des ministres, des juristes, des anti-nazis, mais aussi avec les neutrons eux-mêmes. Ce dernier terme peut paraître surprenant, mais nous verrons que Latour donne au concept d'*acteur* un sens très large, qui déborde largement ce qu'on a l'habitude d'entendre par ce terme, et s'étend jusqu'à ce qu'il appelle d'un terme volontairement vague les *non-humains* (sur les raisons de ce vague, voir *Changer de société*).

Pour Joliot, l'ensemble de ces négociations forment une sorte de nœud, dans la mesure où toutes doivent réussir pour que le projet puisse être mené à bien. Au lieu de considérer que la science forme une sorte de noyau pur et dur qui peut accidentellement se mêler à un contexte socio-politico-économique qui l'entoure ((conception traditionnelle, qui permet deux programmes de recherche différents : soit rechercher en quoi la société explique la science [*externalisme*, dont Latour remarque qu'il ne porte jamais très loin, et se limite le plus souvent à la surface d'une discipline scientifique], soit montrer que la science s'explique par elle-même, indépendamment d'un contexte social qui n'entretient avec elle aucun rapport essentiel [*internalisme*))), l'anthropologie des sciences envisage une *chaîne de substitutions* d'un type de préoccupations ou de pratiques par un autre type de préoccupations ou de pratiques (cf. Figure 3.2, EP, 94), chaîne dans laquelle on pourra découper deux pôles, exotérique (le contenu des journaux) et ésotérique (le contenu des manuels), auxquels Latour n'entend donner aucun statut privilégié par rapport à tous les autres maillons de la chaîne, bien qu'il soit tentant de les constituer en transcendances (sur le même mode que les mots et les choses, ou le sujet et l'objet, dans le schéma de la référence que je vous ai exposé précédemment) et en facteurs explicatifs privilégiés (par exemple en expliquant la science par le social), alors que c'est précisément la constitution du lien de l'un à l'autre (par exemple le lien entre les neutrons et le ministre de l'armement), et la transformation des acteurs dans la constitution de ces liens, qu'il s'agit d'expliquer en la suivant pas à pas.

2/ Pour combattre le deuxième malentendu, Latour va revenir sur la façon dont le monde et les non-humains s'incorporent dans le discours humain. Selon lui, le conseil de toujours distinguer questions épistémologiques (ce qui relève de notre connaissance ou de notre

représentation du monde) et questions ontologiques (ce qui relève de la réalité du monde lui-même) est très joli mais impossible à tenir. La pratique scientifique la plus ordinaire passe en effet son temps à mêler les deux aspects. Ce que Latour illustre en mobilisant un modèle mainte fois développé par lui (cf. *La vie de laboratoire*, *La science en action*, etc.), celui par lequel un énoncé [ou *dictum*] modalisé (c'est-à-dire tempéré par une série de restrictions, de doutes, bref de façons de le ramener au rang de simple affirmation locale et individuelle, par ex : « Joliot *prétend que* chaque neutron libère 3 à 4 neutrons, mais c'est impossible ») se débarrasse progressivement de toutes ses modalités pour se transformer ultimement en un fait brut (« Chaque neutron libère 2,5 neutrons »).

C'est dans ce travail d'élagage des modalités, et de lutte acharnée et passionnée pour l'élagage des modalités (en situation de controverse scientifique), que réside une bonne part de l'activité scientifique : pour passer de la première proposition (« Joliot prétend que chaque neutron libère 3 à 4 neutrons, mais c'est impossible ») à la dernière (« Chaque neutron libère 2,5 neutrons »), il aura fallu parcourir toute une série d'étapes intermédiaires (« L'équipe de Joliot semble avoir établi que chaque neutron libère 3 neutrons », puis « De nombreuses expériences ont prouvé que chaque neutron libère de 2 à 3 neutrons »), qui seront autant de points marqués dans des situations de *controverses*, autant de résultats du développement d'une *rhétorique* destinée à intéresser et à convaincre les autres, les collègues – qu'ils soient indifférents, sceptiques ou hostiles. Latour *refuse donc d'expliquer la stabilisation ou l'institutionnalisation d'un énoncé par son adéquation au véritable état des choses, mais l'envisage comme le fruit d'une longue suite de stratégies rhétoriques qui font exister une communauté autour de cet énoncé.*

Cela dit, il serait absurde de limiter cette notion de rhétorique à un pur discours. Ce qui permet l'élagage progressif des modalités qui entourent l'énoncé, c'est la façon dont un scientifique va mobiliser d'autres ressources que celle de la rhétorique au sens classique, en prenant appui et en enrôlant à ses côtés des non-humains (dans le cas de Joliot, arriver à enrôler des neutrons disciplinés et ralentis grâce au travail du laboratoire d'Ivry, puis transformés en diagrammes jetés à la tête des collègues). De sorte que le concept latourien de *rhétorique* est un concept très élargi, qui ne s'oppose plus à celui de preuve, mais l'intègre en son sein, comme l'une de ses modalités possibles d'accomplissement. Grâce à sa conception renouvelée de la *référence*, l'anthropologie des sciences peut en effet analyser la façon dont le langage transporte en quelque sorte le monde en le transformant, et peut du même coup le mobiliser dans le but de convaincre. Le critère important ne sera plus celui de la correspondance, mais celui de la *prolongation* et de l'*institutionnalisation* (ou de l'interruption) d'une *chaîne de référence*.

Cette façon de relire l'activité scientifique à partir des situations de controverses concernant la modalité des énoncés aboutit à une rupture avec l'idée de science froide, d'autant plus rigoureuse qu'elle sera vidée de ses passions et coupée de la société : selon Latour, plus une science est connectée, plus elle aura de chances de devenir exacte. À chaque étape on rencontre des situations de controverses qui mêlent des humains et des non-humains, et des partenaires à convaincre (le CNRS, l'Union minière, le public ouvrier) pour pouvoir avancer d'un pas supplémentaire, ajouter un maillon à la chaîne. Que l'un des maillons s'affaiblisse pour une raison quelconque (récalcitrance des neutrons, manque d'Uranium, manque de crédits), et les paroles de Joliot commenceront à perdre leur véracité, à manquer de référence. Je cite Latour : « *Pour l'anthropologie des sciences, le point important réside dans le fait qu'un agencement hétérogène d'éléments jusqu'alors disparates se trouve à présent lié par*

un même destin au sein d'un même collectif, et que les paroles de Joliot deviendront vraies ou fausses suivant ce qui circule en tout point de ce collectif récemment agencé » (EP, 102).

Cette position philosophique va permettre à Latour de formaliser les liens entre un « contenu » scientifique et son « contexte », en proposant un schéma très général de ce qu'il appelle le *système circulatoire des faits scientifiques*. Cinq flux doivent être simultanément pris en compte par Joliot, qui cautionnent la référence de son discours : celui des instruments (ici le réacteur), celui des collègues, celui des alliés (militaires, politiques, industriels), celui du public, et enfin celui du comportement des neutrons à comprendre (que Latour ne pense pas comme un contenu cognitif, mais plutôt comme un nœud ou un lien au carrefour des flux précédents). Toutes ces activités sont jugées d'importance égale, chacune entraînant une action en retour sur elle-même et sur les quatre autres, ce pourquoi Latour présente son schéma comme un entrelacement de boucles : mobilisation du monde (1), construction de l'autonomie (2), alliances (3), représentation publique (4), liens et nœuds (5).

La boucle de *mobilisation du monde* vise tous les moyens par lesquels les non-humains sont chargés dans le discours et mobilisés vers le lieu des controverses (instruments, gros équipement, expéditions, enquêtes), mais aussi tous les lieux où sont rassemblés et conservés les fruits de cette mobilisation (musées, collections, bases de données). Le résultat de cette mobilisation, c'est que le monde est converti en arguments.

La boucle de *construction de l'autonomie* vise la façon dont un chercheur va se doter d'interlocuteurs compétents : c'est la fabrication ou la construction de spécialistes, qui va de pair avec la délimitation de nouveaux domaines de recherche, de nouvelles disciplines dotées de normes et de critères d'évaluation qui leur sont propres (d'où pour l'anthropologue tout un travail consacré à l'analyse des professions, à l'histoire des associations et des sociétés savantes, à l'étude des critères de distinction entre expert et amateur), mais aussi avec la création d'institutions scientifiques (Académie, Institut, grandes écoles, CNRS, etc.).

La boucle des *alliances* vise des groupes qui deviennent partie prenante des controverses scientifiques – alors qu'ils n'avaient *a priori* rien à y faire (militaires, industriels, rois, enseignants, députés) – parce qu'ils y ont été intéressés. L'important dans l'idée de création d'intérêt comme l'un des talents requis par l'activité scientifique, c'est qu'elle nous conduit à penser qu'une discipline scientifique ne possède pas d'emblée un contexte déjà constitué, mais que ce sont les scientifiques qui la placent dans un contexte, qui lui construisent le contexte qui va permettre à la discipline de durer. Pour Latour, des alliances de ce genre ne brouillent pas la pureté du flux d'information scientifique, mais elles lui permettent de couler et contribuent même à son accélération. Après coup, une fois le contexte construit, les alliances apparaissent inévitables ; sur le moment même rien n'était pourtant donné ou gagné d'avance.

La boucle de la *représentation publique* vise le monde des journalistes, des critiques, et des gens ordinaires (« M. et Mme Tout-le-monde »), et la façon dont se négocie le passage d'un monde à l'autre. Ce qu'il faut noter, c'est qu'un tel passage ne se fait pas dans un seul sens (de la science vers sa représentation publique), mais que beaucoup des présumés que les scientifiques charrient face à leur objet d'étude sont eux-mêmes issus du monde de la représentation publique.

Reste la boucle des *liens et nœuds* (terminologie qui vient remplacer celle de « contenu conceptuel »), qui constitue comme le cœur ou la pompe actionnant la circulation des flux. Ce

nœud central du contenu conceptuel est ce qui tient ensemble toutes les autres boucles, et accélère leur circulation. Selon Latour le contenu conceptuel ne plane pas dans le ciel des idées platoniciennes, détaché de tout le reste, mais ne prend valeur de concept scientifique qu'en raison même des connexions qu'il entretient avec un champ de ressources beaucoup plus étendu. De sorte que le contenu d'une science devrait à proprement parler être nommé un contenant, qui vient assurer la cohérence d'un *collectif* (ce dernier terme désignant, vous l'aurez compris, la nouvelle figure que prend la « société » ou le « contexte » une fois qu'on cesse de considérer qu'elle ou il est donné d'avance, et qu'on l'envisage comme constitué non seulement d'acteurs humains, mais aussi de non-humains). – Nous noterons au passage que Latour souligne à ce stade la faiblesse apparente de son analyse, qui provient du fait que dans le cas du fragment de l'histoire de Joliot, ce contenu n'a pas été creusé ni abordé frontalement, mais qu'il est sans cesse resté comme à l'arrière-plan.

Après avoir exposé ce schéma, il reste à rendre compte de la *genèse* de l'opposition commune entre un noyau dur et un contexte historique contingent, opposition qui donnera naissance au débat entre internalistes et externalistes. Pour retrouver cette opposition, il suffit de ne plus prendre en compte l'ensemble des dimensions du travail scientifique, qui est toujours un travail hétérogène et multiple, de perdre de vue l'ensemble des médiations et des traductions qui lui permettent de s'accomplir, et de ne plus retenir comme pertinent que le nœud central de la boucle 5, désormais transformé en noyau dur détaché du reste, puis de reconnecter en une seule couronne venant entourer ce noyau l'ensemble des débris des boucles 1 à 4.

