

Bruno Latour

Nous n'avons jamais été modernes

Essai d'anthropologie symétrique



Pandro
Ad es scumando
d'entrer illa preda
Betreten der Wiesen
bei Busse verboten
Verbotene Zone für Busse

Bruno Latour

Nous n'avons jamais été modernes

Essai d'anthropologie symétrique

1997

[1991]



Du même auteur

La Vie de laboratoire, La Découverte, Paris, 1988 (avec Steve Woolgar) (première édition anglaise 1979).

Les Microbes, Guerre et Paix suivi de *Irréductions*, A.-M. Métailié, coll. « Pandore », Paris, 1984, réédition poche La Découverte, Paris, 2001.

La Science en action. Introduction à la sociologie des sciences, La Découverte, Paris, 1989, 2005.

Aramis, ou l'amour des techniques, La Découverte, Paris, 1992.

Petites Leçons de sociologie des sciences, Le Seuil, coll. « Points », Paris, 1996 ; La Découverte, Paris, 2006.

Paris ville invisible, La Découverte-Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 1998 (avec Emilie Hermant).

Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie, La Découverte, Paris, 1999, 2004.

L'Espoir de Pandore. Pour une version réaliste de l'activité scientifique, La Découverte, Paris, 2001, 2007 (première édition anglaise, Harvard University Press, 1999).

Jubiler ou les tourments de la parole religieuse, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 2002.

Iconoclash — Beyond the Image Wars in Science, Religion and Art, ouvrage codirigé avec Peter Weibel, MIT Press, Cambridge, Mass., 2002.

Changer de société. Refaire de la sociologie, La Découverte, Paris, 2006.

L'Économie, science des intérêts passionnés, Les Empêcheurs de penser en rond/La Découverte, Paris, 2008 (avec Vincent Antonin Lépinay).

Sur le culte moderne des dieux faitiches suivi de *Iconoclash*, Les Empêcheurs de penser en rond/La Découverte, Paris, 2009.

Cogitamus. Six lettres sur les humanités scientifiques, La Découverte, Paris, 2010.

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

Présentation

Pollution des rivières, embryons congelés, virus du sida, trou d'ozone, robots à capteurs... Comment comprendre ces « objets » étranges qui envahissent notre monde ? Relèvent-ils de la nature ou de la culture ? Jusqu'ici, les choses étaient simples : aux scientifiques la gestion de la nature, aux politiques celle de la société. Mais ce traditionnel partage des tâches est impuissant à rendre compte de la prolifération des « hybrides ». D'où le sentiment d'effroi qu'ils procurent, et que ne parviennent pas à apaiser les philosophes contemporains.

Et si nous avons fait fausse route ? En fait, notre société « moderne » n'a jamais fonctionné conformément au grand partage qui fonde son système de représentation du monde : celui qui oppose radicalement la nature d'un côté, la culture de l'autre. Dans la pratique, les modernes n'ont cessé de créer des objets hybrides, qui relèvent de l'une comme de l'autre, et qu'ils se refusent à penser. Nous n'avons donc jamais été vraiment modernes, et c'est ce paradigme fondateur qu'il nous faut remettre en cause aujourd'hui pour comprendre notre monde.

Traduit dans plus de vingt langues, cet ouvrage, en modifiant de fond en comble la répartition traditionnelle entre la nature au singulier et les cultures au pluriel, a depuis sa parution profondément renouvelé les débats en anthropologie. En offrant une alternative au postmodernisme, il a ouvert de nouveaux champs d'investigation et, avec son « Parlement des choses », offert à l'écologie de nouvelles possibilités politiques.

[Pour en savoir plus...](#)

L'auteur

Bruno Latour, philosophe et sociologue des sciences, est professeur à Sciences-Po Paris. Il a écrit de nombreux ouvrages et articles sur l'anthropologie du monde moderne.

www.bruno-latour.fr

La presse

Après les antimodernes et les postmodernes, viennent ceux qui déclarent benoîtement que « Nous n'avons jamais été modernes ». Bruno Latour en a fait le titre d'un livre dans lequel il soumet à un nouveau doute radical nos évidences les plus plates sur cette ère à laquelle nous croyons encore appartenir. Il est rare qu'un livre porte un titre négatif. Faussement lapidaire, celui-ci propose une réforme de notre entendement et annonce une entreprise monumentale. Il se présente comme un manifeste pour une « sociologie des sciences » aux contours rigoureux : un nouveau type de savoir, une nouvelle forme de lucidité sur ce composé jusqu'ici incongru de nature et de culture, qui est pourtant la matière la plus sensible du monde. La sociologie des sciences a d'ores et déjà ses écoles américaine et anglaise dont Bruno Latour et Michel Callon ont introduit les travaux en France (La science telle qu'elle se fait, la Découverte, 1991) Bruno Latour saisit l'occasion ici de mieux la faire connaître. Elle met fin au partage entre épistémologie et sociologie qui a hanté la philosophie moderne française jusqu'à Canguilhem et Lévi-Strauss. S'il n'est pas question de dépasser la modernité, il s'agit donc bien, en dernière instance, d'en finir avec une certaine tradition. [...] En attendant, Bruno Latour nous offre une réflexion inattendue sur nos savoirs qui en renouvelle les charmes.

LIBERATION

Collection

La Découverte Poche / Sciences humaines et sociales n° 26



Remerciements

Sans François Gèze je n'aurais pas écrit cet essai dont les défauts sont certes innombrables, mais qui en aurait eu plus encore sans les précieux conseils de Gérard De Vries, Francis Chateauraynaud, Isabelle Stengers, Luc Boltanski, Elizabeth Claverie et de mes collègues de l'École des mines. Je remercie Harry Collins, Ernan McMullin, Jim Griesemer, Michel Izard, Clifford Geertz et Peter Galison de m'avoir permis d'en essayer les arguments lors des divers séminaires qu'ils ont eu la gentillesse d'organiser pour moi.

Crise

La prolifération des hybrides

Je lis en page quatre de mon quotidien que les campagnes de mesures au-dessus de l'Antarctique ne sont pas bonnes cette année : le trou de la couche d'ozone s'y agrandit dangereusement. En lisant plus avant, je passe des chimistes de la haute atmosphère aux P-DG d'Atochem et de Monsanto, lesquels modifient leurs chaînes de production pour remplacer les innocents chlorofluorocarbones, accusés de crime contre l'écosphère. Quelques paragraphes plus loin, ce sont les chefs d'État des grands pays industrialisés qui se mêlent de chimie, de réfrigérateurs, d'aérosols et de gaz inertes. Mais en bas de la colonne, voici que les météorologues ne sont plus d'accord avec les chimistes et parlent de fluctuations cycliques. Du coup, les industriels ne savent plus que faire. Les têtes couronnées hésitent elles aussi. Faut-il attendre ? Est-il déjà trop tard ? Plus bas, les pays du tiers monde et les écologistes ajoutent leur grain de sel et parlent de traités internationaux, de droit des générations futures, de droit au développement et de moratoires.

Le même article mêle ainsi réactions chimiques et réactions politiques. Un même fil attache la plus ésotérique des sciences et la plus basse politique, le ciel le plus lointain et telle usine dans la banlieue de Lyon, le danger le plus global et les prochaines élections, ou le prochain conseil d'administration. Les tailles, les enjeux, les durées, les acteurs ne sont pas comparables et pourtant les voilà engagés dans la même histoire.

En page six de mon quotidien, j'apprends que le virus du sida de Paris a contaminé celui du laboratoire du professeur Gallo, que MM. Chirac et Reagan avaient pourtant juré solennellement de ne pas remettre en cause l'historique de cette découverte, que les industries chimiques tardent à

mettre sur le marché des médicaments réclamés à hauts cris par des malades organisés en associations militantes, que l'épidémie se répand en Afrique noire. De nouveau, des têtes couronnées, des chimistes, des biologistes, des patients désespérés, des industriels se trouvent engagés dans une même histoire incertaine.

En page huit, il s'agit d'ordinateurs et de puces contrôlées par les Japonais, en page neuf d'embryons congelés, en page dix de forêt qui brûle entraînant dans ses colonnes de fumées des espèces rares que certains naturalistes veulent protéger ; en page onze, de baleines munies de colliers auxquels sont accrochées des radios balises ; toujours en page onze, c'est un terrier du Nord, symbole de l'exploitation ouvrière, que l'on vient de classer comme réserve écologique à cause de la flore rare qui s'y est développée. En page douze, le pape, les évêques, Roussel-Uclaf, les trompes de Fallope, les fondamentalistes texans s'assemblent autour du même contraceptif en une étrange cohorte. En page quatorze, c'est le nombre de lignes de la télévision haute définition qui rattache M. Delors, Thomson, la CEE, les commissions de standardisation, les Japonais encore, et les producteurs de téléfilms. Changez de quelques lignes le standard de l'écran, et les milliards de francs, les millions de téléviseurs, les milliers d'heures de téléfilms, les centaines d'ingénieurs, les dizaines de P-DG valsent.

Heureusement qu'il y a dans le journal quelques pages reposantes où l'on parle de pure politique (une réunion du parti radical), et le supplément des livres où les romans relatent les aventures exaltantes du moi profond (je t'aime, moi non plus). Sans ces pages lisses, on attraperait le tournis. C'est qu'ils se multiplient, ces articles hybrides qui dessinent des imbroglios de science, de politique, d'économie, de droit, de religion, de technique, de fiction. Si la lecture du journal quotidien est la prière de l'homme moderne, alors c'est un homme bien étrange qui prie aujourd'hui en lisant ces affaires embrouillées. Toute la culture et toute la nature s'y trouvent rebrassées chaque jour.

Pourtant, nul ne paraît s'en soucier. Les pages Économie, Politique, Sciences, Livres, Culture, Religion, Faits divers se partagent les maquettes comme si de rien n'était. Le plus petit virus du sida vous fait passer du

sexe à l'inconscient, à l'Afrique, aux cultures de cellules, à l'ADN, à San Francisco, mais les analystes, les penseurs, les journalistes et les décideurs vous découperont le fin réseau que le virus dessine en petits compartiments propres où l'on ne trouvera que de la science, que de l'économie, que des représentations sociales, que des faits divers, que de la pitié, que du sexe. Pressez le plus innocent aérosol et vous serez dirigés vers l'Antarctique, et de là vers l'université de Californie à Irvine, les chaînes de montage de Lyon, la chimie des gaz inertes, et de là peut-être vers l'ONU, mais ce fil fragile sera rompu en autant de segments qu'il y a de disciplines pures : ne mélangeons pas la connaissance, l'intérêt, la justice, le pouvoir. Ne mélangeons pas le ciel et la terre, le global et le local, l'humain et l'inhumain. « Mais ces imbroglios font le mélange, direz-vous, ils tissent notre monde ? » — « Qu'ils soient comme s'ils n'existaient pas », répondent les analystes. Ils ont tranché le nœud gordien avec un glaive bien affûté. Le timon est rompu : à gauche la connaissance des choses, à droite l'intérêt, le pouvoir et la politique des hommes.

En renouant le nœud gordien

Depuis une vingtaine d'années, mes amis et moi, nous étudions ces situations étranges que la culture intellectuelle où nous vivons ne sait pas où ranger. Nous nous appelons, faute de mieux, sociologues, historiens, économistes, politologues, philosophes, anthropologues. Mais, à ces disciplines vénérables, nous ajoutons à chaque fois le génitif : des sciences et des techniques. *Science studies*, est le mot des Anglais, ou ce vocable trop lourd : « Sciences, techniques, sociétés ». Quelle que soit l'étiquette, il s'agit toujours de renouer le nœud gordien en traversant, autant de fois qu'il le faudra, la coupure qui sépare les connaissances exactes et l'exercice du pouvoir, disons la nature et la culture. Hybrides nous-mêmes, installés de guingois à l'intérieur des institutions scientifiques, mi-ingénieurs, mi-philosophes, tiers instruits sans le chercher, nous avons fait le choix de décrire les imbroglios où qu'ils nous mènent. Notre navette,

c'est la notion de traduction ou de réseau. Plus souple que la notion de système, plus historique que celle de structure, plus empirique que celle de complexité, le réseau est le fil d'Ariane de ces histoires mélangées.

Pourtant, ces travaux demeurent incompréhensibles parce qu'ils sont découpés en trois selon les catégories usuelles des critiques. On en fait de la nature, de la politique, ou du discours.