Selon Latour, un tel geste aboutit à une double aberration : d'une part (du côté des épistémologues), la constitution d'une histoire conceptuelle des sciences entièrement déconnectée de l'ensemble des dimensions qui nourrissaient et que recueillait le travail scientifique ; d'autre part (du côté des historiens, des sociologues et des économistes), l'idée qu'il serait possible d'étudier la vie des sociétés sans se préoccuper de science ou de technologie – ce qui est selon Latour inconcevable. On aboutit ainsi à une sorte de grande séparation du collectif mêlant humains et non-humains entre, d'un côté, des idées et, de l'autre, une société toute faite (mais faite seulement d'humains). En partant d'une telle dichotomie, on s'empêche de rien comprendre à l'histoire du monde moderne, dont un épisode comme celui de Joliot nous montre combien elle mêle les humains et les non-humains mobilisés par les laboratoires. De sorte que, selon Latour, loin de vouloir fournir une « explication sociale de la science », ce que l'anthropologie des sciences devrait nous amener à faire, c'est à *abandonner la notion même de société*.

*

Avec cette idée d'abandonner la notion même de *société*, nous atteignons un vaste problème, qui nous fait déborder largement le cadre de la philosophie des sciences, et touche au cœur même du « paradigme » sociologique dans lequel Latour tente de s'inscrire, celui de la « sociologie de l'acteur-réseau » (en anglais ANT pour *actor network theory*). C'est dans l'ouvrage *Changer de société, refaire de la sociologie* [première publication anglaise en 2005 ; traduction française, La découverte, 2007 (2006), désormais cité CS], que Latour résume et systématise les fondements et les implications d'une telle pratique sociologique. Je ne veux pas me lancer maintenant dans un exposé détaillé du contenu de cet ouvrage, mais seulement en indiquer quelques lignes directrices, et suivre quelques pages qui nous ramèneront à la question du constructivisme et des fétiches.

L'une des thèses principales du livre, c'est que le social ne doit pas être entendu comme un matériau déjà donné, comme un morceau délimité de la réalité (à côté, par exemple, du physique ou du biologique), partant comme une substance et un éventuel principe explicatif, mais plutôt comme un simple *adjectif*, comme un mode de liaison ou de connexion d'éléments hétérogènes – liaison qu'il s'agit de suivre, et qui constitue précisément ce qu'il y a à expliquer : l'*explanandum*, non l'*explanans*. À titre d'exemple, on s'interdira donc, dans une telle perspective, d'invoquer le pouvoir, la société, le mode de production capitaliste, les différences de classes, la domination masculine, ou que sais-je encore, pour expliquer tel ou tel phénomène, et l'on s'attachera à suivre les connexions infimes entre humains et non-humains ((et cette insistance sur les non-humains est capitale, car Latour reproche à la majorité des théories antérieures de faire comme si les non-humains n'étaient pas une composante essentielle de la vie sociale, de les exclure du rang d'acteurs sociaux, ou de les concevoir comme de simples *intermédiaires* qui se contentent de véhiculer ou d'exprimer des forces venues d'ailleurs)) qui permettent à un phénomène tel qu'une différence de classe ou une domination d'exister, et surtout de persévérer dans son être. Il s'agit là d'une idée assez simple, mais qui bouleverse la pratique, les modes d'explication et les objectifs mêmes de la sociologie.

Cette idée simple, il faut ajouter qu'elle est située dans une conjoncture déterminée, qui fait suite à deux positions théoriques et pratiques que Latour juge en quelque sorte – et pour le dire très grossièrement – périmées ou non pertinentes : d'abord ce qu'il nomme la « sociologie du social » (ce dernier terme étant entendu au sens d'une réalité déjà donnée, au sens où Durkheim, l'un des pères fondateurs de la sociologie, affirmait qu'il fallait « traiter les faits sociaux comme des choses »), ensuite la sociologie critique, qui s'inscrit dans la double filiation des philosophies du soupçon (Marx en premier lieu) et de l'épistémologie française (Bachelard-Canguilhem), et qui s'incarne de façon paradigmatique dans la figure-épouvantail de Pierre Bourdieu – lequel constitue, dans sa fonction de repoussoir destiné à faciliter la présentation des thèses de Latour, l'équivalent sociologique de la figure de Bachelard dans le domaine de l'épistémologie. Latour concède que la première conception du social et la pratique sociologique qui l'accompagne ont pu être pertinentes à un moment historique donné, mais juge qu'elles ne sont plus à même de rendre compte du monde et des problèmes qui nous concernent désormais (l'ANT permettrait d'étudier un monde et des associations instables, en constant renouvellement, alors que la sociologie du social ne serait pertinente que dans le cas de phénomènes figés, institutionnalisés). Quant à la sociologie critique, indépendamment de l'antipathie qu'il lui porte, et des conséquences politiques déplorables qu'il lui attribue ((pour le dire d'un mot, à nouveau beaucoup trop rapide, Latour – rejoignant ici les positions de Jacques Rancière dans *Le philosophe et ses pauvres* – lui reproche de rendre totalement impuissants les acteurs qu'elle décrit et qu'elle prétend pourtant émanciper)), Latour constate que l'inflation de son vocabulaire et de son mode d'explication/démystification l'a rendue aussi facile et banale qu'un objet de consommation courante.

Le programme proposé est donc le suivant : ne plus présupposer le social comme déjà donné, mais suivre sa constitution à travers un maillage ou un *réseau* d'acteurs humains et non-humains. Ce maillage ou ce réseau, cette intrication d'acteurs, est précisément ce qui permet l'action : selon Latour, on ne fait ou on n'agit que par le *truchement* d'autres êtres ou d'autres choses qui nous « font faire » des choses (j'aurai l'occasion de revenir plus tard sur cette notion), non au sens où ils nous manipulent mais au sens où ils *modifient* et *permettent l'action*, où ils la biaisent tout en la rendant possible. On retrouve ici une idée semblable à

celles de la négociation, de la traduction et de la composition d'intérêts que nous avons rencontrées en suivant le texte sur Joliot : accepter de retraduire son projet et de reformuler ses intérêts en forgeant un compromis avec les militaires ou les industriels n'était pas pour Joliot s'empêcher d'agir, mais précisément se donner les moyens de pousser l'action jusqu'à son terme, quitte à redéfinir chemin faisant la nature même de ce terme.

Selon Latour, il y a (description en termes de) réseau lorsque chacun des points occupe la fonction de *médiateur* (c'est-à-dire d'occasion événementielle pour la production d'une traduction ou d'un compromis qui vont faire prendre à l'action en train de s'accomplir un cours nouveau) et non celle de simple *intermédiaire* (qui se borne à véhiculer un courant qui lui est extérieur sans le transformer d'aucune façon – et il faut noter qu'ici encore, les mêmes choses peuvent passer d'un statut à l'autre : ce qui était un médiateur à un moment donné peut ensuite devenir un simple intermédiaire, un dispositif institutionnalisé, une boîte noire que l'on ne remarque plus du tout, jusqu'à ce qu'on soit obligé de la rouvrir).

C'est cette distinction entre médiateur et intermédiaire qui constitue l'un des points de discordance radicale entre l'ANT et la sociologie critique : selon Latour, une sociologie critique finit toujours par transformer ses acteurs (qui n'ont d'acteurs que le nom) – humains et non-humains – en marionnettes, en véhicules ou expressions d'une causalité structurelle ou structurale qui les dépasse, et qu'ils n'infléchissent d'aucune manière : bref, ils demeurent toujours de simples intermédiaires (véhiculant par exemple les différences de classes ou les lois d'airain de l'économie) et n'atteignent jamais au statut de médiateurs, qui seraient susceptibles d'introduire de la nouveauté dans le monde, mais aussi de bloquer la mécanique trop bien huilée d'une théorie capable de les englober totalement. De sorte qu'une bonne théorie sociale, aux yeux de Latour (qui est ici résolument normatif), est celle qui permet aux acteurs étudiés de mettre en danger l'explication théorique qu'elle construit, celle qui présuppose ou rend tendanciellement (car il semble qu'ici, comme dans bien d'autres domaines, les postulats aient une valeur performative) ses acteurs plus rusés, plus savants que le sociologue qui les étudie.

Je ne vais pas m'avancer beaucoup plus loin dans cet aperçu pour l'instant, sinon pour ajouter que cette double manière de considérer les acteurs, comme médiateurs ou comme intermédiaires, traverse en fait certains grands textes que l'on serait *a priori* tenté de rattacher uniquement à la sociologie critique. C'est ainsi qu'on trouve par exemple chez Marx une tension palpable entre une conception presque naturaliste de l'économie et de ses lois d'airain plusieurs fois comparées aux lois de Newton (dans cette perspective il semble que les acteurs politiques n'aient plus rien d'autre à faire qu'à attendre que les conditions d'un changement révolutionnaire soient mûres, l'histoire se chargeant en quelque sorte elle-même de balayer les superstructures politiques, juridiques ou idéologiques devenues inadéquates – et l'on voit bien qu'une telle perspective risque toujours de déboucher sur un fatalisme, qui tue dans l'œuf la possibilité d'une quelconque action politique), et une attention à la contingence, à l'histoire des luttes locales, et à l'ingéniosité des acteurs. De la même façon, on pourrait se dire que le fétiche-argent marxiste apparaît d'abord – à suivre la veine feuerbachienne initiale – comme un simple intermédiaire au croisement d'un flux naturel (la matérialité de la chose produite) et d'un flux humain (les rapports sociaux complètement indépendants de la chose, et projetés dans un second temps sur elle), mais qu'il se révèle finalement comme un médiateur qui contribue à l'existence d'une nouvelle réalité, qui permet les rapports humains qu'elle était simplement censée refléter, etc. (C'est ce que Latour remarque explicitement [cf. CS, 121-122], en prenant précisément comme exemple la théorie du fétichisme chez Marx.)

Ayant ainsi rapidement esquissé quelques unes des grandes orientations du livre *Changer de société*, je voudrais en suivre un peu plus calmement quelques pages (les sections « **Constructivisme, pas constructivisme social** » et « **L'heureux naufrage de la sociologie des sciences** », aux p. 126-142) consacrées à notre question du constructivisme. Ces pages sont pour Latour une façon de se retourner sur le sous-titre de son premier livre (*La vie de laboratoire*), « La construction sociale des faits », et sur les malentendus qu'il a suscités ; elles sont aussi l'occasion d'une interprétation rétrospective de son propre cheminement intellectuel.

Quel est l'origine des malentendus autour de la construction sociale, ou du constructivisme social ? Lorsqu'on parle de « construction sociale d'un fait », on peut viser par *social* un certain matériau (sens n°1) ou désigner par là un certain type d'assemblage (sens n°2). Latour remarque que ces deux sens n'étaient pas clairement distingués dans son premier livre. Mais que faut-il entendre par *construction* ? L'expression véhicule le sens suivant : quelque chose de construit ne tombe pas du ciel, il possède une origine plutôt humble ; aller observer le chantier de construction, c'est revenir à cette humilité première.

On notera au passage qu'entre humilité et humiliation la distance n'est parfois pas très grande, surtout dans le cas où la chose dont on recherche l'humble origine (par exemple la religion, la science, la morale) est entourée d'une aura presque sacrée. Ceci, Latour ne le dit pas, parce qu'il tente de prendre un maximum de distance par rapport à toute pensée de style critique, mais il y a dans cette volonté de retour à une origine humble une parenté évidente avec un geste constitutif de la philosophie du soupçon : Nietzsche, Marx et Freud ne font à leur manière rien d'autre que d'aller fouiller l'histoire, jusque dans ses arrières-cuisines et parfois même ses poubelles, pour mettre en évidence les origines souvent peu nobles du sujet théorique et pratique, de cet individu rationnel et libre présupposé par la pensée des Lumières.

C'est pour corriger cette pente savonneuse que Latour ajoute immédiatement une précision, qui véhicule un autre type de rapport à l'objet étudié, une autre tonalité affective : revenir au chantier permet selon lui de saisir une origine plus humble, mais cette origine est aussi *plus intéressante*, elle permet de rendre visible les rapports entre humains et non-humains qui ont présidé à la construction de la nouveauté, et de saisir les ficelles du métier. Enfin, ce passage par le « *making of* » permet également de saisir que les choses auraient pu tourner autrement, et qu'elles *pourraient encore rater*.

Cette insistance sur la *contingence* est ici encore un point qui semble au premier abord une pierre dans le jardin de Latour. Je dis bien « au premier abord » : chez bien des penseurs critiques – Nietzsche et Foucault pourraient ici servir de figures emblématiques – l'insistance sur la contingence d'un état de fait vise à casser l'impression de naturel qu'il charrie, et à donner à ceux qui découvrent cette contingence l'énergie et la force d'essayer d'en faire autre chose, de penser et de vivre autrement. Pour Simone de Beauvoir ou les féministes américaines, découvrir que la féminité est construite et « performée » à travers un ensemble de pratiques sociales, c'est le plus souvent une façon de commencer à s'en libérer, d'essayer de faire autre chose de son corps et de son genre – et beaucoup plus rarement une façon de s'extasier sur la beauté de la construction de la parfaite petite ménagère des années cinquante. (Mais l'hypothèse n'est pas à exclure, et l'on peut d'ailleurs remarquer chez bien des « généalogistes » une véritable fascination pour les petites horreurs dont ils s'échinent à

reconstruire la genèse). Si l'on se place maintenant d'un autre point de vue, on pourrait faire crédit à Latour d'une lecture différente, plus généreuse : découvrir qu'un amour ou une vie de couple est construite, n'est pas donnée de toute éternité, et pourrait à tout moment se casser la figure, ce n'est pas nécessairement la faire voler en éclats, mais peut-être se donner les moyens de la rendre plus riche et de la consolider. De la même façon, pour l'amoureux de peinture ou de poésie, s'intéresser aux esquisses d'un peintre ou aux manuscrits d'un poète n'est pas nécessairement une façon d'anéantir son intérêt pour l'œuvre finale, mais peut-être une façon de l'enrichir et de l'accroître.

Latour en conclut – mais à nouveau il me semble que tout cela ne va pas de soi, n'est pas complètement évident – que le terme de *construction* paraissait idéal pour insister, de façon réaliste (précise-t-il à raison), sur la solidité d'une chose, pour rendre compte du fait qu'elle « tient ». La technologie, l'architecture, l'art, sont autant de domaines où la notion de construction va de pair avec celle de réalité, à tel point qu'il serait tout à fait incongru de souligner que leur objets sont construits – les vraies questions dans ces domaines ne portant pas sur la présence ou non d'une construction, mais sur sa qualité, sa fiabilité, etc. Il pouvait donc sembler tout à fait légitime d'étendre cette acception du terme à l'analyse de l'activité scientifique et des laboratoires, dans lesquels artificialité totale et objectivité totale semblent cheminer de concert. Dans cette optique, envisager la science en termes de construction risquée et incertaine était une façon de la rendre non seulement objective, mais également intéressante, et même passionnante (en raison d'une sorte de suspense créé par le suivi tumultueux de la science en train de se construire).

Force est pourtant de constater que cette perspective n'a pas été partagée par tout le monde, et qu'aux yeux de pas mal de praticiens des sciences sociales comme des sciences naturelles, « construit » ou « fabriqué » s'opposait à « vrai » et à « réel ». De sorte qu'il fallait à la fois s'attaquer, du côté des sciences naturelles, aux épistémologues prétendant que les faits ne sont pas construits, et, du côté des sciences sociales, aux chercheurs assimilant l'idée de construction à un manque de consistance – un fait construit n'étant à leurs yeux qu'un vulgaire fétiche, une illusion qu'on pourrait anéantir d'un revers de la main.

Sur ce dernier point (le couplage de la construction et de la consistance), on pourrait affirmer que Latour rejoint par une autre voie les penseurs critiques. Si, le plus souvent, leurs tentatives d'historicisation ou de généalogie s'appliquent à des phénomènes pour lesquels ils n'ont que peu de sympathie (ils étudieront par exemple la construction de la morale judéo-chrétienne, celle de la race, du genre, etc.) et dont ils tentent de mettre en évidence la contingence et la fragilité, le plus souvent afin de donner l'énergie et d'indiquer les voies nécessaires à un travail de sape (jusqu'ici tout les sépare de Latour), c'est précisément parce qu'ils savent que ces « construits » ne sont pas de simples illusions, mais des *existences réelles*, qui touchent au corps et à la vie même des individus, et dont il n'est pas aisé – c'est le moins qu'on puisse dire – de se défaire.

Selon Latour, ce qui a encore accentué l'hostilité à l'égard du constructivisme, c'est le couplage de l'idée de construction à la notion de social au sens n°1 (comme une réalité ou un matériau particulier). Dans une telle perspective, produire une explication en termes de construction sociale reviendrait à remplacer une réalité objective solide (par exemple un fait scientifique) par une réalité d'un autre ordre, par une matière sociale homogène. On perdrait alors l'idée de suivi d'une genèse hétérogène (idée comprise dans la construction sociale au sens n°2 du social – le social comme assemblage, comme association), et on la remplacerait par celle d'explication *réductionniste*, qui ne peut que provoquer la colère et le

mécontentement des acteurs (savants, juristes, membres d'un culte, etc.) dont l'activité est ainsi « expliquée » – une telle « explication » ayant la vertu particulière d'*anéantir la réalité même de l'objet auquel elle s'applique*. De sorte que les mésaventures de la « construction sociale » vont servir de révélateur à une double déficience : de la philosophie des sciences (dans la mesure où elle sépare le fait du construit), d'une part ; de la théorie du social communément utilisée pour rendre compte des domaines autres que la science (politique, droit, art, religion), d'autre part.

On présente traditionnellement la sociologie des sciences comme l'extension de ce que Latour nomme « sociologie du social » (la sociologie classique, qui fait du social à la fois un matériau ou une réalité particulière, et un principe explicatif d'une série d'autres réalités : la religion, la politique, le droit, l'art, etc.) à un nouvel objet : les pratiques scientifiques. C'est dans une telle perspective qu'on peut situer les travaux des SSK (*sociologists of scientific knowledge*) et des STS (*science and technology studies*), et c'est comme une rupture avec ces deux courants que Latour expose la genèse de l'ANT. Le point litigieux réside dans les conclusions tirées d'une trentaine d'années d'étude sociale de la science. Pour les uns (SSK et STS), la sociologie des sciences – envisagée comme tentative de fournir une « explication sociale » des faits scientifiques – est une réussite ; pour les autres (ANT) elle est un échec complet, dont il importe de tirer des conclusions plus générales : si la théorie sociale traditionnelle échoue à « expliquer » la science, elle doit aussi avoir échoué dans les autres domaines qu'elle s'enorgueillissait pourtant d'avoir expliqué. Pour comprendre cette scission, il faut reprendre les quatre conclusions auxquelles le développement historique de la sociologie des sciences a pu aboutir.

1/ La première conclusion est celle selon laquelle la sociologie des sciences devait *nécessairement* échouer, parce qu'il est impossible et même contradictoire de fournir une explication sociale de l'objectivité scientifique – ladite objectivité étant précisément ce qui a réussi à s'extraire des aléas du social, des passions, des idéologies, etc. Il peut y avoir une sociologie des pseudo-sciences, des erreurs, ou encore des aspects superficiels de la science, mais pas de ses résultats irréfutables, objectifs, éternels. C'est là une position qui prévaut chez les philosophes et les épistémologues, mais aussi chez beaucoup de sociologues.

2/ La seconde conclusion est une version faible de la première : il faut distinguer *sociologie des sciences* (qui vise l'explication sociale du noyau dur de la science, de ses aspects cognitifs) et *sociologie des scientifiques* (qui vise les éléments superficiels de la science : carrières, institutions, vulgarisation et diffusion auprès du grand public, etc.). Le deuxième type de sociologie est légitime, alors que la première ne doit être pratiquée qu'avec la plus extrême prudence.

3/ La troisième conclusion (celle des SSK et STS) est triomphaliste : les aspects cognitifs et techniques de la science se prêtent parfaitement, avec un peu d'habileté et d'imagination, à un traitement sociologique.

4/ La quatrième conclusion (celle de Latour et de son « école ») consiste à interpréter complètement différemment la conclusion 3 :

- a) affirmer d'abord qu'une sociologie rigoureuse de la science est parfaitement possible (c'est ce que Latour a fait avec Woolgar dans *La vie de laboratoire*) ;
- b) maintenir que cette sociologie ne saurait se limiter au contexte superficiel de la science, mais qu'elle doit s'affronter aux contenus techniques et cognitifs ;

c) poser cependant que la pratique scientifique est trop dure pour se laisser aborder *par la théorie sociale ordinaire*, et qu'il fallait donc forger une *nouvelle* théorie sociale – au risque de remettre en question l'ensemble des résultats de l'ancienne théorie.

La conclusion latourienne de l'échec des tentatives d'expliquer la science (considérée comme un objet « dur ») par le social (au sens n°1), c'est que le social n'explique rien du tout (pas même les objets « mous »), et que c'est donc lui qui doit être expliqué. Ce que l'échec de l'explication sociale traditionnelle dans son application à la science nous oblige aussi à remettre en question, c'est l'*asymétrie* qui présidait à cette explication traditionnelle : celle-ci ne s'attachait jamais qu'à l'irrationalité, jamais elle ne confrontait son pouvoir explicatif à la rationalité : elle regardait en quelque sorte toujours vers le bas, vers des objets apparemment plus faibles, dont le sort était d'être anéantis et remplacés à terme par le matériau des agrégats sociaux et des structures (le social au sens n°1). On ajoutera que dans cette optique, les protestations des « expliqués » (toujours situés dans une position inférieure à celles des savants qui les étudiaient) ne pouvaient en aucun cas déstabiliser leurs sociologues, que souvent même elles les renforçaient dans leur conviction d'avoir touché juste. (Cf. l'idée de *résistance* en psychanalyse : si le sujet refuse l'interprétation du psy, c'est parce qu'elle est vraie et que la vérité fait mal ; son refus de l'interprétation est donc précisément la preuve que le psy a visé juste dans son interprétation).

De sorte que l'explication sociale traditionnelle apparaît comme un rouleau compresseur qui broie tout sur son passage – jusqu'à ce qu'il rencontre un point de résistance dans l'activité des scientifiques et dans leurs protestations vigoureuses à l'égard de cette explication sociale. En étudiant les sciences dites « dures », les sciences sociales se confrontent à un objet tout à fait inédit, qui leur résiste : un objet situé « plus haut » dans une hiérarchie de valeurs partagées par les sociologues eux-mêmes (objectivité, scientificité, vérité), et un objet dont on ne peut plus passer les protestations sous silence, dans la mesure où les « expliqués » possèdent un prestige social et scientifique supérieur à celui des enquêteurs eux-mêmes. Selon Latour, après une semaine passée de le laboratoire de Roger Guillemin, la conclusion s'imposait que le social (au sens n°1, comme matériau) ne pouvait expliquer (c'est-à-dire ici remplacer) le moindre objet de la science, mais qu'à l'inverse les objets de la science pouvaient expliquer le social (au sens n°2, comme assemblage).