Lorsque MacKenzie décrit la centrale à inertie des missiles intercontinentaux (MacKenzie, 1990)^{*}, lorsque Callon décrit les électrodes des piles à combustible (Callon, 1989), lorsque Hughes décrit le filament de la lampe à incandescence d'Edison (Hughes, 1983a), lorsque je décris la bactérie de l'anthrax atténuée par Pasteur (Latour, 1984) ou les peptides du cerveau de Guillemin (Latour, 1988a), les critiques s'imaginent que nous parlons de techniques et de sciences. Comme ces dernières sont à leurs yeux marginales ou ne manifestent au mieux que la pure pensée instrumentale et calculante, ceux qui s'intéressent à la politique ou aux âmes peuvent les laisser de côté. Pourtant ces recherches ne traitent pas de la nature ou de la connaissance, des choses-en-soi, mais de leur engagement dans nos collectifs et dans les sujets. Nous ne parlons pas de la pensée instrumentale mais de la matière même de nos sociétés. MacKenzie déploie toute la Navy américaine et même les députés pour parler de sa centrale à inertie ; Callon mobilise EDF et Renault ainsi que de grands pans de la politique énergétique française pour comprendre les échanges d'ions au bout de son électrode ; c'est toute l'Amérique que Hughes reconstruit autour du fil incandescent de la lampe d'Edison ; c'est toute la société française du XIX^e siècle qui vient, si l'on tire les bactéries de Pasteur, et il devient impossible de comprendre les peptides du cerveau sans leur accrocher une communauté scientifique, des instruments, des pratiques, tous impedimenta qui ressemblent bien peu à de la matière grise et à du calcul.

« Mais alors c'est de la politique ? Vous réduisez la vérité scientifique à des intérêts et l'efficacité technique à des manœuvres politiciennes ? » Voici le deuxième malentendu. Si les faits n'occupent pas la place à la fois marginale et sacrée que leur réservent nos adorations, les voilà réduits aussitôt à de pures contingences locales et à de pauvres combines.

Pourtant, nous ne parlons pas du contexte social et des intérêts de pouvoir, mais de leur engagement dans les collectifs et dans les objets. L'organisation de la Navy se modifie profondément par l'alliance qui se fait entre ses bureaux et les bombes ; EDF et Renault deviennent méconnaissables selon qu'ils investissent dans la pile à combustible ou dans le moteur à explosion ; ce n'est plus la même Amérique avant et après l'électricité ; ce n'est plus le même contexte social du XIX^e siècle selon qu'il est construit avec de pauvres gens ou avec des pauvres infectés de microbes ; quant au sujet inconscient étendu sur son divan, comme il est différent selon que son cerveau sec décharge des neuro-transmetteurs ou que son cerveau humide sécrète des hormones. Aucune de ces études ne peut réemployer ce que les sociologues, les psychologues ou les économistes nous disent du contexte social ou du sujet pour les appliquer aux choses exactes. A chaque fois, le contexte comme la personne humaine se trouvent redéfinis. De même que les épistémologues ne reconnaissent plus dans les choses collectivisées que nous leur offrons les idées, les concepts, les théories de leur enfance, de même les sciences humaines ne sauraient reconnaître dans ces collectifs remplis de choses que nous déployons les jeux de pouvoir de leur adolescence militante. A gauche, comme à droite, les fins réseaux tracés par la petite main d'Ariane demeurent plus invisibles que ceux des araignées.

« Mais si vous ne parlez ni des choses-en-soi ni des humains-entre-eux, c'est que vous ne parlez que du discours, que de la représentation, que du langage, que des textes. » Tel est le troisième malentendu. Ceux qui mettent entre parenthèses le référent extérieur — la nature des choses — et le locuteur — le contexte pragmatique ou social — ne peuvent en effet parler que des effets de sens et des jeux de langage. Pourtant, lorsque MacKenzie scrute l'évolution de la centrale à inertie, il parle bien d'agencements qui peuvent nous tuer tous ; lorsque Callon suit à la trace les articles scientifiques, c'est de stratégie industrielle qu'il parle en même temps que de rhétorique (Callon, Law et *al.*, 1986) ; lorsque Hughes analyse les carnets de notes d'Edison, le monde intérieur de Menlo Park sera bientôt le monde extérieur de l'Amérique entière ; lorsque je décris la domestication des microbes par Pasteur, c'est la société du XIX^e que je

mobilise et pas seulement la sémiotique des textes d'un grand homme ; lorsque je décris l'invention-découverte des peptides du cerveau, je parle bien des peptides eux-mêmes et non pas simplement de leur représentation au laboratoire du professeur Guillemin. Pourtant, il s'agit bien de rhétorique, de stratégie textuelle, d'écriture, de mise en scène, de sémiotique, mais d'une forme nouvelle qui embraille à la fois sur la nature des choses et sur le contexte social, sans se réduire pourtant ni à l'une ni à l'autre.

Notre vie intellectuelle est décidément bien mal faite. L'épistémologie, les sciences sociales, les sciences du texte ont chacune pignon sur rue, mais à condition d'être distinctes. Si les êtres que vous suivez traversent les trois, vous n'êtes plus compris. Offrez aux disciplines établies quelque beau réseau sociotechnique, quelques belles traductions, les premières extrairont les concepts et en arracheront toutes les racines qui pourraient les relier au social ou à la rhétorique ; les deuxièmes exciseront la dimension sociale et politique et la purifieront de tout objet ; les troisièmes, enfin, garderont le discours mais le purgeront de toute adhérence indue à la réalité — *horresco referens* — et aux jeux de pouvoir. Le trou de l'ozone au-dessus de nos têtes, la loi morale dans notre cœur, le texte autonome peuvent, séparément, intéresser nos critiques. Mais qu'une fine navette ait attaché le ciel, l'industrie, les textes, les âmes et la loi morale, voilà qui demeure insu, indu, inouï.

La crise de la critique

Les critiques ont développé trois répertoires distincts pour parler de notre monde : la naturalisation, la socialisation, la déconstruction. Disons, pour faire vite et avec quelque injustice, Changeux, Bourdieu, Derrida. Quand le premier parle de faits naturalisés, il n'y a plus ni société, ni sujet, ni forme du discours. Quand le deuxième parle de pouvoir sociologisé, il n'y a plus ni science, ni technique, ni texte, ni contenu. Quand le troisième parle d'effets de vérité, ce serait faire preuve d'une grande naïveté que de croire en l'existence réelle des neurones du cerveau ou des jeux de pouvoir. Chacune de ces formes de critique est puissante en elle-même

mais impossible à combiner avec les autres. Imagine-t-on une étude qui ferait du trou de l'ozone quelque chose de naturalisé, de sociologisé et de déconstruit ? La nature des faits y serait absolument établie, les stratégies de pouvoir prévisibles, mais il ne s'agirait là que d'effets de sens projetant la pauvre illusion d'une nature et d'un locuteur ? Un tel patchwork serait grotesque. Notre vie intellectuelle demeure reconnaissable aussi longtemps que les épistémologues, les sociologues et les déconstructeurs demeurent à convenable distance, nourrissant leurs critiques de la faiblesse des deux autres approches. Agrandissez les sciences, déployez les jeux de pouvoir, ridiculisez la croyance en une réalité, mais ne mélangez pas ces trois acides caustiques.

Or, de deux choses l'une, ou bien les réseaux que nous avons déployés n'existent pas vraiment et les critiques ont bien raison de marginaliser les études sur les sciences ou de les tronçonner en trois ensembles distincts — faits, pouvoir, discours —, ou bien, les réseaux sont tels que nous les avons décrits et traversent les frontières des grands féodaux de la critique — ils ne sont ni objectifs, ni sociaux, ni effets de discours tout en étant et réels, et collectifs, et discursifs. Ou bien nous devons disparaître, nous les porteurs de mauvaises nouvelles, ou bien la critique elle-même doit entrer en crise à cause de ces réseaux sur lesquels elle se casse les dents. Les faits scientifiques sont construits mais ne peuvent se réduire au social parce que celui-ci se peuple d'objets mobilisés pour le construire. L'agent de cette double construction vient d'un ensemble de pratiques que la notion de déconstruction capture aussi mal que possible. Le trou de l'ozone est trop social et trop narré pour être vraiment naturel ; la stratégie des firmes et des chefs d'État, trop pleine de réactions chimiques pour être réduite au pouvoir et à l'intérêt ; le discours de l'écosphère, trop réel et trop social pour se ramener à des effets de sens. Est-ce notre faute si *les réseaux sont à la fois réels comme la nature, narrés comme le discours, collectifs comme la société* ? Devons-nous les suivre en abandonnant les ressources de la critique, ou les abandonner en nous rangeant au sens commun de la tripartition critique ? Nos pauvres réseaux sont comme les Kurdes

appropriés par les Iraniens, les Irakiens et les Turcs, qui, la nuit tombée, passent les frontières, se marient entre eux et rêvent d'une patrie commune à extraire des trois pays qui les démembrèrent.

Ce dilemme serait sans solution si l'anthropologie ne nous avait habitués depuis longtemps à traiter sans crise et sans critique le tissu sans couture des natures-cultures. Même le plus rationaliste des ethnographes, une fois envoyé au loin, est tout à fait capable de lier dans une même monographie les mythes, les ethnosciences, les généalogies, les formes politiques, les techniques, les religions, les épopées, et les rites des peuples qu'il étudie. Envoyez-le chez les Arapesh ou chez les Achuar, chez les Coréens ou chez les Chinois, et vous obtiendrez un même récit pour lier le ciel, les ancêtres, la forme des maisons, les cultures d'ignames, de manioc ou de riz, les rites d'initiation, les formes de gouvernement et les cosmologies. Pas un élément qui n'y soit à la fois réel, social et narré.

Si l'analyste est subtil, il vous retracera des réseaux qui ressembleront à s'y méprendre aux imbroglios sociotechniques que nous dessinons en suivant les microbes, les missiles ou les piles à combustible dans nos propres sociétés. Nous aussi, nous avons peur que le ciel nous tombe sur la tête. Nous aussi, nous attachons le geste infime de presser un aérosol à des interdits qui concernent le ciel. Nous aussi nous devons prendre en compte les lois, le pouvoir et la morale pour comprendre ce que disent nos sciences sur la chimie de la haute atmosphère.

Oui, mais nous ne sommes pas des sauvages, nul anthropologue ne nous étudie de cette façon, et il est justement impossible de faire sur nos natures-cultures ce qu'il est possible de faire ailleurs, chez les autres. Pourquoi ? Parce que nous sommes modernes. Notre tissu n'est plus sans couture. La continuité des analyses en devient impossible. Pour les anthropologues traditionnels, il n'y a pas, il ne peut y avoir, il ne doit pas y avoir d'anthropologie du monde moderne (Latour, 1988b). Les ethnosciences peuvent se rattacher pour partie à la société et au discours, la science ne le peut pas. C'est même parce que nous demeurons incapables de nous étudier ainsi que nous sommes si subtils et si distants lorsque nous allons, sous les tropiques, étudier les autres. La tripartition critique nous

protège et nous autorise à rétablir la continuité chez tous les prémodernes. C'est solidement adossés à elle que nous sommes devenus capables d'ethnographie. Nous y avons puisé notre courage.

La formulation du dilemme est maintenant modifiée : ou bien il est impossible de faire l'anthropologie du monde moderne — et l'on a bien raison d'ignorer ceux qui prétendent offrir une patrie aux réseaux sociotechniques ; ou bien il est possible de la faire mais c'est la définition même du monde moderne qu'il faudrait altérer. Nous passons d'un problème limité — pourquoi les réseaux demeurent-ils insaisissables ? — à un problème plus large et plus classique : qu'est-ce qu'un moderne ? En creusant l'incompréhension de nos aînés à l'égard de ces réseaux dont nous prétendons qu'ils tissent notre monde, nous apercevons ses racines anthropologiques. Nous y sommes aidés, heureusement, par des événements considérables qui enterrent la vieille taupe critique dans ses propres galeries. Si le monde moderne devient à son tour capable d'être anthropologisé, c'est qu'il lui est arrivé quelque chose. Depuis le salon de M^{me} de Guermantes, nous savons qu'il faut un cataclysme comme celui de la Grande Guerre pour que la culture intellectuelle modifie légèrement ses habitudes et reçoive enfin chez elle ces parvenus chez qui l'on n'allait pas.

La miraculeuse année 1989

Toutes les dates sont conventionnelles, mais celle de 1989 l'est un peu moins que les autres. L'effondrement du Mur de Berlin symbolise pour tous les contemporains celui du socialisme. « Triomphe du libéralisme, du capitalisme, des démocraties occidentales sur les vains espoirs du marxisme », tel est le communiqué de victoire de ceux qui ont échappé de justesse au léninisme. En voulant abolir l'exploitation de l'homme par l'homme, le socialisme l'avait multiplié indéfiniment. Étrange dialectique qui ressuscite l'exploiteur et enterre le fossoyeur après avoir appris au monde la guerre civile à grande échelle. Le refoulé revient et revient doublement : le peuple exploité, au nom duquel régnait l'avant-garde du prolétariat, redevient un peuple ; les élites aux dents longues dont on avait

cru pouvoir se passer reviennent en force pour reprendre dans les banques, les commerces et les usines, leur ancien travail d'exploitation. L'Occident libéral ne se sent plus de joie. Il a gagné la guerre froide.