Ce que ces réflexions nous indiquent, c'est une double direction de travail : une fois acceptée la nécessité de forger une nouvelle théorie du social et une nouvelle pratique de la sociologie ((et Latour semble avoir saisi cette nécessité très tôt, puisqu'il la thématise – en employant un vocabulaire qu'il abandonnera ensuite, celui de la croyance et de l'incrédulité¹⁰ – dès les premières pages de son premier livre, cf. *La vie de laboratoire*, p. 19-20 : « *Nous nous aperçûmes très vite que, pour dépasser les limites de la littérature qui nous précédait, il nous fallait non seulement ne pas croire aux scientifiques – ce qui était assez facile –, mais en plus ne pas croire aux sociologues – ce qui était plus ardu* », et 21-22 : « *On ne peut faire une sociologie des sciences qu'à condition de rester loin des sciences et de les prendre en bloc. Dès que l'on veut s'approcher d'elles et les traiter dans le détail, il faut se défaire des notions habituelles de la sociologie et en forger d'autres, aussi biscornues qu'elles puissent paraître. La notion de symétrie implique donc pour nous quelque chose de plus que pour Bloor : non seulement il faut traiter dans les mêmes termes les vainqueurs et les vaincus de l'histoire des sciences, mais il faut traiter également et dans les mêmes termes la nature et la société. On ne*

¹⁰ NB : Ce ne sont pas les seuls termes que Latour abandonnera. On notera au passage la présence, dans ce premier livre, d'une référence positive à la notion marxienne de fétichisme, et l'idée qu'on pourrait la rapprocher de celle de fait scientifique, cf. *La vie de Laboratoire*, La découverte, 1996, note 10, p. 256-257.

peut [...] croire bravement aux classes sociales afin de douter mieux de la physique... La sociologie, l'anthropologie et l'économie ont vécu si longtemps à l'abri des sciences et des techniques, qu'elles ne peuvent être utilisées telles quelles pour rendre compte des objets durs. Il faut aussi les retravailler. Le travail de terrain que nous présentons ici est donc deux fois symétrique : il s'applique au vrai comme au faux, il s'efforce de retravailler et la construction de la nature et celle de la société » – fin de cette trop longue parenthèse)), une double tâche se dessine. Il faut, d'une part, s'adonner à la sociologie des sciences (que l'on baptisera *anthropologie des sciences* pour éviter toute confusion avec la sociologie traditionnelle, la « sociologie du social »), en montrant que l'antagonisme de la construction et de la vérité ne tient pas la route, qu'il est possible de réconcilier le réel et le fabriqué, et que si l'idée de constructivisme social (au sens n°1 du social, comme matériau) est une aberration, celle de *constructivisme* est bel et bien valable, et seule à même de rendre compte de la production des faits et de la composition du collectif. Il faut, d'autre part, reprendre l'étude des objets mous ou des objets faibles (religion, droit, politique, art, etc.), en cessant de faire de cette étude une façon de les anéantir, en les traitant eux aussi comme des objets forts, des objets situés en quelque sorte au-dessus du sociologue qui les étudie après avoir préalablement abandonné toute vocation à les détruire – ce qui suppose du même coup un ensemble de précautions méthodologiques particulières, par exemple la mise entre parenthèses de la notion de croyance lorsqu'on étudie le phénomène religieux. Vous constaterez au passage que ces deux directions sont celles qui guident le petit livre sur les faitiches, et qu'il ne s'agissait donc pas d'un mauvais point d'entrée dans l'œuvre de Latour.

*

Comme chaque année, les semaines passent un peu trop vite pour que j'arrive à la moitié de ce que j'avais projeté de voir avec vous. En poursuivant la lecture du *Culte moderne des dieux faitiches* suivant notre petit train de sénateur – cela peut vous paraître fastidieux, mais c'est une manière de lire qui est finalement assez conforme à l'esprit de l'ANT : suivre les acteurs qui apparaissent dans le texte, faire de chaque maillon de la chaîne discursive un médiateur qui fourmille de problèmes philosophiques, plutôt qu'un intermédiaire sur lequel nous glissons sans difficulté –, nous n'arriverons jamais au bout. Je vous propose donc, pour ne pas m'arrêter sans avoir abordé ce concept de *faitiche*, de parcourir un dernier texte tiré de *L'espoir de Pandore* : le neuvième et dernier chapitre, « Faits, fétiches, faitiches, la divine surprise de l'action » (EP, 285-312).

Le but de ce texte, et de l'introduction de la notion de *faitiche*, est précisément de trouver les mots nécessaires pour combler le fossé séparant vérité et construction. Le constat que fait Latour, c'est celui d'un fossé, d'une discordance, entre les théories existantes (scientifiques, politiques, techniques) et les pratiques (scientifiques, politiques, techniques) dont ces théories sont censées rendre compte. Ce que nous offrent les pratiques, si nous les suivons d'un œil attentif, ce sont partout des associations d'humains et de non-humains, entremêlés les uns aux autres. Ce que fournissent les théories qui pensent ces pratiques, c'est une série d'oppositions, bien nettes et tranchées : opposition du sujet et de l'objet, des mots et des choses, de la fabrication et de la réalité, de la croyance et de la vérité, de la société et de la nature. S'il était marxiste, Latour parlerait d'idéologie, et envisagerait la théorie comme un travestissement de la pratique en fonction d'intérêts de classe. Mais vous avez compris que Latour ne l'est pas, marxiste ; il lui faut donc trouver autre chose. Par exemple être constructiviste jusqu'au bout, et voir comment la distinction entre théorie et pratique n'est pas donnée mais est elle-même

construite, construite à partir d'un geste de destruction, d'un geste iconoclaste. Dans la foulée, Latour se propose de réenvisager la question de Dieu, non comme une entité métaphysique, mais comme le nom d'une certaine théorie de l'action, d'une certaine façon de penser la maîtrise et la création/construction – celle-là même qui sert de fondement aux iconoclastes modernes dont il entend se séparer.

Latour introduit son propos en présentant un personnage de fiction (né de la plume du romancier indien Anantha Murthy), Jagannath, qui incarne le parfait iconoclaste. La scène se passe en Inde, elle mêle des personnages de castes différentes (brahmanes, intouchables) et une pierre sacrée. Jagannath veut montrer aux parias que le *shaligram* sacré qui protège sa famille n'est qu'une vulgaire pierre qui n'a rien d'effrayant ; il va donc s'en saisir, franchir l'espace interdit qui sépare les deux castes, et obliger les intouchables à toucher la pierre sacrée, donc à la profaner – ce qui va susciter leur effroi, transformer Jagannath en un monstre inhumain et tyrannique (presque en une divinité maléfique), et les parias à bout de force en choses dénuées d'humanité, obéissant à une contrainte mécanique.

[Lecture de l'extrait : EP, 288-289.]

Ce qui est saisissant, c'est que nous nous trouvons à nouveau confrontés à la même logique que celle décrite précédemment par Latour (juste avant que nous nous lancions dans l'étude de Marx) : c'est au moment même où les modernes tentent de détruire les fétiches qu'ils en avèrent la puissance propre ; la volonté de restituer aux humains la force projetée dans l'objet n'aboutit pas à leur émancipation, mais les transforme eux-mêmes en choses ou en marionnettes. D'après Latour, l'antifétichisme est une *accusation* (une façon de tracer un partage entre des trompeurs et des trompés, des gens qui savent et d'autres qui croient) mais n'est nullement une *description* pertinente de la pratique. Cette accusation lancée par le penseur critique est elle-même à l'origine de la notion de croyance, et de sa projection sur une situation où le fétiche jouait un rôle tout différent.

((Vous noterez la difficulté apparente de l'argument, qui semble ajouter un tour de vis à la dénonciation, et réutiliser la notion de projection et d'inadéquation au réel. Tout cela paraît peu constructiviste, mais ce qui l'est d'avantage c'est de suivre les effets pratiques de cette dénonciation, de l'envisager comme un acte de langage performatif qui trace de nouveaux partages dans le réel.))

Toujours selon Latour, personne n'a jamais considéré ce *shaligram* comme autre chose qu'une simple pierre. Si les « indigènes » sont indignés par l'acte iconoclaste, c'est dans la mesure où cet acte leur attribue une croyance extravagante, et fait d'eux des naïfs ou des bêtes. Par son geste iconoclaste, le personnage de Jagannath transforme paradoxalement la pierre en chose monstrueuse, lui-même en dieu cruel, et les intouchables en choses. De sorte que le coup de marteau qui prétendait détruire une idole frappe à côté. Ce qu'il détruit, ce n'est pas un fétiche, mais l'humanité de tous les protagonistes en tant qu'elle était assurée par la médiation de la pierre ((qui, elle aussi, assure un partage au sein du réel, et permet un ensemble de rapports sociaux, fût-ce sur le mode de la distance ou du non-rapport entre castes ; de sorte que si nous regardons bien, nous nous trouvons des deux côtés en présence d'actes performatifs, de partages et de mises en relation)). L'iconoclaste ne brise donc pas une idole mais une manière d'agir, et se révèle être le seul croyant de l'histoire, parce qu'il croit à la croyance, alors qu'on avait affaire – du moins *avant* son intervention – à un autre mode de fonctionnement et de mise en relation.

((Ici encore on pourrait, à juste titre je crois, opposer à Latour un argument de rétorsion : l'impossibilité, ou du moins l'illégitimité, pour un constructiviste de se référer à ce qu'il y avait *avant* l'intervention du critique moderne, la situation étant en quelque sorte remaniée par celui qui la diagnostique ou la théorise. Mais ce serait sans doute manquer le fait qu'entre Latour et le moderne se joue ici une lutte ou un *conflit d'interprétation performatif et rétrospectif*, qui a pour enjeu de savoir/déterminer/produire/prescrire comment la situation était *avant*. De sorte qu'accuser Latour d'inconséquence, c'est peut-être ne pas comprendre que cet « avant » fonctionne dans son discours comme un *pari* ou une *proposition*. – Supposons un instant, pour nous donner une sorte de sol stable, une théorie de la vérité-correspondance dans laquelle le diagnostic de Latour [« personne ne croit »] est vrai. Si le moderne parvient à faire triompher son interprétation [« lui ne croit pas, les autres croient »], et si cette interprétation a valeur performative, les indigènes finiront eux-mêmes par se saisir comme des croyants, et par faire de cette croyance projetée sur eux la modalité même – présente et passée – du rapport à soi. Si Latour parvient ensuite à faire triompher son interprétation/proposition, parce que le modernisme s'essouffle, et qu'il réussit à rassembler autour de sa proposition un nouveau collectif, les ex-croyants cesseront de se saisir comme des croyants et pourront véritablement se rapporter à eux-mêmes en se disant qu'au fond ils n'ont jamais cru – ni maintenant, ni avant –, et que Latour avait donc raison d'affirmer que la situation antérieure ne correspondait pas à ce que le moderne affirmait qu'elle était. On pourrait maintenant recommencer la même expérience de pensée (situation initiale, victoire de l'interprétation moderniste et effets performatifs, puis victoire de l'interprétation latourienne et effets performatifs) en supposant une théorie de la vérité-correspondance dans laquelle le diagnostic de Latour serait faux, et constater que le résultat final serait pourtant similaire. En bon pragmatistes, nous en concluons que si cette théorie de la vérité-correspondance ne change rien au résultat final, si elle ne produit elle-même aucun effet, nous pouvons la laisser tomber. Nous pouvons désormais retirer l'échafaudage, et cesser de supposer une théorie de la vérité-correspondance dans laquelle le diagnostic de Latour sur le passé serait vrai ou faux, car à partir du moment où nous acceptons l'idée d'effet performatif (et rétrospectif) d'une interprétation sur une situation, nous n'avons plus besoin de sol stable. – Je crois que ce petit raisonnement pourrait nous convaincre de mettre au frigo l'argument de rétorsion, et de laisser Latour parler en paix de (c'est-à-dire : parier polémiquement sur) ce que la situation était *avant*. Pour ceux que ce genre de paradoxes sur la réécriture de l'histoire intéresse, je renvoie au chapitre 5 de *L'espoir de Pandore*, « Pasteur et l'historicité des choses » [EP, 151-181]. Le même paradoxe y est étudié en détail, et prend des proportions ontologiques. Pour une transposition fabulée du même raisonnement, plus immédiatement accessible mais non moins déroutante, cf. dans les *Petites leçons de sociologie des sciences* le texte « Trois petits dinosaures ou le cauchemar d'un sociologue » [PL, 130-141], malicieusement sous-titré *Fable à lire à haute voix sur le tombeau du relativiste inconnu*, avec une note mentionnant une « subvention spéciale du Syndicat des travailleurs relativistes de la preuve n°AC-234 567 ».)