Mais ce triomphe est de courte durée. La tenue à Paris, à Londres et à Amsterdam, en cette même glorieuse année 1989, des premières conférences sur l'état global de la planète symbolise, pour quelques observateurs, la fin du capitalisme et de ces vains espoirs de conquête illimitée et de domination totale de la nature. En voulant dévier l'exploitation de l'homme par l'homme sur une exploitation de la nature par l'homme, le capitalisme a multiplié indéfiniment les deux. Le refoulé revient et revient doublement : les multitudes que l'on voulait sauver de la mort retombent par centaines de millions dans la misère ; les natures que l'on voulait dominer absolument nous dominent de façon également globale en nous menaçant tous. Étrange dialectique qui fait de l'esclave dominé le maître et le possesseur de l'homme, et qui nous apprend soudain que nous avons inventé les écocides en même temps que les famines à grande échelle.

La symétrie parfaite entre l'effondrement du mur de la honte, et la disparition de la nature illimitée n'est cachée qu'aux riches démocraties occidentales. En effet, les socialismes ont détruit à la fois leurs peuples et leurs écosystèmes, alors que ceux du Nord-Ouest ont pu sauver leurs peuples et quelques-uns de leurs paysages en détruisant le reste du monde et en enfonçant dans la misère les autres peuples. Double tragédie : les anciens socialismes croient pouvoir remédier à leurs deux malheurs en imitant l'Ouest ; celui-ci croit avoir échappé aux deux et pouvoir en effet donner des leçons pendant qu'il laisse mourir la Terre et les hommes. Il croit être le seul à posséder la martingale qui permet de gagner indéfiniment, alors qu'il a peut-être tout perdu.

Après cette double dérive des meilleures intentions, nous, les modernes, semblons avoir quelque peu perdu confiance en nous. Fallait-il ne pas tenter de mettre fin à l'exploitation de l'homme par l'homme ? Fallait-il ne pas tenter de se rendre maître et possesseur de la nature ? Nos plus hautes vertus furent mises au service de cette double tâche, l'une du côté de la politique, l'autre du côté des sciences et des techniques. Et pourtant nous

nous retournerions volontiers vers notre jeunesse enthousiaste et bien-pensante comme les jeunes Allemands vers leurs parents aux cheveux gris : « A quels ordres criminels avons-nous obéi ? » « Disons-nous que nous ne savions pas ? »

Ce doute sur le bien-fondé des meilleures intentions pousse certains d'entre nous à devenir réactionnaires de deux façons différentes : il ne faut plus vouloir mettre fin à la domination de l'homme par l'homme, disent les uns ; il ne faut plus chercher à dominer la nature, disent les autres. Soyons résolument antimodernes, disent-ils tous.

D'un autre côté, l'expression vague de postmodernisme résume bien le scepticisme inachevé de ceux qui refusent l'une ou l'autre de ces réactions. Incapables de croire aux doubles promesses du socialisme et du « naturalisme », les postmodernes se gardent également d'en douter tout à fait. Ils restent suspendus entre la croyance et le doute en attendant la fin du millénaire.

Enfin, ceux qui rejettent l'obscurantisme écologique ou l'obscurantisme antisocialiste, et qui ne peuvent se satisfaire du scepticisme des postmodernes, décident de continuer comme si de rien n'était et demeurent résolument modernes. Ils croient toujours aux promesses des sciences, ou à celles de l'émancipation, ou aux deux. Pourtant, leur confiance dans la modernisation ne sonne plus très juste ni en art, ni en économie, ni en politique, ni en science, ni en technique. Dans les galeries de peinture comme dans les salles de concert, le long des façades d'immeubles comme dans les instituts de développement, on sent que le cœur n'y est plus. La volonté d'être moderne paraît hésitante, parfois même démodée.

Que nous soyons antimodernes, modernes, ou postmodernes, nous sommes tous remis en cause par la double débâcle de la miraculeuse année 1989. Mais nous reprenons le fil de la pensée si nous la considérons justement comme une double débâcle, comme deux leçons dont l'admirable symétrie nous permet de reprendre autrement tout notre passé.

Et si nous n'avions jamais été modernes ? L'anthropologie comparée deviendrait alors possible. Les réseaux auraient un chez-soi.

Qu'est-ce qu'un moderne ?

La modernité a autant de sens qu'il y a de penseurs ou de journalistes. Pourtant, toutes les définitions désignent d'une façon ou d'une autre le passage du temps. Par l'adjectif moderne, on désigne un régime nouveau, une accélération, une rupture, une révolution du temps. Lorsque les mots « moderne », « modernisation », « modernité » apparaissent, nous définissons par contraste un passé archaïque et stable. De plus, le mot se trouve toujours lancé au cours d'une polémique, dans une querelle où il y a des gagnants et des perdants, des Anciens et des Modernes. « Moderne » est donc asymétrique par deux fois : il désigne une brisure dans le passage régulier du temps ; il désigne un combat dans lequel il y a des vainqueurs et des vaincus. Si tant de contemporains hésitent aujourd'hui à employer cet adjectif, si nous le qualifions par des prépositions, c'est que nous nous sentons moins assurés de maintenir cette double asymétrie : nous ne pouvons plus désigner la flèche irréversible du temps ni attribuer un prix aux vainqueurs. Dans les innombrables querelles des Anciens et des Modernes, les premiers gagnent maintenant autant de fois que les seconds, et rien ne permet plus de dire si les révolutions achèvent les anciens régimes ou les parachèvent. De là, le scepticisme appelé drôlement « post »-moderne bien qu'il ne sache pas s'il est capable de succéder pour toujours aux modernes.

Pour revenir sur nos pas, nous devons reprendre la définition de la modernité, interpréter le symptôme de la postmodernité, et comprendre pourquoi nous n'adhérons plus de toute notre âme à la double tâche de la domination et de l'émancipation. Pour abriter les réseaux de sciences et de techniques, faut-il donc remuer ciel et terre ? Oui, justement, le ciel et la terre.

L'hypothèse de cet essai — il s'agit d'une hypothèse et il s'agit bien d'un essai — est que le mot « moderne » désigne deux ensembles de pratiques entièrement différentes qui, pour rester efficaces, doivent demeurer distinctes mais qui ont cessé récemment de l'être. Le premier ensemble de pratiques crée, par « traduction », des mélanges entre genres d'êtres entièrement nouveaux, hybrides de nature et de culture. Le second crée, par « purification », deux zones ontologiques entièrement distinctes, celle des humains d'une part, celle des non-humains de l'autre. Sans le

premier ensemble, les pratiques de purification seraient vides ou oiseuses. Sans le second, le travail de la traduction serait ralenti, limité ou même interdit. Le premier ensemble correspond à ce que j'ai appelé réseaux, le second à ce que j'ai appelé critique. Le premier, par exemple, lierait en une chaîne continue la chimie de la haute atmosphère, les stratégies savantes et industrielles, les préoccupations des chefs d'État, les angoisses des écologistes ; le second établirait une partition entre un monde naturel qui a toujours été là, une société aux intérêts et aux enjeux prévisibles et stables et un discours indépendant de la référence comme de la société.

Tant que nous considérons séparément ces deux pratiques, nous sommes modernes pour de vrai, c'est-à-dire que nous adhérons de bon cœur au projet de la purification critique, bien que celui-ci ne se développe que par la prolifération des hybrides. Dès que nous faisons porter notre attention à la fois sur le travail de purification et sur celui d'hybridation, nous cessons aussitôt d'être tout à fait modernes, notre avenir se met à changer. Nous cessons au même moment d'avoir été modernes, au passé composé, puisque que nous prenons rétrospectivement conscience que les deux ensembles de pratiques ont toujours déjà été à l'œuvre dans la période historique qui s'achève. Notre passé se met à changer. Enfin, si nous n'avions jamais été modernes, à la façon, du moins, dont la critique nous le raconte, les relations tourmentées que nous avons entretenues avec les autres natures-cultures en seraient transformées. Le relativisme, la domination, l'impérialisme, la mauvaise conscience, le syncrétisme seraient expliqués autrement, modifiant alors l'anthropologie comparée.

Quel lien existe-t-il entre le travail de traduction ou de médiation et celui de la purification ? Telle est la question que je voudrais éclaircir. L'hypothèse, encore trop grossière, est que la seconde a permis la première ; plus on s'interdit de penser les hybrides, plus leur croisement devient possible, tel est le paradoxe des modernes que la situation exceptionnelle où nous nous trouvons permet enfin de saisir. La deuxième question porte sur les prémodernes, sur les autres natures-cultures. L'hypothèse, elle aussi trop massive, est qu'en s'attachant à penser les hybrides, ils en ont interdit la prolifération. C'est ce décalage qui expliquerait le Grand Partage entre Eux et Nous et qui permettrait de

résoudre enfin l'insoluble question du relativisme. La troisième question porte sur la crise actuelle : si la modernité fut tellement efficace dans son double travail de séparation et de prolifération, pourquoi s'affaiblit-elle aujourd'hui en nous empêchant d'être modernes pour de bon ? D'où la dernière question qui est aussi la plus difficile : si nous avons cessé d'être modernes, si nous ne pouvons plus séparer le travail de prolifération et le travail de purification, qu'allons-nous devenir ? Comment vouloir les Lumières sans la modernité ? L'hypothèse, également trop énorme, est qu'il va falloir ralentir, infléchir et régler la prolifération des monstres en représentant officiellement leur existence. Une autre démocratie deviendrait-elle nécessaire ? Une démocratie étendue aux choses ? Pour répondre à ces questions, je vais devoir trier chez les prémodernes, les modernes et même chez les postmodernes ce qu'ils ont de durable et ce qu'ils ont de fatal. Trop de questions, je le sens bien, pour un essai qui n'a d'autre excuse que sa brièveté. Nietzsche disait des grands problèmes qu'ils étaient comme les bains froids : il faut y entrer vite et en sortir de même.

Constitution

La constitution moderne

On définit souvent la modernité par l'humanisme, soit pour saluer la naissance de l'homme, soit pour annoncer sa mort. Mais cette habitude même est moderne parce qu'elle reste asymétrique. Elle oublie la naissance conjointe de la « non-humanité », celle des choses, ou des objets, ou des bêtes, et celle, non moins étrange, d'un Dieu barré, hors jeu. La modernité vient de la création conjointe des trois, puis du recouvrement de cette naissance conjointe et du traitement séparé des trois communautés pendant que, en dessous, les hybrides continuent de se multiplier par l'effet même de ce traitement séparé. C'est cette double séparation qu'il nous faut reconstruire entre le haut et le bas d'une part, entre les humains et les non-humains d'autre part.

Il en est de ces deux séparations à peu près comme de celle qui distingue le judiciaire de l'exécutif. Cette dernière ne saurait décrire les multiples liens, les influences croisées, les négociations continuelles entre les juges et les politiques. Et pourtant, celui qui en nierait l'efficace se tromperait. La séparation moderne entre le monde naturel et le monde social a le même caractère constitutionnel, à ceci près que personne jusqu'ici ne s'est mis dans la position d'étudier symétriquement les politiques et les scientifiques puisqu'il semblait ne pas exister de lieu central. En un sens les articles de la loi fondamentale portant sur la double séparation ont été si bien rédigés qu'on l'a prise pour une double distinction ontologique. Dès que l'on dessine cet espace symétrique et que l'on rétablit ainsi l'entente commune qui organise la séparation des pouvoirs naturels et politiques, on cesse d'être moderne.

On appelle constitution le texte commun qui définit cette entente et cette séparation. Qui doit l'écrire ? Pour les constitutions politiques, la tâche en revient aux juristes, mais ils n'ont jusqu'ici fait que le quart du travail puisqu'ils ont oublié le pouvoir scientifique comme le travail des hybrides. Pour la nature des choses, c'est la tâche des scientifiques, mais ils n'ont fait qu'un autre quart du travail, puisqu'ils ont feint d'oublier le pouvoir politique et qu'ils dénie aux hybrides une quelconque efficacité tout en les multipliant. Pour le travail de traduction, c'est la tâche de ceux qui étudient les réseaux, mais ils n'ont rempli que la moitié de leur contrat puisqu'ils n'expliquent pas le travail de purification qui se fait au-dessus d'eux et qui explique cette prolifération.

Pour les collectifs étrangers, c'est la tâche de l'anthropologie que de parler à la fois de tous les quadrants. En effet, je l'ai dit, chaque ethnologue est capable d'écrire dans une même monographie la définition des forces en présence, la répartition des pouvoirs entre les humains, les dieux et les non-humains, les procédures d'entente, les liens entre la religion et les pouvoirs, les ancêtres, la cosmologie, le droit de propriété et les taxonomies de plantes ou d'animaux. Il se gardera bien de faire trois livres, l'un pour les connaissances et l'autre pour les pouvoirs, un autre enfin pour les pratiques. Il n'en écrira qu'un seul comme celui, magnifique, où Descola tente de résumer la constitution des Achuar d'Amazonie (Descola, 1986) :

« Les Achuar n'ont pourtant pas complètement policé la nature dans les réseaux symboliques de la domesticité. Certes, le champ culturel est ici singulièrement englobant, puisque s'y trouvent rangés des animaux, des plantes et des esprits qui ressortissent au domaine de la nature dans d'autres sociétés amérindiennes. On ne trouve donc pas chez les Achuar cette antinomie entre deux mondes clos et irréductiblement opposés : le monde culturel de la société humaine et le monde naturel de la société animale. Il est quand même un moment où le continuum de sociabilité s'interrompt pour faire place à un univers sauvage irréductiblement étranger à l'homme. Incomparablement plus

réduit que le domaine de la culture, ce petit segment de nature comprend l'ensemble des choses avec lesquelles aucune communication ne peut être établie. Aux êtres de langage (*aents*) dont les humains sont l'incarnation la plus accomplie, s'opposent les choses muettes, qui peuplent des univers parallèles et inaccessibles. L'incommunicabilité est souvent attribuée à un défaut d'âme (*wakan*) affectant certaines espèces vivantes : la plupart des insectes et des poissons, les animaux de basse-cour et de nombreuses plantes sont ainsi dotés d'une existence machinale et inconséquente. Mais l'absence de communication est parfois fonction de la distance ; infiniment éloignée et prodigieusement mobile, l'âme des astres et des météores reste sourde aux discours des hommes » (p. 399).