Dans cette perspective, la croyance n'est donc pas un état psychologique, mais un mode de relation, et même un mode de relation polémique : c'est le coup de marteau iconoclaste qui transforme la statue en idole à laquelle des humains pourront « croire » – elle ne l'était pas avant ce coup, mais elle le devient peut-être à sa suite, tout dépend de l'issue du combat. Il s'agit maintenant de déterminer ce qu'était l'idole avant d'être une idole. Pour ce faire, on doit se pencher sur ses débris, « fétiche » et « fait », dont le second (le fait comme certitude absolue) sert à démolir les illusions du premier (le fétiche comme projection illusoire, comme croyance induite). Latour représente au moyen de deux tableaux les positions moderne et non-moderne (cf. EP, 292-293). Du côté moderne, une double opposition : à gauche et à droite d'un axe médian vertical, faits/savoir et fétiches/croyance ; au-dessus et en dessous d'un axe

médian horizontal fabrication/illusion et non-fabrication/réalité-puissance autonome. Du côté non-moderne on garde le même tableau et les mêmes cases, mais on supprime les cloisons étanches ou l'opposition tranchée entre fabrication et non-fabrication (axe horizontal), en la remplaçant par une conjonction ou une consécution, et en posant que la bonne fabrication permet l'autonomie de la réalité (bien fabriqués, les faits sont autonomes ; bien fabriqués, les fétiches nous font agir *sagement* – c'est Latour qui le dit : pour ma part je ne sais pas trop si le système traditionnel des castes est plus ou moins sage que celui de la production capitaliste, par exemple) ; on supprime également l'opposition entre savoir et croyance (axe vertical), pour la remplacer par le terme générique de *faitiche*.

Le passage du premier tableau au second est rendu possible par le travail de la sociologie des sciences, qui met en évidence l'histoire cachée du fait (ses conditions de production ou de fabrication), qui lui adjoint l'ensemble des humains et des non-humains qui sont intervenus dans sa construction, et font de ce fait dur et cassant un être hybride, « vascularisé », « chevelu » ou « filamenteux », qui n'a rien perdu en exactitude ni en réalité (il permet la circulation de la référence), mais qui a perdu le pouvoir de servir de marteau dans les mains de l'iconoclaste. Fidèle à la théorie des médiateurs qu'il déploie régulièrement dans ses réflexions sur les techniques (les objets techniques ne sont pas de simples intermédiaires qui permettent la réalisation d'un but entièrement prédéfini, mais ils transforment nos programmes d'action : un individu énervé qui tient en main une arme à feu, un couteau, ou une cuiller en bois, ne déploiera pas le même programme d'action), Latour note que ce quasi-objet, une fois qu'on le prend en main, nous fait agir de façon toute différente. La conséquence de cette approche nouvelle, c'est que de son côté le fétiche devient plus solide (puisque hors de portée des coups de marteau iconoclastes), plus réflexif aussi (chacun admet qu'il est construit, et n'a pas besoin de revendiquer son autonomie totale pour reconnaître son efficacité), et plus engagé dans une pratique collective. Il est lui aussi hybride, mais il recrute du réel et non plus des croyances.

Dans les deux cas, fait et fétiche, nous nous trouvons donc confrontés à un même type d'entité : un être hybride dont Latour affirme qu'il a sans cesse besoin d'être refaçonné pour exister, mais qu'il est aussi ce qui est indispensable à l'action comme à l'argumentation – un *faitiche* (EP, 293-294). Vous noterez au passage qu'un tel résultat satisfait pleinement au principe de *symétrie* : il anéantit l'asymétrie initiale entre fait et fétiche, et propose une interprétation ou un mode d'existence univoque (la même définition vaut pour les faits et les fétiches, rend compte des deux), qui n'aboutit à la destruction d'aucune des deux parties (on n'humilie pas la science pour sauver la croyance, on ne démolit pas la croyance pour assurer la science), ni à la destruction des deux en même temps (arriver à une telle conclusion est selon Latour le grand péché du postmodernisme et du constructivisme social, qui ne parviennent pas à penser la conjonction – et finalement la synonymie – de la construction et de la réalité autonome, et qui en viennent à transformer cyniquement l'ensemble du monde en un nuage de représentations humaines sans vérité), mais qui leur confère à chacune un rôle et une existence positifs, tout en reconnaissant leur fragilité constitutive.

Ce qui disparaît du même coup, c'est la croyance (ou la croyance en la croyance) comme partage du sensible – soit en faveur des modernes, qui invoquent les faits pour transformer les non-modernes en croyants, soit en faveur des modernes au carré, qui montreraient aux modernes qu'eux-mêmes sont des croyants, dans la mesure où ils croient naïvement aux faits et à leur existence indépendante de toute intervention humaine. Cette surenchère dans l'accusation est remplacée par un monde où « *les arguments et les actions sont partout facilités, admis et prodigués par les faitiches* » (EP, 294). C'est un tel abandon de la croyance

aux croyances, de la croyance comme partage de la réalité, que Latour vise sous le terme d'*agnosticisme* – plutôt qu'un doute quant au contenu d'une croyance particulière.

Une fois qu'on abandonne la croyance comme opérateur de partage et comme moyen malheureux d'assurer la cohésion du collectif, il faut adopter une autre théorie de l'action et de la maîtrise. Quels en sont les traits principaux ? Négativement, il s'agit d'élaborer un modèle de la pratique politique qui ne dépende pas du modèle de la critique – avec toujours à l'horizon le risque d'être accusé de défendre une position réactionnaire (dans la mesure où refuser la position moderne, c'est refuser celle des Lumières). Positivement, Latour propose d'envisager trois dimensions : la définition de l'action et de la maîtrise (j'y viens dans un instant), la démarcation entre le monde physique et le monde mental (partage dehors/dedans), la définition de la prudence et de l'attention et les institutions publiques qui leur sont associées (j'esquisserai une approche de ces deux derniers aspects dans ma conclusion).

Quand on dit qu'un fait est fabriqué, trois façons d'envisager la fabrication s'offrent communément à nous : soit la chose à elle seule assume cette fabrication (soutenir cette thèse, c'est adopter la position dite du « réaliste attardé »), soit le scientifique à lui seul (position du « constructiviste relativiste » au mauvais sens du terme : celui qui fait de la construction un acte qui n'est plus seulement contingent, mais qui est aussi totalement arbitraire, comme s'il était possible de construire n'importe quoi n'importe comment, sans contraintes fines), soit les deux (position de la « dialectique », envisagée par Latour comme un tour de passe-passe, un compromis boiteux, une oscillation entre les deux premières solutions, qui ne parvient pas véritablement à les dépasser, parce qu'elle reste prise dans une opposition dichotomique – celle du sujet et de l'objet – dont elle tourne et retourne les termes sans les remettre eux-mêmes en question : comme le dit souvent Heidegger, que Latour n'aime pas à citer, le retournement d'une proposition métaphysique est encore une proposition métaphysique). Aux yeux de Latour, il n'y a rien de parfaitement satisfaisant dans tout cela, et il faut trouver une autre manière de donner sens à la proposition : « Les scientifiques de laboratoire fabriquent des faits autonomes ». Il s'agit de penser que le créateur ou le producteur est toujours légèrement *dépassé* par sa création (le romancier par ses personnages, le marionnettiste par la grâce de ses marionnettes [voyez Kleist], le potier par sa céramique, le philosophe bavard par son propre discours), qu'il ne maîtrise pas entièrement le processus, sans être pour autant complètement aliéné ou possédé par lui.

Le défaut de l'expression « constructivisme », la source des malentendus qu'elle a occasionnés, réside selon Latour dans le fait qu'elle présuppose l'idée d'une *maîtrise totale* – à laquelle aucun constructeur (au sens courant du terme) n'aurait pourtant le front de prétendre. Comme nous le verrons, cette idée d'une maîtrise totale ou absolue du créateur sur sa propre création est une idée théologique. À l'inverse, cela même qui dépasse légèrement le créateur se trouve lui aussi légèrement dépassé ou modifié par l'activité du créateur, de sorte qu'il n'y a pas de véritable dialectique, mais un double dépassement, dont Latour affirme qu'il est de l'ordre de l'*événement*, de la surprise, de l'inattendu : quelque chose advient, qui excède en quelque sorte les forces des partenaires en présence, qui ajoute du nouveau à la situation, et qui ne peut s'en déduire complètement. Pour penser de la sorte l'acte de création ou de fabrication, Latour affirme ailleurs (CM, 117 et 121), en renvoyant aux travaux du linguiste Emile Benveniste, qu'il faudrait retrouver l'équivalent de ce qu'était la *voix moyenne* en grec ancien, cette voix qui n'est ni active, ni passive (et qui pourrait d'ailleurs précéder

chronologiquement l'apparition de la voix passive), la voix de celui qui « effectue en s'affectant »¹¹.

Afin de nommer un tel débordement réciproque des parties prenantes à l'action ou au processus de fabrication, Latour utilise volontiers l'expression de « faire faire » : le marionnettiste *fait faire* des choses à sa marionnette, et vice versa. L'emploi d'une telle formule suppose qu'on cesse de penser qu'il soit jamais possible de créer quelque chose « de toutes pièces ». Au fond, le malentendu lié à l'emploi du terme de « constructivisme » provient de son couplage avec l'idée d'un créateur pensé à l'image du Dieu monothéiste, totalement maître de sa création. À ce schéma théologique traditionnel, Latour propose de substituer un autre modèle théologique, celui du Dieu de Whitehead – un Dieu dépassé et surpris par sa propre création.

*

En guise de conclusion...