La tâche de l'anthropologie du monde moderne consiste à décrire de la même manière comment s'organisent toutes les branches de notre gouvernement, y compris celle de la nature et des sciences exactes, et d'expliquer comment et pourquoi ces branches se séparent, ainsi que les multiples arrangements qui les rassemblent. L'ethnologue de notre monde doit se placer au point commun où se répartissent les rôles, les actions, les compétences qui vont permettre de définir telle entité comme animale ou matérielle, telle autre comme sujet du droit, celle-ci comme douée de conscience, celle-là comme machinale, telle autre encore comme inconsciente ou incapable. Il doit même comparer les façons toujours différentes de définir ou non la matière, le droit, la conscience, et l'âme des bêtes sans partir de la métaphysique moderne. De même que la constitution des juristes définit les droits et les devoirs des citoyens et de l'État, le fonctionnement de la justice et les passations de pouvoir, de même cette Constitution — que j'écris avec une majuscule pour la distinguer de l'autre — définit les humains et les non-humains, leurs propriétés et leurs relations, leurs compétences et leurs groupements.

Comment décrire cette Constitution ? J'ai choisi de me concentrer sur une situation exemplaire, au tout début de son écriture, en plein XVII^e, lorsque le scientifique Boyle et le politologue Hobbes se disputent sur la

répartition des pouvoirs scientifiques et politiques. Un tel choix pourrait paraître arbitraire si un livre remarquable ne venait de se coller à cette double création d'un contexte social et d'une nature qui lui échapperait. Boyle et ses descendants, Hobbes et ses émules me serviront d'emblème et de résumé pour une histoire beaucoup plus longue que je suis incapable de retracer ici mais que d'autres, mieux équipés que moi, développeront sans doute.

Boyle et ses objets

« Nous ne concevons pas la politique comme quelque chose d'extérieur à la sphère scientifique et qui pourrait, en quelque sorte, s'imprimer sur elle. La communauté expérimentale [créée par Boyle] s'est justement battue pour imposer un tel vocabulaire de la démarcation, et nous nous sommes efforcés de situer historiquement ce langage et d'expliquer l'essor de ces nouvelles conventions du discours. Si nous désirons que notre enquête soit conséquente du point de vue historique, il nous faut éviter d'utiliser à la légère la langue de ces acteurs dans nos propres explications. C'est précisément le langage qui permet de concevoir la politique comme extérieure à la science que nous cherchons à comprendre et à expliquer. Nous nous heurtons là au sentiment général des historiens des sciences qui prétendent qu'ils ont dépassé depuis longtemps les notions d'“intérieur” et d'“extérieur” de la science. Grave erreur ! Nous commençons seulement à entrevoir les problèmes posés par ces conventions de délimitation. Comment, historiquement, les acteurs scientifiques distribuaient-ils les éléments selon leur système de délimitation (pas selon le nôtre), et comment pouvons-nous étudier empiriquement leurs façons de s'y conformer ? Cette chose que l'on appelle “science” n'a pas de démarcation que l'on puisse prendre pour une frontière naturelle » (p. 342).

Cette longue citation extraite de la fin d'un livre de Steven Shapin et Simon Schaffer (Shapin et Schaffer, 1985) marque le vrai début d'une anthropologie comparée qui prendrait la science au sérieux (Latour, 1990c). Ils ne démontrent pas comment le contexte social de l'Angleterre pouvait justifier le développement de la physique de Boyle et l'échec des théories mathématiques de Hobbes, ils s'attaquent au fondement même de la philosophie politique. Loin de « situer les travaux scientifiques de Boyle dans leur contexte social » ou de montrer comment la politique « imprime sa marque » aux contenus scientifiques, ils examinent comment Boyle et Hobbes se sont battus pour inventer une science, un contexte et une démarcation entre les deux. Ils ne sont pas en mesure d'expliquer le contenu par le contexte, puisque ni l'un ni l'autre n'existaient de cette manière nouvelle, avant que Boyle et Hobbes n'atteignent leurs buts respectifs et ne règlent leurs différends.

La beauté de leur livre vient de ce qu'ils ont déterré les travaux scientifiques de Hobbes — que les politologues ignoraient parce qu'ils avaient honte des élucubrations mathématiques de leur héros — et sorti de l'oubli les théories politiques de Boyle — que les historiens des sciences ignorent parce qu'ils s'efforcent de cacher le travail d'organisation de leur héros. Au lieu d'une asymétrie et d'un partage — à Boyle la science, à Hobbes la théorie politique —, Shapin et Schaffer dessinent un assez joli quadrant : Boyle possède une science et une théorie politique ; Hobbes une théorie politique et une science. Le quadrant ne serait pas intéressant si les héros de ces deux histoires avaient des pensées trop éloignées, si, par exemple, l'un était un philosophe dans la ligne de Paracelse et l'autre un légiste à la Bodin. Mais, par chance, ils s'accordent sur presque tout. Ils veulent un roi, un Parlement, une Église docile et unifiée, et sont de fervents adeptes de la philosophie mécaniste. Mais bien que tous deux profondément rationalistes, leurs opinions divergent sur ce qu'il faut attendre de l'expérimentation, du raisonnement scientifique, des formes d'argumentation politique et, surtout, de la pompe à air, véritable héros de cette histoire. Les désaccords de ces deux hommes, qui s'entendent sur tout le reste, en font les « drosophiles » de la nouvelle anthropologie.

Boyle s'abstient soigneusement de parler de pompe à vide. Afin de mettre de l'ordre dans les débats qui suivent la découverte de l'espace de Torricelli en haut d'un tube de mercure renversé dans une cuve du même métal, il ne prétend rechercher que le poids et le ressort de l'air sans prendre parti dans la querelle entre plénistes et vacuistes. L'appareil qu'il développe à partir de celui de Otto von Guericke pour chasser durablement l'air d'un récipient de verre transparent est l'équivalent pour l'époque en coût, en complication, en nouveauté d'un des grands équipements de la physique actuelle. C'est déjà de la *Big Science*. Le gros avantage des appareillages de Boyle est de permettre de voir à travers les parois de verre et de pouvoir introduire ou même manipuler des échantillons grâce à une série d'ingénieux mécanismes de sas et de couvercles. Ni les pistons de la pompe, ni les verres épais, ni les joints ne sont d'assez bonne qualité. Boyle doit donc pousser la recherche technologique assez loin pour pouvoir réaliser l'expérience qui lui tient le plus à cœur : celle du vide dans le vide. Il enferme un tube de Torricelli dans l'enceinte de verre de la pompe et obtient ainsi un premier espace au sommet du tube renversé. Puis, en faisant actionner la pompe par l'un de ses techniciens — d'ailleurs invisibles (Shapin, 1991b) —, il supprime assez le poids de l'air pour faire baisser le niveau de la colonne qui descend presque au niveau du mercure de la cuvette. Boyle développera des dizaines d'expériences à l'intérieur de l'enceinte confinée de sa pompe à air, depuis celles chargées de détecter le vent d'éther postulé par ses adversaires, ou d'expliquer la cohésion de cylindres de marbre, ou de faire suffoquer de petits animaux et éteindre des bougies ainsi que la physique amusante du XVIII^e siècle l'a plus tard popularisé.

Alors que font rage une douzaine de guerres civiles, Boyle choisit une méthode d'argumentation, celle de l'opinion, raillée par la plus vieille tradition scolastique. Boyle et ses collègues abandonnent la certitude du raisonnement apodictique pour la *doxa*. Cette *doxa* n'est pas l'imagination divagante des masses crédules, mais un dispositif nouveau pour entraîner l'adhésion des pairs. Plutôt que sur la logique, les mathématiques ou la rhétorique, Boyle se fonde sur une métaphore para-juridique : des témoins crédibles, fortunés et de bonne foi rassemblés autour de la scène de

l'action peuvent attester de l'existence d'un fait, *the matter of fact*, même s'ils n'en connaissent pas la véritable nature. Boyle invente ainsi le style empirique que nous utilisons encore aujourd'hui (Shapin, 1991a).

Il ne requiert pas l'opinion des gentilshommes, mais l'observation d'un phénomène produit artificiellement dans le lieu clos et protégé du laboratoire. Ironiquement, la question clé des constructivistes — les faits sont-ils construits de toutes pièces au laboratoire ? — est précisément la question que Boyle soulève et résout. Oui, les faits sont bel et bien construits dans la nouvelle installation du laboratoire et par l'intermédiaire artificiel de la pompe à air. Le niveau descend bien dans le tube de Torricelli inséré dans l'enceinte transparente de la pompe actionnée par des techniciens essoufflés. « Les faits sont faits » dirait Bachelard. Mais, construits par l'homme, sont-ils faux pour autant ? Non, car Boyle, tout comme Hobbes, étend à l'homme le « constructivisme » de Dieu — Dieu connaît les choses parce qu'il les crée (Funkenstein, 1986). Nous connaissons la nature des faits parce que nous les avons élaborés dans des circonstances que nous contrôlons parfaitement. La faiblesse devient une force, pourvu qu'on limite la connaissance à la nature des faits instrumentalisée et qu'on laisse de côté l'interprétation des causes. A nouveau, Boyle tourne un défaut — nous ne produisons que des *matters of fact* créés en laboratoires et qui n'ont d'autre valeur que locale — en un avantage décisif : on ne modifiera jamais ces faits, quoi qu'il arrive par ailleurs en matière de théorie, de métaphysique, de religion, de politique ou de logique.

Hobbes et ses sujets

Hobbes désavoue tout le dispositif de Boyle. Lui aussi veut mettre fin à la guerre civile ; lui aussi veut abandonner l'interprétation libre de la Bible par les clercs comme par le peuple. Mais c'est par une unification du corps politique qu'il entend atteindre son but. Le souverain créé par le contrat, « ce Dieu mortel auquel nous devons, sous le Dieu immortel, notre paix et notre protection », n'est que le représentant de la multitude. « C'est l'unité de celui qui représente, non l'unité du représenté, qui rend une la

personne. » Hobbes est obsédé par cette unité de la Personne qui est, pour employer ses termes, l'Acteur dont nous autres citoyens nous sommes les Auteurs (Hobbes, 1971). C'est à cause d'elle qu'il ne peut y avoir de transcendance. Les guerres civiles feront fureur tant qu'il existera des entités surnaturelles que les citoyens se sentiront en droit d'implorer lorsque les autorités de ce bas monde les persécutent. La loyauté de la vieille société médiévale — Dieu et le Roi — n'est plus possible si chacun peut directement implorer Dieu ou désigner son roi. Hobbes veut faire table rase de tout appel à des entités supérieures à l'autorité civile. Il veut retrouver l'unité catholique, mais en fermant tous les accès à la transcendance divine.

Pour Hobbes, le pouvoir est connaissance, ce qui revient à dire qu'il ne peut exister qu'une seule connaissance et qu'un seul pouvoir si l'on veut mettre un terme aux guerres civiles. C'est pourquoi la plus grande partie du *Léviathan* fait l'exégèse de l'Ancien et du Nouveau Testament. Un des plus grands dangers pour la paix civile vient de la croyance aux corps immatériels tels que les esprits, les fantômes ou les âmes, auxquels les gens font appel contre le jugement du pouvoir civil. Antigone serait dangereuse qui proclame la supériorité de la piété sur la « raison d'État » de Créon ; les égalitaires, les *Levellers* et les *Diggers* le sont encore bien plus lorsqu'ils invoquent les pouvoirs actifs de la matière et l'interprétation libre de la Bible pour désobéir à leurs princes légitimes. Une matière inerte et mécanique est aussi essentielle à la paix civile qu'une interprétation purement symbolique de la Bible. Dans les deux cas, il convient d'éviter à tout prix que des factions puissent invoquer une Entité supérieure — la Nature ou Dieu — que le souverain ne contrôlerait pas pleinement.

Ce réductionnisme ne mène pas à un État totalitaire puisque Hobbes l'applique à la République même : le souverain n'est jamais qu'un acteur désigné par le contrat social. Il n'y a pas de droit divin, pas d'instance supérieure, que le souverain pourrait invoquer afin d'agir comme il l'entend et démanteler le Léviathan. Dans ce nouveau régime où la connaissance égale le pouvoir, tout est réduit : le souverain, Dieu, la matière et la multitude. Hobbes s'interdit même de faire de sa propre science de l'État l'invocation d'une transcendance quelconque. Tous ses

résultats scientifiques, il n'y parvient pas par l'opinion, l'observation ou la révélation, mais par une démonstration mathématique, la seule méthode d'argumentation capable de contraindre chacun à donner son assentiment ; et cette démonstration, il n'y parvient pas par des calculs transcendants, à la manière du roi de Platon, mais par un instrument de pure computation, le cerveau mécanique, ordinateur avant la lettre. Même le fameux contrat social n'est que la somme d'un calcul auquel tous les citoyens terrorisés qui cherchent à se libérer de l'état de la nature parviennent ensemble subitement. Tel est le constructivisme généralisé de Hobbes pour pacifier les guerres civiles : aucune transcendance quelle qu'elle soit, ni recours à Dieu, ni à une matière active, ni à un pouvoir de droit divin, ni même aux idées mathématiques.

Tout est maintenant préparé pour la confrontation entre Hobbes et Boyle. Après que Hobbes a réduit et réunifié le corps politique, voilà que la Royal Society survient pour tout diviser à nouveau : quelques gentilshommes proclament le droit de posséder une opinion indépendante, dans un espace clos, le laboratoire, sur lequel l'État n'exerce aucun contrôle. Et quand ces factieux tombent d'accord entre eux, ce n'est pas par une démonstration mathématique que chacun serait contraint d'accepter, mais par des expériences observées par les sens trompeurs, expériences qui restent inexplicables et peu concluantes. Pire encore, cette nouvelle coterie choisit de concentrer ses travaux sur une pompe à air qui produit à nouveau des corps immatériels, le vide, comme si Hobbes n'avait pas eu assez de mal à se débarrasser des fantômes et des esprits ! Et nous revoilà, s'inquiète Hobbes, en pleine guerre civile ! Nous n'aurons plus à subir les *Levellers* et les *Diggers*, qui contestaient l'autorité du roi au nom de leur interprétation personnelle de Dieu et des propriétés de la matière — on les a proprement exterminés —, mais il va falloir endurer cette nouvelle clique de savants qui va se mettre à contester l'autorité de chacun au nom de la nature en invoquant des événements de laboratoire fabriqués de toutes pièces ! Si vous permettez aux expériences de produire leurs *matters of fact* et si elles laissent le vide s'infiltrer dans la pompe à air et, de là, dans la philosophie naturelle, alors vous diviserez l'autorité : les esprits immatériels pousseront à nouveau chacun à la révolte en offrant une cour

d'appel aux frustrations. La connaissance et le pouvoir seront à nouveau divisés. Vous « verrez double » selon l'expression de Hobbes. Tels sont les avertissements qu'il adresse au roi pour dénoncer les agissements de la Royal Society.

La médiation du laboratoire

Cette interprétation politique du plénisme de Hobbes ne suffirait pas à faire du livre de Shapin et Schaffer la fondation de l'anthropologie comparée. Tout bon historien des idées aurait pu, somme toute, faire le même travail. Mais en trois chapitres décisifs nos auteurs quittent les confins de l'histoire intellectuelle et passent du monde des opinions et de l'argumentation à celui de la pratique et des réseaux. Pour la première fois dans les études sur les sciences, toutes les idées relatives à Dieu, au roi, à la matière, aux miracles et à la morale sont traduites, transcrites et forcées de passer par les détails de fonctionnement d'un instrument. Avant eux, d'autres historiens des sciences avaient étudié la pratique scientifique ; d'autres historiens avaient étudié le contexte religieux, politique et culturel de la science ; mais personne jusqu'ici n'avait été capable de faire les deux à la fois.

De même que Boyle réussit à transformer le bricolage autour d'une pompe à air rafistolée en l'assentiment partiel de gentilshommes à propos de faits devenus indiscutables, de même Shapin et Schaffer parviennent à expliquer comment et pourquoi des discussions traitant du corps politique, de Dieu et de ses miracles, de la matière et de son pouvoir, doivent en passer par la pompe à air. Ce mystère n'a jamais été éclairci par ceux qui cherchent aux sciences une explication contextualiste. Ils partent du principe qu'il existe un macro-contexte social — l'Angleterre, la querelle dynastique, le capitalisme, la révolution, les marchands, l'Église — et que ce contexte, d'une certaine manière, influence, forme, reflète, répercute et exerce une pression sur « les idées relatives » à la matière, à l'élasticité de l'air, au vide et aux tubes de Torricelli. Mais jamais ils n'expliquent l'établissement préalable d'un lien entre Dieu, le roi, le Parlement, et tel oiseau suffoquant dans le vase clos et transparent d'une pompe, dont l'air

est aspiré grâce à une manivelle qu'actionne un technicien. Comment l'expérience de l'oiseau peut-elle traduire, déplacer, transporter, déformer toutes les autres controverses, de telle manière que ceux qui dominent la pompe dominent également le roi, Dieu, et tout leur contexte ?

Hobbes cherche bien à contourner tout ce qui a trait au travail expérimental, mais Boyle force la discussion à passer par un ensemble de détails sordides concernant les fuites, les joints et les manivelles de sa machine. De même les philosophes des sciences et les historiens des idées voudraient éviter le monde du laboratoire, cette cuisine répugnante où l'on étouffe les concepts avec des brouilles. Shapin et Schaffer forcent leurs analyses à tourner autour de l'objet, autour de telle fuite, tel joint de telle pompe à air. La pratique de fabrication des objets regagne la place prépondérante qu'elle avait perdue avec la critique. Le livre de nos deux compères n'est pas seulement empirique parce qu'il abonde en détails, il est empirique parce qu'il fait l'archéologie de cet objet nouveau qui naît au XVII^e siècle dans le laboratoire. Shapin et Schaffer, comme Hacking (Hacking, 1989), font d'une manière quasi ethnographique ce que les philosophes des sciences ne font plus guère : montrer les fondements réalistes des sciences. Mais, plutôt que de parler de la réalité extérieure *out there*, ils ancrent la réalité indiscutable de la science, *down there*, à la pailleasse.

Les expériences ne marchent jamais très bien. La pompe fuit. Il faut la rafistoler. Ceux qui sont incapables d'expliquer l'irruption des objets dans le collectif humain, avec toutes les manipulations et pratiques qu'ils nécessitent, ne sont pas des anthropologues, puisque ce qui constitue, depuis l'époque de Boyle, l'aspect le plus fondamental de notre culture leur échappe : nous vivons dans des sociétés qui ont pour lien social les objets fabriqués en laboratoire ; on a remplacé les idées par les pratiques, les raisonnements apodictiques par la *doxa* contrôlée, et l'accord universel par des groupes de collègues. Le bel ordre que Hobbes tentait de retrouver est anéanti par la multiplication des espaces privés où l'on proclame l'origine transcendante de faits qui, bien que fabriqués par l'homme, ne sont l'œuvre de personne et qui, bien que n'ayant pas de cause, sont néanmoins explicables.

Comment faire tenir une société, s'indigne Hobbes, sur le minable fondement des *matters of fact* ? Il est particulièrement irrité par le changement relatif dans l'échelle des phénomènes. D'après Boyle, les grandes questions relatives à la matière et aux pouvoirs divins peuvent être soumises à une résolution expérimentale, et cette résolution sera partielle et modeste. Or, Hobbes rejette la possibilité du vide pour des raisons ontologiques et politiques de philosophie première et il continue à alléguer l'existence d'un éther invisible qui doit être présent, même lorsque l'ouvrier de Boyle est trop essoufflé pour actionner sa pompe. Autrement dit, il exige une réponse macroscopique à ses « macro »-arguments, une démonstration qui prouverait que son ontologie n'est pas nécessaire, que le vide est politiquement acceptable. Or que fait Boyle en réponse ? Il choisit au contraire de rendre son expérience plus sophistiquée, pour montrer l'effet qu'a sur un détecteur — une simple plume de poulet ! — le vent d'éther postulé par Hobbes dans l'espoir d'infirmer la théorie de son détracteur (p. 182). Ridicule ! Hobbes soulève un problème fondamental de philosophie politique et l'on réfuterait ses théories par une plume à l'intérieur d'un vaisseau de verre à l'intérieur du château de Boyle ! Bien entendu, la plume ne tremble pas le moins du monde, et Boyle en tire la conclusion que Hobbes est dans l'erreur, qu'il n'y a pas de vent d'éther. Pourtant, Hobbes ne peut pas se tromper, puisqu'il refuse d'admettre que le phénomène dont il parle puisse se produire à une autre échelle qu'à celle de la République entière. Il nie ce qui va devenir le caractère essentiel du pouvoir moderne : le changement d'échelle et les déplacements que présuppose le travail de laboratoire. Boyle, nouveau Chat botté, n'aura plus qu'à saisir l'Ogre réduit à la taille d'une souris.

Le témoignage des non-humains

L'invention de Boyle est complète. Contre l'avis de Hobbes, il s'empare du vieux répertoire du droit pénal et de l'exégèse biblique, mais pour les appliquer au témoignage des choses mises en épreuve au laboratoire. Comme l'écrivent Shapin et Schaffer :

« Sprat et Boyle invoquaient “la pratique de nos cours de justice en Angleterre” pour garantir la certitude morale de leurs conclusions et pour rendre plus valide leur argument que la multiplication des témoins suscitait un “concours de probabilités”. Boyle utilisait la clause de la loi sur la trahison de Clarendon en 1661 selon laquelle, nous dit-il, deux témoins suffisent pour condamner un homme. On voit que les modèles juridiques et sacerdotaux de l’autorité représentaient les ressources principales des expérimentateurs. Les témoins fiables appartenaient, par là même, à une communauté digne de foi : les papistes, les athées et les sectaires voyaient leur récit mis en doute, le statut social du témoin contribuait à sa crédibilité, et la coïncidence des versions de beaucoup de témoins permettait de se débarrasser des extrémistes. Hobbes remet en question le fondement de cette pratique : il présente la coutume qui justifiait la pratique du témoignage comme inefficace et subversive » (p. 327).

A première vue, le répertoire de Boyle n’apporte pas grand-chose de nouveau. Les érudits, les moines, les juristes et les scribes avaient élaboré toutes ces ressources pendant plus d’un millénaire. Mais c’est leur point d’application qui est neuf. Jusqu’ici les témoins avaient toujours été humains ou divins — jamais non humains. Les textes avaient été écrits par des hommes ou inspirés par Dieu — jamais inspirés ou écrits par des non-humains. Les cours de justice avaient vu passer nombre de procès humains et divins — jamais d’affaires mettant en cause les comportements de non-humains dans un laboratoire transformé en cour de justice. Or, pour Boyle les expériences en laboratoire font davantage autorité que les dépositions non confirmées par des témoins honorables :

« Dans notre expérience [de la cloche du plongeur] exposée ici, la pression de l’eau a des effets visibles sur les corps inanimés qui sont incapables de préjugés ou de ne donner que des informations partiales et elle aura plus de poids auprès des

personnes sans parti-pris que les récits suspects et parfois contradictoires de plongeurs ignorants, dont les préconceptions sont sujettes à fluctuations, et dont les sensations mêmes, comme celles du vulgaire, peuvent être conditionnées par des prédispositions ou tant d'autres circonstances, et peuvent aisément induire en erreur » (p. 218).

Voici qu'intervient sous la plume de Boyle un nouvel acteur reconnu par la nouvelle Constitution : des corps inertes, incapables de volonté et de préjugé, mais capables de montrer, de signer, d'écrire et de griffonner sur les instruments de laboratoire et devant des témoins dignes de foi. Ces non-humains, privés d'âme, mais auxquels on assigne un sens, sont même plus fiables que le commun des mortels, à qui l'on assigne une volonté, mais qui sont privés de la capacité à indiquer de façon fiable des phénomènes. D'après la Constitution, en cas de doute, mieux vaut faire appel des humains aux non-humains. Dotés de leurs nouveaux pouvoirs sémiotiques, ceux-ci vont contribuer à une nouvelle forme de texte, l'article de science expérimentale, hybride entre le style millénaire de l'exégèse biblique — appliquée exclusivement jusqu'ici aux Écritures et aux classiques — et le nouvel instrument qui produit de nouvelles inscriptions. C'est désormais autour de la pompe à air dans son espace clos, et à propos du comportement doté de sens des non-humains, que les témoins poursuivront leurs débats. La vieille herméneutique va continuer mais elle ajoute à ses parchemins la signature tremblante des instruments scientifiques (Latour et de Noblet, 1985 ; Lynch, 1985 ; Latour, 1988a ; Law and Fyfe, 1988 ; Lynch et Woolgar, 1990). Avec une cour de justice ainsi renouvelée, tous les autres pouvoirs seront renversés, et c'est ce qui dérange tellement Hobbes ; mais ce renversement n'est possible que si tout lien avec les branches politiques et religieuses du gouvernement devient impossible.