« ON RACONTE QUE LES PEUPLES à peau claire qui habitent la façade septentrionale de l'Atlantique pratiquent une forme particulière du culte des divinités. Ils vont en expédition chez les autres nations, se saisissent des statues de leurs dieux, et les détruisent sur d'immenses bûchers en les conspuant par les mots "fétiches ! fétiches !" qui, en leur langue barbare, semblent vouloir dire "fabrication, billevesée, mensonge". Bien qu'ils affirment ne posséder chez eux aucun fétiche et n'avoir reçu que d'eux-mêmes la mission d'en délivrer les autres Nations, il semble que leurs divinités soient très puissantes. En effet leurs expéditions effraient et épouvantent les peuples ainsi attaqués par des dieux concurrents, qu'ils appellent Mau Din, dont la puissance paraît aussi mystérieuse qu'invincible. Il semble qu'ils aient élevé chez eux de nombreux temples, et que leur culte à l'intérieur soit aussi étrange, effrayant et barbare que celui de l'extérieur. Au cours de grandes cérémonies répétées d'âge en âge, ils brisent à coups de marteau leurs idoles ; après quoi ils se déclarent délivrés, renés, sans ancêtres et sans maître. Il semble qu'ils tirent grand bénéfice de ces cérémonies, car, délivrés de tous leurs dieux, ils peuvent faire, pendant ce temps, tout ce qu'ils veulent, mêlant les forces des quatre Éléments à celles des six Royaumes et des trente-six Enfers, sans se sentir aucunement responsables des violences ainsi déclenchées. Une fois ces orgies terminées, on raconte qu'ils entrent en grand désespoir, et qu'ils n'ont plus, au pied de leurs statues brisées, qu'à se croire responsables de tout ce qui arrive et qu'ils appellent "humain" ou "sujet libre de soi" ou à l'inverse qu'ils ne sont responsables de rien et se trouvent tout entiers causés par ce qu'ils appellent "nature" ou "objet cause de tout" – les termes se traduisent mal en notre langue. Alors, comme effrayés par leur propre audace et pour mettre fin à leur désespoir, ils réparent les divinités Mau Din qu'ils viennent de briser, leur offrant mille offrandes et mille sacrifices, les dressant à nouveau aux carrefours en les tenant par des cerclages de fer, comme nous faisons pour les douves de nos tonneaux. On raconte enfin qu'ils se sont forgés un Dieu à leur image, c'est-à-dire comme eux, soit maître absolu de tout ce qu'Il fabrique, soit, à

¹¹ C'est à partir de tels développements qu'il serait possible d'établir des points de convergence entre les pensées de Latour et Derrida, entre « constructivisme » et « déconstruction ». L'une des définitions lapidaires de la déconstruction est « plus d'une langue » : « *Si j'avais à risquer une seule définition de la déconstruction, je dirais sans phrase : "plus d'une langue"* ». Je ne commenterai pas, cela nous mènerait trop loin, sinon pour dire que cette formule énigmatique recèle l'idée d'hybridité, de non-maîtrise nichée au cœur de ce qui nous est le plus propre, de passivité au cœur même de l'activité, de débordement, d'événement.

d'autres moments, tout à fait inexistant. Ces peuples barbares ne semblent pas comprendre ce que veut dire agir. »

Rapport du conseiller Déobalè envoyé par la cour de Corée en la Chine, milieu du XVIII^e siècle. (CM, 15-16)

Nous avons désormais moissonné presque assez d'éléments pour comprendre, jusqu'à sa clause finale, le petit texte apocryphe qui ouvrait le livre de Latour *Sur le culte moderne des dieux faitiches*, et pour saisir en quoi la description, mi-horrifiée mi-amusée, qu'il propose des modernes (Mau Din), de leurs pratiques et de leur « langue fourchue » (les modernes ne disent pas ce qu'ils font ; pourtant ce qu'ils disent, et qui ne correspond pas vraiment à ce qu'ils font, est précisément l'instrument qui leur permet d'agir comme ils le font, avec une efficacité inouïe), satisfait véritablement au *principe de symétrie* : construire une description qui permette de parler et de rendre raison des deux camps, dans les mêmes termes, et sans dénigrer aucune des deux parties. Il nous manque cependant deux maillons importants.

D'une part, le bénéfice tiré de l'opposition entre la pratique et la théorie des modernes, ainsi que la façon dont il faut comprendre cette opposition et interpréter sa genèse. Grosso modo, Latour montre que cette opposition va de pair avec le dispositif moderniste, avec l'opposition entre fait et croyance, ontologie et épistémologie – voilà pour sa genèse un peu rapide et discutable toutefois. Comment comprendre cette opposition dans une perspective constructiviste ? Comme étant elle-même l'invention ou la fabrication d'un dispositif pratique très efficace, d'une machine à faire le vide (vider le monde des entités-obstacles pour les ranger du côté des croyances dans la tête des sujets, et transformer les objets chevelus en faits durs, en marteaux à briser les faitiches), qui permettra d'échapper au travail de négociation qui présidait auparavant à la composition d'un monde commun. Les modernes jouent en quelque sorte sur deux tableaux : ils manipulent – comme tout le monde – des faitiches, des objets chevelus, mais ils inventent cet étrange dispositif qui les délie de toute responsabilité, attention et prudence dans la manipulation des hybrides.

D'autre part, la redéfinition de la politique à laquelle toute cette réflexion aboutit : la politique comme composition d'un monde, comme cosmopolitique. « *Ce n'est que par une extraordinaire restriction de sens que la politique a été réduite aux valeurs, aux intérêts, aux opinions et aux forces sociales d'êtres humains nus et isolés. Le grand avantage qu'il y a à laisser les faits se refondre dans leurs réseaux et leurs controverses échevelés, et à laisser les croyances retrouver leur poids ontologique, est qu'alors la politique redevient ce qu'elle a toujours été d'un point de vue anthropologique : la gestion, la diplomatie, l'association et la négociation d'agents humains et non humains. Qui ou quoi peut s'agencer avec qui ou quoi ? C'est ainsi qu'apparaît un nouveau modèle politique, qui ne vise ni à apporter un supplément d'âme, ni à exiger des citoyens qu'ils accordent leurs valeurs aux faits, ni à nous ramener à quelque regroupement tribal archaïque, mais qui accepte autant d'ontologies pratiques qu'il y a de faitiches* » (EP, 311).

Expliciter un peu précisément ces deux médiations manquantes demanderait que nous nous penchions tour à tour sur *Nous n'avons jamais été modernes* et *Politiques de la nature*. Nous n'en avons plus le temps, le cours est terminé, mais il vous reste la liberté de le poursuivre pour votre compte – ou de le jeter aux orties.

Annexe : Notes sur la philosophie théorique de Kant (extrait du cours de 2007-2008)

Nous allons maintenant nous attaquer à l'un des sommets de la philosophie moderne : la pensée d'Emmanuel Kant (1724-1804). Dans le cadre de ce cours, je me bornerai à vous présenter l'un de ses trois ouvrages majeurs, la *Critique de la raison pure* (1781) – les deux autres étant la *Critique de la raison pratique* (1788) et la *Critique de la faculté de juger* (1790). Ces trois ouvrages répondent selon Kant à trois questions fondamentales : « Que puis-je savoir ? », « Que dois-je faire ? », et : « Que m'est-il permis d'espérer ? ». Dans la perspective d'un examen des rapports entre science et philosophie, c'est la question du savoir et de ses limites qui nous retiendra ici.

S'il fallait résumer les enjeux de la *Critique de la raison pure*, on pourrait dire qu'il s'agit pour Kant de répondre à un problème soulevé par Hume, d'établir du même coup la philosophie – et plus précisément la métaphysique – au rang d'une discipline scientifique¹², et enfin de construire une ontologie qui corresponde parfaitement à l'univers que décrit la physique newtonienne. Ces trois enjeux serviront de fil conducteur à l'exploration de la *Critique de la raison pure* que nous allons tenter ensemble.

Le grand mérite que Kant reconnaît à Hume, c'est de l'avoir « tiré de son sommeil dogmatique ». Kant entend par philosophie ou métaphysique *dogmatique* la philosophie qui élabore un discours sur le monde sans avoir soumis l'instrument de cette connaissance du monde à un examen préalable. Parce qu'elle n'opère aucun retour *critique* sur elle-même, parce qu'elle ne s'interroge pas sur les *limites* de son pouvoir de connaître, une telle philosophie est plongée dans une sorte d'inconscience ou de demi-sommeil, et elle risque à tout moment de divaguer, c'est-à-dire de franchir ses limites propres sans même s'en apercevoir. Kant estime qu'avant la lecture de Hume, il était lui-même plongé dans un tel « sommeil dogmatique ». Ce que Kant recueille de Hume, et qui va en quelque sorte le réveiller, c'est à la fois un constat et un soupçon.

Constat : dans notre rapport au monde, et dans la connaissance que nous en avons, nous dépassons sans cesse ce qui nous est donné, nous ajoutons à notre expérience du monde quelque chose qui n'est pas contenu dans cette expérience. Ce qui nous est donné, c'est un ensemble de phénomènes. Ce que nous ajoutons au donné, ce sont des relations unissant ces phénomènes. L'exemple fétiche de relation, c'est le concept de *causalité*, qui unit un phénomène-cause à un phénomène-effet, en établissant entre eux un lien *nécessaire*. Je fais par exemple usage de ce concept quand j'énonce une loi telle que « $F=ma$ », qui dit que si j'applique une force donnée à un corps donné, il en résultera *nécessairement* une accélération déterminée de ce corps, directement proportionnelle à la force appliquée, et inversement proportionnelle à la masse du corps en question. Appliquer le concept de causalité à une situation donnée, en y distinguant une cause et un effet, revient toujours à établir un lien nécessaire entre ces deux phénomènes. Dire que tel phénomène est cause de tel autre, c'est affirmer que l'enchaînement qui nous fait passer de l'un à l'autre n'est pas contingent (constitué de telle sorte que tantôt il se produise et tantôt non), mais qu'il se reproduira nécessairement dans des circonstances identiques, et ce dans n'importe quel lieu et à n'importe quel moment.

Le soupçon énoncé par Hume et recueilli par Kant est le suivant : d'où tirons-nous le droit d'affirmer la nécessité contenue dans le concept (ou la relation) de causalité, alors que cette relation n'est pas elle-même donnée dans l'expérience ? Tout ce qui nous est donné dans l'expérience, c'est la succession – répétée un certain nombre de fois – du phénomène-cause et du phénomène-effet. Mais le fait que la même cause entraînera nécessairement le même effet dans des circonstances identiques n'est pas lui-même donné dans l'expérience : c'est quelque chose que nous y ajoutons. D'où prenons-nous alors le droit d'effectuer un tel ajout, et d'ajouter à une succession de phénomènes l'idée de nécessité ? Selon Hume, ce droit – qui n'en est pas véritablement un – dérive simplement de la coutume, de l'habitude, et c'est de façon illégitime que nous concluons de la répétition d'un enchaînement de faits passés à la nécessité future d'un tel enchaînement.

Ce soupçon étant énoncé, Kant ne s'arrête pas à la relation de causalité, mais remarque qu'une série d'autres déterminations (par exemple l'idée de *substance*, comme substrat permanent d'un ensemble de phénomènes) ne sont pas données dans l'expérience, mais sont ajoutées par nous à ce qui est donné dans l'expérience. Bien plus, nous avons souvent tendance à utiliser de tels concepts (impossibles à tirer de l'expérience), pour forger des raisonnements qui dépassent de façon encore plus flagrante le domaine de l'expérience. Ainsi nous partons de l'existence du monde, et nous utilisons le concept de causalité pour prouver l'existence d'un Dieu comme cause de ce monde. L'ensemble de ces « connaissances » indépendantes de l'expérience, ou dépassant radicalement le champ de l'expérience, constitue aux yeux de Kant le contenu de la discipline nommée *métaphysique*. Du soupçon porté par Hume sur la notion de causalité, Kant passe donc à un soupçon portant sur la légitimité de la métaphysique elle-même, entendue comme une connaissance rationnelle *pure*, c'est-à-dire indépendante de toute expérience.

¹² Cette ambition apparaît explicitement dans le titre d'un ouvrage résumant les acquis de la première *Critique* : les fameux *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science* (1783).