Shapin et Schaffer poussent jusqu'à son extrême limite leur discussion des objets, laboratoires, compétences et changements d'échelle. Si la science ne se fonde pas sur des idées mais sur une pratique, si elle n'est pas située à l'extérieur, mais à l'intérieur du vaisseau transparent de la

pompe à air, et qu'elle a lieu à l'intérieur de l'espace privé de la communauté expérimentale, alors comment s'étend-elle « partout », au point de devenir aussi universelle que les « lois de Boyle » ? Eh bien, elle ne devient pas universelle, du moins à la façon des épistémologues ! Son réseau s'étend et se stabilise. La démonstration brillante en apparaît dans un chapitre qui est, avec l'œuvre de Harry Collins (Collins, 1985 ; Collins, 1990) ou de Trevor Pinch (Pinch, 1986), un exemple marquant de la fécondité des nouvelles études sur les sciences. En suivant la reproduction de chaque prototype de pompe à air à travers l'Europe et la transformation progressive d'une pièce d'équipement coûteuse, peu fiable et encombrante, en une boîte noire bon marché qui devient peu à peu l'équipement de routine de tout laboratoire, les auteurs ramènent l'application universelle d'une loi physique à l'intérieur d'un réseau de pratiques normalisées. Bien évidemment, l'interprétation de l'élasticité de l'air que donne Boyle se propage, mais elle se propage avec exactement la même vitesse que la communauté des expérimentateurs et leurs équipements se développent. Aucune science ne peut sortir du réseau de sa pratique. Le poids de l'air est bien toujours un universel, mais un universel en réseau. Grâce à l'extension de celui-ci, les compétences et l'équipement peuvent devenir suffisamment routiniers pour que la production du vide devienne aussi invisible que l'air que nous respirons, mais universel à l'ancienne, jamais.

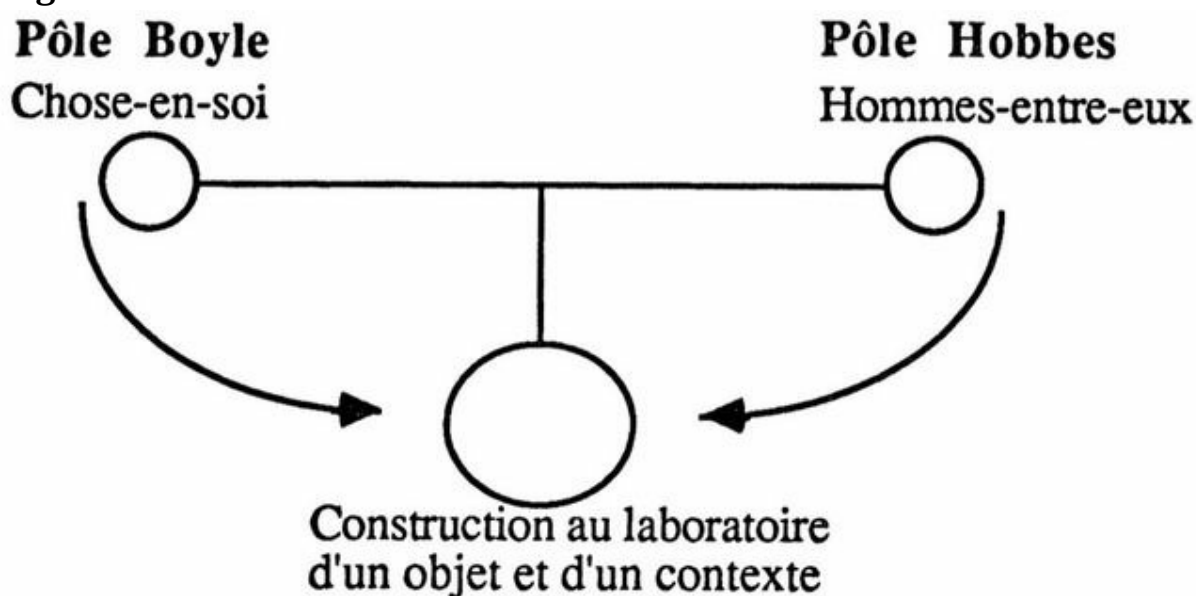
Le double artifice du laboratoire et du Léviathan

Avoir choisi de traiter à la fois de Hobbes et de Boyle tient du génie, car le nouveau principe de symétrie destiné à expliquer en même temps nature et société (voir plus bas) nous est imposé pour la première fois dans les études sur les sciences à travers deux figures majeures du tout début de l'ère moderne. Hobbes et ses émules créent les principales ressources dont nous disposons pour parler du pouvoir — représentation, souverain, contrat, propriété, citoyens —, tandis que Boyle et ses continuateurs élaborent l'un des répertoires les plus importants pour parler de la nature — expérience, fait, témoignage, collègues. Ce que nous ne savions pas encore, c'est qu'il s'agissait d'une invention double. Afin de comprendre

cette symétrie dans l'invention du répertoire moderne, nous devons comprendre pourquoi Shapin et Schaffer demeurent asymétriques dans leur analyse, pourquoi ils prêtent davantage de pénétration et de capacité explicative à Hobbes qu'à Boyle, alors qu'il fallait au contraire pousser la symétrie jusqu'au bout. Leur hésitation est en effet révélatrice des difficultés de l'anthropologie comparée, et comme le lecteur la partagera probablement, il convient de s'y arrêter.

En un sens, Shapin et Schaffer *déplacent vers le bas le centre de référence traditionnel de la critique*. Si la science se fonde sur les compétences, les laboratoires et les réseaux, alors où la situer ? Certainement pas du côté des choses-en-soi, puisque les faits sont fabriqués. Mais certainement pas non plus du côté du sujet — société / cerveau / esprit / culture —, puisque l'oiseau suffoquant, les billes de marbre, le mercure qui descend ne sont pas nos propres créations. Est-ce alors au milieu de cette ligne qui relie le pôle objet au pôle sujet qu'il faut placer la pratique de la science ? Est-elle un hybride ou une mixture ? Un petit peu objet et un petit peu sujet ?

Figure 1



Les auteurs ne nous apportent pas de réponse finale à cette question. De même que Hobbes et Boyle s'accordent sur tout sauf sur la manière de pratiquer l'expérimentation, les auteurs, qui sont d'accord sur tout, ne

s'accordent pas quant à la manière de traiter le contexte « social », c'est-à-dire l'invention symétrique par Hobbes d'un humain capable d'être représenté. Les derniers chapitres du livre balancent entre une explication hobbesienne de leur propre travail et un point de vue boylien. Cette tension ne rend leur œuvre que plus intéressante et fournit à l'anthropologie des sciences une nouvelle lignée de « drosophiles » parfaitement appropriées puisqu'elles ne se distinguent que par quelques traits. Shapin et Schaffer considèrent les explications macro-sociales de Hobbes relatives à la science de Boyle comme plus convaincantes que la réfutation de Hobbes par les arguments de Boyle ! Formés dans le cadre de l'étude sociale des sciences (Callon et Latour, 1991), ils sont moins à même de déconstruire le contexte macro-social que la nature *out there*. Ils semblent croire qu'il existe bel et bien une société *up there* qui expliquerait l'échec du programme de Hobbes. Ou, plus précisément, ils n'arrivent pas à trancher la question, annulant dans la conclusion ce qu'ils avaient démontré dans le chapitre VII, et annulant à nouveau leur argumentation dans la toute dernière phrase du livre :

« Ni notre connaissance scientifique, ni la constitution de notre société, ni les affirmations traditionnelles relatives aux connexions entre notre société et notre connaissance ne sont plus tenues pour acquises. Au fur et à mesure que nous découvrons le statut conventionnel et construit de nos formes de connaissance, nous sommes amenés à comprendre que c'est nous-mêmes, et non la réalité, qui sommes à l'origine de ce que nous savons. La connaissance, tout comme l'État, est le produit des actions humaines. Hobbes avait raison » (p. 344).

Non, Hobbes avait tort. Comment pourrait-il avoir raison, alors que c'est lui qui invente la société moniste dans laquelle connaissance et pouvoir ne sont qu'une seule et même chose ? Comment utiliser une théorie aussi grossière pour expliquer l'invention de Boyle d'une dichotomie absolue entre la production d'une connaissance des faits et la politique ? Oui, « la connaissance, tout comme l'État, est le produit des

actions humaines », mais c'est justement pourquoi l'invention politique de Boyle est beaucoup plus fine que la sociologie des sciences de Hobbes. Afin de comprendre le dernier obstacle qui nous sépare d'une anthropologie des sciences, il nous faut déconstruire l'invention constitutionnelle de Hobbes selon laquelle il existerait une macro-société bien plus ferme et robuste que la nature.

Hobbes invente le citoyen calculateur nu, dont les droits se limitent à posséder et à être représenté par la construction artificielle du souverain. Il crée également le langage du pouvoir = connaissance, qui est à la base de toute la *real politik* moderne. Il offre également un répertoire d'analyse des intérêts humains qui demeure aujourd'hui encore avec celui de Machiavel le vocabulaire de base de toute la sociologie. En d'autres termes, bien que Shapin et Schaffer prennent de grandes précautions pour ne pas utiliser l'expression « fait scientifique » comme une ressource mais comme une invention historique et politique, ils ne prennent aucune précaution pour la langue politique elle-même. Ils emploient les mots « pouvoir », « intérêt » et « politique » en toute innocence dans leur chapitre VII. Or qui inventa ces mots avec leur signification moderne ? Hobbes ! Nos auteurs voient donc « double » eux aussi, et marchent de travers, critiquant la science mais gobant la politique comme la seule source d'explication valable. Or qui nous offre cette façon asymétrique d'expliquer le savoir par le pouvoir ? Hobbes à nouveau, et sa construction d'une macro-structure moniste dans laquelle la connaissance n'a de place que pour soutenir l'ordre social. Les auteurs déconstruisent magistralement l'évolution, la diffusion et la banalisation de la pompe à air. Pourquoi alors ne déconstruisent-ils pas l'évolution, la diffusion et la banalisation du « pouvoir » ou de la « force » ? La « force » serait-elle moins problématique que l'élasticité de l'air ? Si la nature et l'épistémologie ne sont pas constituées d'entités transhistoriques, alors l'histoire et la sociologie non plus — à moins que l'on adopte la position asymétrique des auteurs et que l'on soit à la fois constructiviste pour la nature et rationaliste pour la société ! Mais il est peu probable que l'élasticité de l'air ait des fondements plus politiques que la société anglaise elle-même...

Représentation scientifique et représentation politique

Si nous allons jusqu'au bout de la symétrie entre les deux inventions de nos deux auteurs, nous comprenons que Boyle ne crée pas simplement un discours scientifique pendant que Hobbes ferait de même pour la politique ; Boyle crée un discours politique d'où la politique doit être exclue, pendant que Hobbes imagine une politique scientifique d'où la science expérimentale doit être exclue. En d'autres termes, ils inventent notre monde moderne, *un monde dans lequel la représentation des choses par l'intermédiaire du laboratoire est à jamais dissociée de la représentation des citoyens par l'intermédiaire du contrat social*. Ce n'est donc nullement par erreur que les philosophes politiques oublièrent tout ce qui se rapporte à la science de Hobbes pendant que les historiens des sciences oublièrent les positions de Boyle sur la politique des sciences. Il fallait que désormais chacun « voie double » et n'établisse pas de relation directe entre la représentation des non-humains et la représentation des humains, entre l'artificialité des faits et l'artificialité du corps politique. Le mot « représentation » est le même, mais la controverse entre Hobbes et Boyle rendit impensable la similitude des deux sens du mot. Aujourd'hui que nous ne sommes plus tout à fait modernes, les deux sens se rapprochent à nouveau.

Les deux branches du gouvernement que Boyle et Hobbes élaborent chacun de son côté n'ont d'autorité que clairement séparées : l'État de Hobbes est impuissant sans la science et la technologie, mais Hobbes ne parle que de la représentation des citoyens nus ; la science de Boyle est impuissante sans une délimitation précise des sphères religieuse, politique et scientifique, et c'est pourquoi il s'applique tant à supprimer le monisme de Hobbes. Ils sont deux pères fondateurs, agissant de concert pour promouvoir une seule et même innovation en théorie politique : à la science revient la représentation des non-humains mais est interdite toute possibilité d'appel à la politique ; à la politique revient la représentation des citoyens mais il lui est interdit d'avoir une relation quelconque avec les non-humains produits et mobilisés par la science et la technologie. Hobbes

et Boyle se battent pour définir les deux ressources que nous utilisons encore sans plus y penser et l'intensité de leur double bataille révèle assez l'étrangeté de ce qu'ils inventent.

Hobbes définit un citoyen nu et calculateur qui constitue le Léviathan, ce dieu mortel, cette créature artificielle. Par quoi tient le Léviathan ? Par le calcul des atomes humains qui entraîne le contrat lequel décide de l'irréversible composition de la force de tous aux mains d'un seul. De quoi est faite cette force ? De l'autorisation par tous les citoyens nus accordée à un seul de parler en leur nom. Qui agit lorsqu'il agit ? Nous, qui lui avons délégué définitivement notre pouvoir. La République est une créature artificielle paradoxale composée de citoyens unis par la seule autorisation faite à un seul de les représenter tous. Le souverain parle-t-il en son nom ou en celui de ceux qui l'autorisent ? Question insoluble que la philosophie politique moderne ne cessera de démêler. C'est bien lui qui parle mais ce sont eux qui parlent à travers lui. Il devient leur porte-parole, leur personne, leur personnification. Il les traduit et donc il peut les trahir. Ils l'autorisent et donc peuvent l'interdire. Le Léviathan n'est fait que de citoyens, de calculs, d'accords ou de disputes. Bref, il n'est fait que de relations sociales. Ou plutôt, avec Hobbes et ses émules, nous commençons à comprendre ce que veulent dire relations sociales, pouvoirs, forces, sociétés.

Mais Boyle définit un artefact encore plus étrange. Il invente le laboratoire à l'intérieur duquel des machines artificielles créent des phénomènes de toutes pièces. Bien qu'artificiels, coûteux, difficiles à reproduire et malgré le petit nombre de témoins fiables et entraînés, ces faits représentent bien la nature telle qu'elle est. Les faits sont produits et représentés au laboratoire, dans les écrits scientifiques, admis et autorisés par la communauté naissante des témoins. Les scientifiques sont les représentants scrupuleux des faits. Qui parle lorsqu'ils parlent ? Les faits eux-mêmes, sans nul doute, mais aussi leurs porte-parole autorisés. Qui parle donc, la nature ou les hommes ? Question insoluble avec laquelle la philosophie des sciences moderne va se battre pendant trois siècles. En eux-mêmes les faits sont muets, les forces naturelles sont des mécanismes bruts. Et pourtant les scientifiques affirment qu'ils ne parlent pas, mais que

les faits parlent par eux-mêmes. Ces muets sont donc capables de parler, d'écrire, de signifier dans l'enceinte artificielle du laboratoire ou dans celle, plus raréfiée encore de la pompe à vide. De petits groupes de gentilshommes font témoigner des forces naturelles et témoignent l'un pour l'autre qu'ils ne trahissent pas mais traduisent le comportement silencieux des objets. Avec Boyle et ses disciples, nous commençons à concevoir ce qu'est une force naturelle, un objet muet mais doué ou doté de sens.

Dans leur commun débat, les descendants de Hobbes et de Boyle nous offrent les ressources dont nous nous sommes servis jusqu'à aujourd'hui : d'un côté, la force sociale, le pouvoir ; de l'autre, la force naturelle, le mécanisme. D'un côté, le sujet de droit ; de l'autre, l'objet de science. Les porte-parole politiques vont représenter la multitude noiseuse et calculatrice des citoyens ; les porte-parole scientifiques vont dorénavant représenter la multitude muette et matérielle des objets. Les premiers traduisent leurs mandants qui ne sauraient parler tous à la fois ; les seconds traduisent leurs représentés qui sont muets de naissance. Les premiers peuvent trahir, les seconds également. Au XVII^e siècle, la symétrie est encore visible, ils se disputent encore entre porte-parole, s'accusant mutuellement de multiplier les sources de conflit. Il ne faut plus qu'un petit effort pour que leur commune origine devienne invisible, pour qu'il n'y ait plus de porte-parole que du côté des hommes, et que la médiation des scientifiques devienne invisible. Bientôt le mot « représentation » prendra deux sens différents selon qu'il s'agira d'élus ou de choses.

Les garanties constitutionnelles des modernes

Si la Constitution moderne invente une séparation entre le pouvoir scientifique chargé de représenter les choses et le pouvoir politique chargé de représenter les sujets, n'en tirons pas la conclusion que les sujets soient loin des choses. Hobbes, dans son *Léviathan*, refait à la fois la physique, la théologie, la psychologie, le droit, l'exégèse biblique et la science politique. Dans ses écrits et dans ses lettres, Boyle redessine à la fois la rhétorique scientifique, la théologie, la politique scientifique, la science

politique et l'herméneutique des faits. Ensemble, ils décrivent comment Dieu doit régner, comment le nouveau roi d'Angleterre doit légiférer, comment les esprits ou les anges doivent agir, quelles sont les propriétés de la matière, comment il faut questionner la nature, quelles doivent être les bornes de la discussion savante ou politique, comment tenir la plèbe en lisière, quels sont les droits et les devoirs des femmes, ce que l'on doit attendre des mathématiques. En pratique donc, ils se situent dans la vieille matrice anthropologique, ils répartissent les compétences des choses et des gens, et ne font encore aucune séparation entre la pure force sociale et le pur mécanisme naturel.

C'est là tout le paradoxe moderne : si nous considérons les hybrides nous n'avons affaire qu'à des mixtes de nature et de culture ; si nous considérons le travail de purification, nous sommes en face d'une séparation totale entre la nature et la culture. C'est la relation entre les deux tâches que je voudrais comprendre. Pendant que Boyle et Hobbes se mêlent l'un et l'autre de politique et de religion et de technique et de morale et de science et de droit, ils se répartissent les tâches au point que l'un se limite à la science des choses et l'autre à la politique des hommes. Quelle est l'intime relation entre leurs deux mouvements ? Faut-il cette purification pour permettre cette prolifération ? Faut-il ces hybrides par centaines pour qu'il y ait de la politique simplement humaine et des choses simplement naturelles ? Faut-il cette distinction absolue entre les deux mouvements afin qu'ils restent tous deux efficaces ? Comment expliquer la puissance de cet arrangement ? Quel est donc le secret du monde moderne ? Pour tenter de le saisir, il nous faut généraliser les résultats de Shapin et Schaffer et définir la Constitution complète dont Hobbes et Boyle n'écrivent que l'un des premiers jets.

Comme pour toute Constitution, il faut la mesurer aux garanties qu'elle offre. Le pouvoir naturel que définissent les descendants de Boyle contre ceux de Hobbes, et qui permet aux objets muets de parler par le truchement de porte-parole scientifiques fidèles et disciplinés, offre une garantie capitale : ce ne sont pas les hommes qui font la nature, elle existe depuis toujours et fut toujours déjà là, nous ne faisons qu'en découvrir les secrets. Le pouvoir politique que définissent les descendants de Hobbes

contre ceux de Boyle fait parler d'une seule voix des citoyens par la traduction/trahison d'un souverain, lequel ne dit que ce qu'ils disent. Ce pouvoir offre une garantie également capitale : ce sont les hommes et uniquement les hommes qui construisent la société et qui décident librement de leur destin.

Si, à la manière de la philosophie politique moderne, nous considérons ces deux garanties séparément, elles demeurent incompréhensibles. Si la nature n'est pas faite par les hommes ni pour eux, alors elle demeure étrangère, à jamais lointaine et hostile. Sa transcendance même nous écrase ou la rend inaccessible. Symétriquement, si la société n'est faite que par les hommes et pour eux, le Léviathan, créature artificielle dont nous sommes à la fois la forme et la matière, ne saurait tenir sur ses pieds. Son immanence même le dissiperait aussitôt dans la guerre de chacun contre chacun. Mais ce n'est pas séparément qu'il faut prendre ces deux garanties constitutionnelles, la première assurant la non-humanité de la nature et la seconde, l'humanité du social. C'est ensemble qu'elles furent créées. Elles se tiennent mutuellement. La première et la deuxième garanties se servent l'une à l'autre de contrepoids, de *checks and balances*. *Elles ne sont que les deux branches du même gouvernement.*

Si nous les considérons ensemble et non séparément, nous nous apercevons que les garanties s'inversent. Les descendants de Boyle ne disent pas seulement que les lois de la nature échappent à notre emprise, ils les fabriquent aussi au laboratoire. Malgré leur artificielle construction dans la pompe à vide — c'est la phase de médiation ou de traduction —, les faits échappent entièrement à toute fabrication humaine — c'est la phase de purification. Les descendants de Hobbes n'affirment pas seulement que les hommes font leur propre société à la force du poignet, mais que le Léviathan est durable et solide, immense et fort, qu'il mobilise le commerce, les inventions, les arts, et que le souverain tient dans sa main le glaive d'acier bien trempé et le sceptre d'or. Malgré son humaine construction, le Léviathan passe infiniment l'homme qui l'a créé, car il mobilise en ses pores, en ses vaisseaux, en ses tissus, les choses innombrables qui lui donnent sa consistance et sa durée. Et pourtant, malgré cette dureté obtenue par la mobilisation des choses — que révèle le

travail de la médiation —, c'est nous et nous seuls qui le constituons par la seule force de notre calcul, nous les pauvres citoyens nus et désarmés — ce que démontre le travail de purification.

Mais ces deux garanties sont contradictoires, non seulement l'une avec l'autre mais chacune pour elle-même, puisqu'elles jouent à la fois de la transcendance et de l'immanence. Boyle et ses innombrables successeurs ne cesseront à la fois de construire artificiellement la nature et de dire qu'ils la découvrent ; Hobbes et les citoyens nouvellement définis n'auront de cesse de construire le Léviathan par le calcul et la force sociale, mais ils recruteront toujours plus d'objets pour le faire durablement tenir. Ils mentent ? Ils se trompent ? Ils nous trompent ? Non, car ils ajoutent une troisième garantie constitutionnelle : premièrement, la séparation complète entre le monde naturel — pourtant construit par l'homme — et le monde social — pourtant tenu par les choses —, et, deuxièmement, la séparation totale entre le travail des hybrides et le travail de la purification. Les deux premières garanties ne sont contradictoires qu'aussi longtemps que la troisième ne les éloigne pas pour toujours l'une de l'autre, et fasse d'une symétrie trop patente deux asymétries contradictoires que la pratique résout sans jamais pouvoir l'exprimer.

Figure 2

PREMIER PARADOXE	
La nature n'est pas notre construction : elle est transcendante et nous dépasse infiniment.	La société est notre construction : elle est immanente à notre action.
SECOND PARADOXE	
La nature est notre construction artificielle au laboratoire : elle est immanente.	La société n'est pas notre construction, elle est transcendante et nous dépasse infiniment.
CONSTITUTION	
Première garantie : bien que nous construisions la nature, elle est comme si nous ne la construisions pas.	Deuxième garantie : bien que nous ne construisions pas la société, elle est comme si nous la construisions.
Troisième garantie : la nature et la société doivent rester absolument distinctes ; le travail de purification doit demeurer absolument distinct du travail de médiation.	

Il faudra beaucoup d'autres auteurs, beaucoup d'autres institutions, beaucoup d'autres règlements, pour compléter ce mouvement esquissé par la dispute exemplaire de Hobbes et Boyle. Mais la structure d'ensemble est maintenant facile à saisir : ces trois garanties prises ensemble vont permettre le changement d'échelle des modernes. Ils vont pouvoir faire intervenir la nature en tous points dans la fabrique de leurs sociétés sans pour autant cesser de lui attribuer sa transcendance radicale ; ils vont pouvoir devenir les seuls acteurs de leur propre destinée politique, sans pour autant cesser de faire tenir leur société par la mobilisation de la nature. D'un côté, la transcendance de la nature n'empêchera pas son immanence sociale ; de l'autre, l'immanence du social n'empêchera pas le Léviathan de demeurer transcendant. Il faut avouer que c'est une assez belle construction qui permet de tout faire sans être limité par rien. Pas étonnant que cette Constitution ait permis, comme on disait naguère, de « libérer quelques forces productives »...

La quatrième garantie : celle du Dieu barré

Pourtant, il fallait éviter de rétablir une symétrie trop parfaite entre les deux garanties de la Constitution, ce qui aurait empêché leur duo de donner à plein. Il fallait qu'une quatrième garantie règle la question de Dieu en l'éloignant pour toujours de la double construction sociale et naturelle, tout en le laissant présentable et monnayable. Les successeurs de Hobbes et de Boyle s'y employèrent avec succès, les premiers en vidant la nature de la présence divine, les seconds en vidant la société de toute origine divine. Le pouvoir scientifique « n'avait plus besoin de cette hypothèse » ; quant aux politiques, ils pouvaient fabriquer le « dieu mortel » du Léviathan sans plus s'occuper du Dieu immortel dont l'Écriture, déjà chez Hobbes, n'était plus interprétée par le souverain que de façon figurative. Nul n'est vraiment moderne s'il n'accepte d'éloigner Dieu du jeu des lois de la nature comme de celles de la République. Dieu devint le Dieu barré de la métaphysique, aussi différent du Dieu

prémoderne des chrétiens que la nature construite au laboratoire l'est de l'ancienne *phusis* ou que la société du vieux collectif anthropologique tout peuplé de non-humains.

Mais un éloignement trop complet eût privé les modernes d'une ressource critique qui permettait de compléter leur dispositif. Les deux jumeaux de la nature et de la société eussent pendu dans le vide sans que nul puisse décider en cas de conflit entre les deux branches du gouvernement laquelle devait l'emporter sur l'autre. Pire encore, leur symétrie fût apparue trop clairement. Les modernes appliquèrent au Dieu barré le même dédoublement qu'à la nature et à la société. Sa transcendance l'éloignait infiniment de sorte qu'il ne gênait ni le libre jeu de la nature ni celui de la société, mais on se réservait quand même de faire appel à cette transcendance en cas de conflit entre les lois de la nature et celles de la société. L'homme moderne pouvait donc être athée tout en restant religieux. Il pouvait envahir le monde matériel, recréer librement le monde social, sans pour autant se vivre comme un orphelin démiurge abandonné de tous.