Kant n'entend pourtant pas s'arrêter à un tel soupçon, ou se satisfaire d'un scepticisme. Il veut soumettre la raison pure à une critique sévère, de façon à déterminer si ses prétentions à la connaissance sont ou non fondées. La raison pure est donc appelée à comparaître devant un tribunal, qui devra juger de la légitimité de ses prétentions, et lui tracer des limites précises. C'est là le sens étymologique du mot *critique*, qui vient du grec *krinein* : séparer (le bon grain de l'ivraie), faire le tri (entre ce qui est légitime et ce qui ne l'est pas), et ainsi délimiter l'essence et le domaine propre de ce qui est soumis à la critique – ici la raison pure.

Cependant, ce qui fait la grandeur de Kant, et ce qui le rattache de façon exemplaire au mouvement des Lumières, c'est que le tribunal en question ne sera pas extérieur (ou transcendant) à la raison. C'est en effet à la raison pure de se soumettre elle-même à la critique, de juger par ses ressources propres de la légitimité de ses prétentions, et d'atteindre ainsi l'âge de raison – c'est-à-dire la maturité et l'autonomie¹³ véritables. C'est pourquoi le titre de *Critique de la raison pure* fonctionne en quelque sorte à double sens : la raison pure sera à la fois l'*objet* de la critique, et l'*instance* qui opère une telle critique. L'enjeu de cette critique sera de décider du sort de la métaphysique.

Je vous ai dit précédemment que Kant définit la métaphysique comme une connaissance rationnelle par purs concepts, indépendamment de toute expérience. Des propositions du type : « il n'y a pas d'effet sans cause » ou : « l'âme est immortelle » relèvent ainsi de la métaphysique. Traditionnellement, on divise la métaphysique en métaphysique générale et métaphysique spéciale. La *métaphysique générale* s'identifie à l'ontologie (science de l'étant en tant qu'étant, discours qui tente de saisir l'étant dans son être, d'énoncer les propriétés ou les déterminations les plus générales s'appliquant à tout ce qui *est*). La *métaphysique spéciale* s'occupe pour sa part de trois étants de type très particulier : l'âme, le monde envisagé comme totalité des phénomènes, et Dieu. Elle se divise ainsi en *psychologie*, *cosmologie*, et *théologie* rationnelles.

S'interroger sur la légitimité des prétentions de la raison pure à élaborer une métaphysique, c'est donc s'interroger sur la capacité de la raison pure à construire d'une part une ontologie, d'autre part une psychologie, une cosmologie, et une théologie rationnelles. Le point commun de ces différentes disciplines, c'est qu'elles prétendent nous fournir des connaissances *a priori* (des connaissances indépendantes de toute expérience), mais qui nous apprennent pourtant réellement quelque chose sur le monde. Pour comprendre la portée de cette dernière remarque, il faut faire un petit détour par la conception kantienne du jugement.

Toute connaissance est en effet pour Kant un jugement, un certain rapport entre un sujet et un prédicat (« tout homme [=sujet] est mortel [=prédicat] »). Mais Kant distingue deux types de jugement : les jugements *analytiques*, dans lesquels le concept prédicat se borne à clarifier le concept sujet, en explicitant certains des caractères qui y sont contenus (« l'or est un métal jaune ») ; les jugements *synthétiques*, dans lesquels le concept prédicat ne se borne pas à expliciter le concept sujet, mais nous apprend quelque chose de plus que ce qui était déjà contenu dans le concept sujet (« l'or a une masse volumique de x »).

Pour Kant, tous les jugements analytiques sont des jugements *a priori*. En effet, une fois que nous sommes en possession du concept sujet, il n'y a plus besoin de faire appel à l'expérience pour expliciter ce concept sujet, et pour en tirer un concept prédicat qui y était implicitement contenu. Les jugements synthétiques sont quant à eux soit *empiriques* (si l'on a besoin de recourir à l'expérience pour ajouter au concept sujet un concept prédicat qui n'y était pas contenu : « ce tilleul est haut de six mètres »), soit *a priori* : dans ce cas, il n'est pas nécessaire de recourir à l'expérience pour ajouter au concept sujet un concept prédicat qui n'y était pourtant pas contenu implicitement.

Selon Kant (mais c'est évidemment une idée discutable, et qui a été abondamment discutée par des logiciens et des mathématiciens), les mathématiques représentent un exemple de connaissance synthétique *a priori* : « $2 + 3 = 5$ » ou « la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits » sont des exemples de jugements synthétiques *a priori*. Le théorème cité nous apprend en effet quelque chose qui n'est pas une simple explication du concept de triangle ; il n'est pas un jugement analytique. Pourtant, nous ne devons – et ne pouvons – pas recourir à l'expérience (en mesurant par exemple une série de triangles concrets) pour fonder ce jugement – qui n'est pas un jugement empirique. Le théorème affirmant que « la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits » est donc un jugement à la fois *synthétique*, et complètement *a priori*.

Kant constate que la métaphysique prétend elle aussi émettre des jugements synthétiques *a priori* : « l'âme est immortelle » est un jugement qui attribue, sans passer par la médiation d'une expérience, au concept sujet d'« âme » le concept prédicat d'« immortalité » – concept qui n'était pas contenu implicitement dans le concept d'« âme ». Par ce jugement, la métaphysique prétend accroître notre connaissance de la réalité spirituelle en question. Reste à savoir si cette prétention est légitime. Pour ce faire, Kant va s'interroger sur les conditions de possibilité du jugement synthétique *a priori*. La question est donc : « à quelles conditions des jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ? ». Afin de répondre à cette question, Kant entreprend un examen des facultés qui entrent en jeu dans *toute* connaissance, et pas seulement dans la connaissance métaphysique. C'est à cet examen que se consacre la *Critique de la raison pure*. Le résultat de cet examen décidera du sort de la métaphysique.

¹³ La capacité à se poser soi-même ses propres lois et limites.

Avant de vous exposer brièvement le chemin parcouru par Kant, je vous annonce déjà ses conclusions. La métaphysique générale sera conservée, mais avec une limitation fondamentale ; la métaphysique spéciale sera quant à elle dénoncée comme une connaissance illusoire, dont les concepts fondamentaux (tels que l'existence d'un Dieu ou l'immortalité de l'âme) ne trouveront une pertinence réelle que dans le domaine de la morale, donc dans le domaine de l'action, et non dans celui de la connaissance ; ou encore – pour employer le vocabulaire kantien – dans le domaine de la philosophie *pratique* et non de la philosophie théorique. Mais revenons à la question de la possibilité des jugements synthétiques a priori, et à l'examen des facultés qui entrent en jeu dans toute connaissance.

Selon Kant, les deux sources fondamentales de la connaissance sont la sensibilité et l'entendement. La *sensibilité*, c'est la capacité qu'a le sujet connaissant d'être affecté par le monde extérieur, et d'en recevoir des représentations. L'*entendement* (entendu au sens large) est la capacité du sujet connaissant à organiser, par la pensée, ces représentations. La sensibilité fournit au sujet connaissant des *intuitions* (=des représentations immédiates ou singulières, des représentations précédant toute élaboration conceptuelle). L'entendement pense ces intuitions en construisant des *concepts* (=des représentations médiates ou générales). Toute connaissance suppose selon Kant le concours de la sensibilité et de l'entendement, l'union de l'intuition et du concept. L'intuition constitue en quelque sorte la matière ou le contenu de la connaissance ; le concept en constitue la forme.

Étudier les facultés qui entrent en jeu dans toute connaissance, afin de répondre à la question : « à quelles conditions des jugements synthétiques a priori sont-ils possibles ? », et par là de trancher le problème de la légitimité de la métaphysique, c'est donc étudier le fonctionnement de la sensibilité et de l'entendement. Cette étude de la sensibilité et de l'entendement va toutefois prendre une forme particulière, en raison d'une découverte faite par Kant une dizaine d'années avant la publication de la *Critique de la raison pure*, et exposée dans un texte que l'on appelle couramment la « dissertation de 1770 ».

Cette découverte concerne la nature de l'espace et du temps. D'après Kant, espace et temps ne sont pas des entités existant en soi (comme le pensait Newton, qui soutient l'existence d'un espace et d'un temps absolus) ; ils ne sont pas non plus des propriétés des objets (comme chez Descartes, où l'étendue constitue l'attribut fondamental de la matière) ou des rapports entre objets (c'est la position de Leibniz, qui soutient la thèse d'une relativité de l'espace et du temps, lesquels ne sont que la conséquence des rapports de coexistence ou de succession entre les phénomènes). Espace et temps ne sont pour Kant que des *formes* : les formes selon lesquelles nous pouvons recevoir des représentations du monde extérieur. La matière de la connaissance, l'intuition, est déjà – antérieurement à toute pensée – recueillie et ordonnée suivant ces formes. Espace et temps ne sont donc pas des concepts tirés de la considération des rapports de coexistence et de succession, mais l'élément formel au sein duquel les phénomènes ou les représentations peuvent être donnés suivant de tels rapports. Cet élément formel, qui précède et permet la constitution de l'intuition fournie à la sensibilité par l'expérience du monde extérieur – cet élément formel qui précède et permet la constitution de l'*intuition empirique* –, Kant le nomme *intuition pure* ou *forme de l'intuition*.

Espace et temps sont donc pour Kant des intuitions pures, des formes de l'intuition empirique. Cette découverte philosophique est fondamentale, et il faudra à Kant dix ans pour en tirer toutes les conséquences. Elle signifie d'abord que même dans sa dimension la plus passive, dans son moment de réceptivité à l'égard du monde extérieur, le sujet connaissant n'est pas neutre, mais constitue ou déploie une certaine *structure d'accueil* pour le donné. Ce qui implique du même coup que l'accès que le sujet connaissant a au monde est toujours relatif à une telle structure. Le sujet connaissant n'accède donc pas aux choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, mais à un ensemble de phénomènes résultant du passage par cette structure d'accueil.

En d'autres termes, le sujet connaissant n'a pas accès à la *chose en soi*, mais à la *chose telle qu'elle se manifeste* à travers les formes de sa sensibilité. « Ce qui se manifeste », c'est là le sens étymologique du mot *phénomène*, qui devient chez Kant un terme technique. Si le sujet humain doit prétendre à une connaissance, c'est donc uniquement – mais c'est au fond la seule chose qui nous importe – à une connaissance du monde *phénoménal*, à une connaissance des choses telles qu'elles apparaissent à une sensibilité qui les saisit toujours à travers certaines formes, en l'occurrence l'espace et le temps.

Nous avons vu que l'espace et le temps, comme formes de l'intuition empirique des objets, précèdent et conditionnent l'expérience que le sujet connaissant a du monde. Ce qui précède et conditionne – tout en la rendant possible – l'expérience, Kant le nomme le *transcendantal*. Je vous ai annoncé précédemment que la perspective adoptée par Kant dans l'examen de la sensibilité et de l'entendement était une perspective particulière : il s'agit en effet d'une perspective transcendantale. Dans la *Critique de la raison pure*, la sensibilité et l'entendement sont étudiés dans leur capacité à précéder et à conditionner (en la rendant possible) l'expérience que le sujet connaissant a du monde.

L'examen de la sensibilité dans sa capacité à précéder et à conditionner – en la rendant possible – l'expérience, est présenté dans la *Critique de la raison pure* sous le titre d'*esthétique transcendantale*. L'esthétique est ici entendue non comme la science du beau, mais comme celle de la sensibilité. (Rappelons qu'en grec ancien, *aisthesis* désigne la sensation, et *aistheton* l'objet en tant qu'il est donné aux sens.) Le

contenu de cette esthétique transcendantale vient d'être présenté dans ses grandes lignes : il s'agit essentiellement pour Kant d'y exposer le statut transcendantal de l'espace et du temps compris comme intuitions pures ou comme formes de l'intuition empirique.

L'examen de l'entendement dans sa capacité à précéder et à conditionner l'expérience en la rendant possible, est présenté dans la *Critique de la raison pure* sous le titre de *logique transcendantale*. L'entendement, dont la logique tente de saisir les règles, est ici compris en un sens très large englobant les différentes facultés actives de connaissance : l'entendement (au sens étroit) comme pouvoir de former des concepts, la faculté de juger comme capacité à utiliser ces concepts pour penser le donné intuitif, et la raison (elle aussi entendue en un sens étroit) comme faculté de construire des raisonnements. Kant constate que ces trois facultés fournissent chacune un ensemble de représentations a priori, antérieurement à toute expérience : l'entendement fournit des *concepts purs*, la faculté de juger fournit des *principes a priori*, et la raison fournit des *idées*. Nous verrons dans un instant ce que recouvrent les deux premiers termes (concepts purs, principes a priori), mais nous allons d'abord nous arrêter aux idées.

Les idées de la raison sont pour Kant des espèces de « super concepts » qui transcendent le champ de notre expérience, et qui sont condamnés à fonctionner à vide, dans la mesure où aucune intuition qui pourrait les remplir ne peut jamais nous être donnée dans l'expérience. Les trois idées de la raison sont selon Kant l'idée de l'âme comme substance, celle du monde comme totalité donnée des phénomènes, et celle de Dieu. Ces trois idées, qui sont condamnées à tourner à vide et à nous égarer dans des spéculations sans fondement, fonctionnent comme des mirages que la raison humaine produit spontanément, indépendamment de toute expérience, et qu'il est impossible d'éradiquer. La seule chose qu'on puisse faire, c'est d'exposer le processus de leur genèse, et de marquer leur caractère illusoire.

Ce qui est très important, c'est que ces trois idées (âme, monde, Dieu) sont au fondement des trois branches de la métaphysique spéciale : psychologie rationnelle, cosmologie rationnelle, et théologie rationnelle – entendues comme des discours élaborés par la raison, indépendamment de l'expérience et au moyen de purs concepts, au sujet de l'âme, du monde dans sa totalité, ou de Dieu. La mise en évidence du caractère illusoire de ces trois idées sonne donc le glas de la métaphysique spéciale. Elle implique aussi une scission fondamentale au sein de la logique transcendantale : si la partie qui s'occupe de l'entendement et de la faculté de juger (analytique transcendantale) sera considérée comme une *logique de la vérité*, la partie qui traite de la raison (dialectique transcendantale) ne sera rien d'autre qu'une *logique de l'apparence*, et une critique de celle-ci.

Poursuivons notre parcours de la *Critique de la raison pure*, et revenons à la première partie de la logique transcendantale. Kant s'y consacre d'abord à l'examen de l'entendement et des concepts que celui-ci fournit indépendamment de toute expérience. Ces concepts purs, Kant les nomme *catégories*, et il commence par en dresser la liste en suivant un fil conducteur simple. Les concepts, que nous employons pour former des jugements, possèdent toujours une fonction unificatrice. Penser conceptuellement, c'est selon Kant unifier différentes représentations sous une représentation plus générale qui les englobe toutes. Utiliser par exemple le concept de pomme, c'est se donner les moyens d'unifier sous une représentation générale les représentations particulières de la boskoop, de la granny smith, etc. Un concept comme le concept de pomme permet donc d'unifier le donné. Cependant un tel concept reste un concept empirique, un concept que nous formons à la faveur de notre expérience du monde. Or ce que Kant recherche n'est pas une liste des concepts empiriques (une telle liste serait virtuellement infinie), mais une liste des concepts purs de l'entendement.

Kant établit une telle liste (ou table) en dénombrant les différentes façons dont des connaissances en général sont unifiées au sein d'un jugement, en dénombrant les différentes *formes* ou *fonctions logiques d'unification* de la diversité des représentations. Parmi ces formes logiques d'unification, on trouve par exemple le rapport entre sujet et prédicat (dans un jugement du type « *S est P* »), ou encore le rapport entre un principe et sa conséquence (dans un jugement du type « *Si a, alors b* »). Une fois que l'on considère ces formes logiques d'unification comme des concepts qui nous disent quelque chose sur le monde, comme des concepts qui énoncent les propriétés les plus générales de n'importe quelle chose, on est en possession d'une liste ou d'une *table des catégories* : ainsi la forme logique du rapport sujet/prédicat devient la catégorie de la *substantialité* (rapport entre une substance et ses accidents ou propriétés), la forme logique du rapport entre principe et conséquence devient la catégorie de la *causalité* (rapport entre une cause et un effet), etc.

Ce sont ces mêmes catégories qui sont ensuite utilisées par la métaphysique générale (ontologie) pour construire des jugements synthétiques a priori qui prétendent augmenter notre connaissance des choses en général, indépendamment de toute expérience – par exemple dans une proposition comme : « Il n'y a pas d'effet sans cause », ou : « Dans tous les changements, quelque chose de permanent se conserve ». Toute la question est de savoir si cette prétention des catégories (=des concepts purs qui se trouvent dans notre entendement indépendamment de toute expérience) à fonctionner comme *déterminations a priori des choses en général* est légitime ou non. En d'autres termes, la question est de savoir si ces concepts, qui se trouvent a priori dans l'entendement du *sujet* connaissant, ont également une validité *objective*.

La réponse de Kant sera la suivante : ces concepts purs que sont les catégories ont bel et bien une validité objective, mais celle-ci est limitée au domaine de l'expérience que nous pouvons avoir du monde – au

domaine de l'*expérience possible*, ou encore au domaine des *phénomènes* au sens kantien du mot. Pour arriver à cette conclusion, il faut comprendre le rôle fondamental joué par l'entendement dans notre expérience du monde. L'entendement ne se borne pas à un travail de classification d'objets déjà donnés, mais, plus profondément, il participe à la *constitution* même de l'objet donné. Sans le travail de l'entendement, nous n'aurions pas affaire à des objets, mais à un flux de données spatio-temporelles dépourvu de toute consistance objective. C'est en effet le *concept* qui vient conférer au flux des intuitions empiriques cette consistance objective, et qui permet que ce flux de représentations soit appréhendé *comme objet*.

Pour que s'établisse une connaissance, il ne suffit donc pas qu'une diversité de données soit reçue dans l'intuition empirique. Il faut encore que ces données soient rassemblées, synthétisées, et qu'elles s'unifient dans la figure d'un objet. Or tout concept est, pour Kant, une *représentation d'unité qui guide la synthèse* du divers reçu dans l'intuition empirique. C'est la présence d'une telle représentation conceptuelle d'unité qui permet par exemple que l'ensemble des intuitions empiriques que vous recevez de ce stylo ne se limite pas à n'être qu'un pur flux dépourvu de toute cohérence, mais que ces intuitions concordent et vous présentent *un seul et même* objet.

Or de la même façon que les intuitions pures de l'espace et du temps constituaient les formes de l'intuition empirique des objets, les catégories ou concepts purs de l'entendement constituent pour Kant les *formes de la pensée empirique* des objets *comme objets*. C'est cette fonction transcendante (précéder et rendre possible l'expérience que nous avons du monde) qui confère aux catégories leur validité objective, et par là leur légitimité.

Les catégories (substance, causalité, etc.) tirent donc leur légitimité et leur validité objective du fait qu'elles servent à assurer la cohésion de notre expérience du monde, et que sans elles il n'y aurait pas d'expérience proprement dite, pas de relation à des objets, pas d'*objectivité*, mais juste un flux chaotique – et, à la limite, inconscient – d'impressions subjectives. C'est ainsi que Kant résout le paradoxe d'une *validité objective* de concepts présents dans l'entendement du *sujet* connaissant, indépendamment de toute expérience.

Kant établit donc la légitimité de la prétention des catégories à posséder une valeur objective a priori, mais il faut bien voir qu'*il la limite du même coup*. Puisque ces catégories tiennent toute leur validité du fait qu'elles rendent possible *notre* expérience et *notre* connaissance du monde *phénoménal*, il en résulte qu'elles perdent toute légitimité dès que nous prétendons les utiliser pour énoncer des propriétés des choses telles qu'elles seraient *en soi* (indépendamment de notre connaissance), et, a fortiori, pour atteindre des régions qui transcendent cette expérience – par exemple pour prouver l'existence d'un Dieu transcendant comme cause ou créateur du monde.

Résumons-nous. Les catégories possèdent une validité objective, mais celle-ci est restreinte au champ phénoménal, au domaine des choses telles qu'elles nous apparaissent selon les formes de notre sensibilité. A ce stade de son enquête, Kant possède les deux matériaux (intuition et concept) dont l'union est nécessaire à toute connaissance. L'esthétique transcendante a en effet mis au jour l'espace et le temps comme *intuitions pures* ; la logique transcendante, dans sa section consacrée à l'entendement (analytique des concepts), a mis au jour les catégories comme *concepts purs* de l'entendement. Il reste à rassembler intuitions pures et concepts purs dans des jugements pour obtenir une connaissance synthétique et pourtant totalement a priori. Cette connaissance n'exprimera rien d'autre que les conditions les plus générales de l'expérience que nous pouvons avoir du monde, ces conditions qui nous permettent de nous tenir face à des objets et de les connaître comme tels : les *conditions de l'objectivité*.

Les jugements synthétiques a priori qui constituent une telle connaissance posséderont une *nécessité* et une *universalité* rigoureuses. L'alternative est en effet la suivante : ou bien le donné se soumet à ces conditions a priori, et nous pouvons alors faire l'expérience d'un monde d'objets ; ou bien le donné ne s'y soumet pas, et l'expérience elle-même s'anéantit en un pur chaos. (*Remarque* : Pour que cette dernière assertion soit rigoureusement établie, il faudrait réexposer la démonstration kantienne établissant que la soumission des intuitions empiriques aux concepts purs de l'entendement est une condition nécessaire de la perception ou de la conscience de ces mêmes intuitions. Que cette condition ne soit pas satisfaite, et c'est l'ensemble du monde phénoménal, et avec lui la subjectivité consciente ou perceptive, qui s'anéantit.)

C'est l'ensemble de ces jugements synthétiques a priori exprimant les conditions de l'objectivité qui constituera le contenu légitime de la métaphysique générale – à laquelle Kant devra pourtant refuser en toute rigueur le nom d'*ontologie* (« discours sur ce qui *est* »), pour bien marquer qu'elle ne peut plus prétendre s'appliquer aux *choses en soi* (=aux choses telles qu'elles *sont* indépendamment de la connaissance que nous en avons), mais uniquement aux *phénomènes* (=aux choses telles qu'elles *apparaissent* à un sujet connaissant).

Ces conditions de l'objectivité, exprimées dans un ensemble de jugements synthétiques a priori constituant un véritable système (le « système des principes de l'entendement pur ») traceront les contours d'un monde correspondant tout à fait à l'univers que nous décrit la physique newtonienne : un monde dans lequel tous les phénomènes sont à la fois *quantifiables* – tant du point de vue de leur extension spatio-temporelle que de leur intensité – et soumis à une *légalité* rigoureuse. La *Critique de la raison pure* délimitera uniquement la *forme* générale cette légalité (conservation d'un substrat des phénomènes à travers tous les changements, soumission

nécessaire des changements à la loi de causalité, etc.) : il reviendra aux sciences de la nature d'en définir les *contenus* particuliers. Ainsi Kant énonce-t-il par exemple la nécessité du lien entre cause et effet dans un principe a priori, mais c'est à la physique de Newton qu'il reviendra de préciser le contenu empirique de ce principe, en lui donnant le statut d'une loi telle que $F=ma$.