En réinterprétant les anciens thèmes théologiques des chrétiens, on parvint à faire jouer à la fois la transcendance de Dieu et son immanence. Mais ce long travail de la Réforme du ^{xvi}^e eût abouti à des résultats très différents s'il ne s'était trouvé mêlé à celui du ^{xvii}^e sur l'invention conjointe des faits scientifiques et des citoyens (Eisenstein, 1991). On réinventa la spiritualité, c'est-à-dire la descente du Dieu tout-puissant dans le for intérieur sans qu'il intervienne en rien dans le for extérieur. Une religion tout individuelle et toute spirituelle permettait de critiquer et l'emprise de la science et celle de la société, sans pour autant s'obliger à faire venir Dieu ni dans l'une ni dans l'autre. Il devenait possible pour les modernes d'être à la fois laïques et pieux. La garantie constitutionnelle n'était pas donnée par un Dieu suprême mais par un Dieu absent — et pourtant son absence n'empêchait pas d'en disposer à volonté dans l'intimité du cœur. Sa position devenait idéale puisqu'on le mettait deux fois entre parenthèses. Une première fois dans la métaphysique, une

seconde fois dans la spiritualité. Il n'allait plus gêner en rien le développement des modernes tout en demeurant efficace et secourable dans le seul esprit des seuls humains.

Trois fois la transcendance et trois fois l'immanence dans un tableau croisé qui verrouille toutes les possibilités. Nous n'avons pas fait la nature ; nous faisons la société ; nous faisons la nature ; nous n'avons pas fait la société ; nous n'avons fait ni l'une, ni l'autre, Dieu a tout fait ; Dieu n'a rien fait, nous avons tout fait. On ne comprend rien aux modernes si l'on ne voit pas que les quatre garanties se servent l'une à l'autre de *checks and balances*. Les deux premières permettent d'alterner les sources de pouvoir en passant sans coup férir de la pure force naturelle à la pure force politique, et inversement. La troisième garantie interdit toute contamination entre ce qui appartient à la nature et ce qui appartient à la politique, alors même que les deux premières garanties permettent l'alternance rapide entre l'une et l'autre. La contradiction serait-elle trop visible entre la troisième qui sépare et les deux premières qui alternent ? Non, parce que la quatrième garantie constitutionnelle établit en arbitre un Dieu infiniment lointain qui est à la fois totalement impotent et souverain juge.

La modernité n'a rien à voir avec l'invention de l'humanisme, avec l'irruption des sciences, avec la laïcisation de la société, ou avec la mécanisation du monde. Elle est la production conjointe de ces trois couples de transcendance et d'immanence, à travers une longue histoire dont je n'ai présenté qu'une étape à travers les figures de Hobbes et Boyle. Le point essentiel de cette Constitution moderne, c'est de rendre invisible, impensable, irréprésentable le travail de médiation qui assemble les hybrides. Ce travail est-il interrompu pour autant ? Non, car le monde moderne s'arrêterait aussitôt de fonctionner puisque qu'il vit du brassage comme tous les autres collectifs. La beauté du dispositif apparaît ici en pleine lumière. La Constitution moderne permet au contraire la prolifération démultipliée des hybrides dont elle nie l'existence et même la possibilité. En jouant trois fois de suite de la même alternance entre transcendance et immanence, il devient possible de mobiliser la nature, de chosifier le social, et de sentir la présence spirituelle de Dieu, tout en

maintenant fermement que la nature nous échappe, que la société est notre œuvre et que Dieu n'interfère plus. Qui aurait résisté à une telle construction ? Il faut vraiment que des événements inouïs aient affaibli ce puissant mécanisme, pour que je puisse le décrire aujourd'hui avec cette distance et cette sympathie d'ethnologue pour un monde en train de disparaître.

La puissance de la critique

Au moment même où s'éventent les capacités critiques des modernes, il convient une dernière fois d'en mesurer le prodigieux efficace.

Libérés de l'hypothèque religieuse, ils devinrent capables de critiquer l'obscurantisme des anciens pouvoirs en dévoilant les phénomènes naturels qu'ils dissimulaient — tout en inventant ces phénomènes dans l'enceinte artificielle du laboratoire. Les lois de la nature permirent aux premières Lumières de démolir de fond en comble les prétentions mal fondées des préjugés humains. En appliquant leur grille de lecture, ils ne virent dans les anciens hybrides que des mélanges indus qu'il fallait purifier en séparant les mécanismes naturels des passions, des intérêts ou de l'ignorance des humains. Toutes les pensées d'autrefois devinrent ineptes ou approximatives. Ou plutôt, la simple application de la Constitution moderne définit un « autrefois » absolument différent du bel aujourd'hui (voir plus bas). A l'obscurité des âges anciens, lesquels mélangeaient indûment besoins sociaux et réalité naturelle, faisait place une aube lumineuse qui séparait nettement les enchaînements matériels de la fantaisie des hommes. Les sciences naturelles définissaient la nature et chaque discipline se vécut comme une révolution totale par laquelle elle s'arrachait enfin à l'Ancien Régime. Nul n'est moderne s'il n'a senti la beauté de cette aurore et vibré à ses promesses.

Mais la critique n'alla pas seulement de la nature vers les préjugés humains. Elle se mit bientôt à parcourir l'autre direction qui menait des sciences sociales nouvellement fondées vers la fausse nature. Ce furent les secondes Lumières, celles du XIX^e siècle. Cette fois-ci, la connaissance précise de la société et de ses lois permit de critiquer non seulement les

préjugés de l'obscurantisme usuel, mais aussi les nouveaux préjugés des sciences naturelles. Solidement appuyé sur la science de la société, il devenait possible de distinguer dans les autres sciences leur part réellement scientifique de celle due à l'idéologie — l'accusation critique par excellence. Dans les mixtes des premières Lumières, les secondes ne virent qu'un mélange inacceptable qu'il convenait de purifier en séparant soigneusement la part qui revenait aux choses mêmes et la part due au fonctionnement de l'économie, de l'inconscient, du langage ou des symboles. Toutes les pensées d'autrefois — y compris certaines sciences — devinrent ineptes ou approximatives. Ou plutôt une succession de révolutions radicales créa par contraste un « autrefois » obscur bientôt dissipé par l'aurore lumineuse des sciences sociales. Les pièges de la naturalisation et de l'idéologie scientifique se dissipaient enfin. Nul n'est moderne s'il n'a espéré cette aurore et vibré à ses promesses.

Il devint même possible aux invincibles modernes de combiner les deux en prenant les sciences naturelles pour critiquer les fausses prétentions du pouvoir et en utilisant les certitudes des sciences humaines pour critiquer les fausses prétentions des sciences et de la domination savante. Le savoir total était enfin à portée de main. Si le marxisme parut si longtemps incontournable, c'est parce qu'il croisait en effet les deux ressources les plus puissantes jamais développées par la critique et qu'il les verrouillait pour toujours. Il permettait de conserver la part de vérité des sciences naturelles et sociales tout en éliminant soigneusement leur part maudite, leur idéologie. Il achevait — dans les deux sens du mot, on allait l'apprendre bientôt — toutes les espérances des premières Lumières et toutes celles des secondes. La nécessaire distinction entre les mécanismes matériels et les illusions de l'obscurantisme, ainsi que la seconde distinction entre la science et l'idéologie demeurent aujourd'hui les deux sources principales de l'indignation moderne, bien qu'elles ne puissent plus verrouiller la discussion à la manière des marxistes et que leur capital de critique soit maintenant disséminé aux mains de millions de petits porteurs. Celui qui n'a jamais senti vibrer en lui cette double puissance ou qui n'a jamais été obsédé par la distinction du rationnel et de l'irrationnel, des faux savoirs et des vraies sciences, n'a jamais été moderne.

Figure 3

Point d'ancrage	Possibilité critique
Transcendance de la nature	Nous ne pouvons rien contre les lois naturelles
Immanence de la nature	Possibilités illimitées
Immanence de la société	Nous sommes totalement libres
Transcendance de la société	Nous ne pouvons rien contre les lois de la société

Solidement appuyé sur la certitude transcendantale des lois de la nature, le moderne peut critiquer et dévoiler, dénoncer et s'indigner des croyances irrationnelles et des dominations injustifiées. Solidement appuyé sur la certitude que l'homme fait lui-même son destin, le moderne peut critiquer et dévoiler, s'indigner et dénoncer les croyances irrationnelles, les idéologies savantes et la domination injustifiée des experts qui prétendent marquer les bornes à l'action et à la liberté. La seule transcendance d'une nature qui n'est pas notre œuvre, et la seule immanence d'une société que nous faisons de part en part paralyseraient pourtant les modernes, trop impuissants devant les choses et trop puissants dans la société. Quel avantage énorme de pouvoir inverser les principes sans même l'apparence d'une contradiction. La nature transcendante reste néanmoins mobilisable, humanisable, socialisable. Les laboratoires, les collections, les centres de calcul et de profit, les instituts de recherche et les bureaux d'étude la mêlent tous les jours aux destins multiples des groupes sociaux. Inversement, bien que nous construisions la société de part en part, elle dure, elle nous dépasse, elle nous domine, elle a ses lois, elle est transcendante autant que la nature. C'est que les laboratoires, les collections, les centres de calcul et de profit, les instituts de recherche et les bureaux d'étude marquent tous les jours les bornes de la liberté des groupes sociaux et transforment les relations humaines en durables choses que personne n'a faites. C'est dans ce double langage que réside la puissance critique des modernes : ils peuvent mobiliser la nature au cœur

des relations sociales, tout en la laissant infiniment éloignée des hommes ; ils sont libres de faire et défaire leur société, tout en rendant ses lois inéluctables, nécessaires et absolues.

L'invincibilité des modernes

C'est parce qu'elle croit à la séparation totale des humains et des non-humains et qu'elle l'annule en même temps, que la Constitution a rendu les modernes invincibles. Si vous les critiquez en disant que la nature est un monde construit de main d'hommes, ils vous montreront qu'elle est transcendante et qu'ils n'y touchent pas. Si vous leur dites que la société est transcendante et que ses lois nous dépassent infiniment, ils vous diront que nous sommes libres et que notre destin est entre nos seules mains. Si vous leur objectez qu'ils font preuve de duplicité, ils vous montreront que jamais ils ne mélangent les lois de la nature et l'imprescriptible liberté humaine. Si vous les croyez et que vous détourniez l'attention, ils en profiteront pour faire passer des milliers d'objets de la nature dans le corps social en procurant à celui-ci la solidité des choses naturelles. Si vous vous retournez brusquement comme dans le jeu d'enfants « un, deux, trois, soleil ! », ils resteront figés, l'air innocent, comme s'ils n'avaient pas bougé : à gauche, les choses mêmes, à droite, la société libre des sujets parlants et pensants. Tout se passe au milieu, tout transite entre les deux, tout se fait par médiation, par traduction et par réseaux, mais cet emplacement n'existe pas, n'a pas lieu. C'est l'impensé, l'impensable des modernes. Comment mieux étendre les collectifs qu'en s'alliant à la fois la transcendance de la nature et la totale liberté humaine, tout en incorporant la nature et en limitant absolument les marges de liberté ? Cela permet en effet de tout faire et son contraire.

Les Indiens ne se trompaient pas lorsqu'ils disaient que les Blancs avaient la langue fourchue. En séparant les rapports de forces politiques et les rapports de raisons scientifiques, mais en appuyant toujours la force sur la raison et la raison sur la force, les modernes ont toujours eu deux fers au feu. Ils sont devenus invincibles. Vous croyez que le tonnerre est une divinité ? La critique montrera qu'il s'agit là de mécanismes physiques

sans influence sur la marche du monde humain. Vous êtes enfermés dans une économie traditionnelle ? La critique vous montrera que les mécanismes physiques peuvent bouleverser la marche du monde humain en mobilisant des forces productives gigantesques. Vous pensez que les esprits des ancêtres vous tiennent à jamais dans leurs lois ? La critique vous montrera que les esprits et les lois sont des constructions sociales que vous vous êtes données à vous-mêmes. Vous pensez que vous pouvez tout faire et développer vos sociétés comme bon vous semble ? La critique vous montrera que les lois d'airain de la société et de l'économie sont beaucoup plus inflexibles que celles des ancêtres. Vous vous indignez que l'on mécanise le monde ? La critique vous parlera de Dieu créateur à qui tout appartient et qui donna tout à l'homme. Vous vous indignez que la société soit laïque ? La critique vous montrera que la spiritualité s'en trouve libérée et qu'une religion toute spirituelle est bien supérieure. Vous vous dites religieux ? La critique rira de vous à gorge déployée !

Comment les autres cultures-natures auraient-elles pu résister ? Elles devinrent par contraste prémodernes. Elles auraient pu s'opposer à la nature transcendante, ou à la nature immanente, ou à la société faite de main d'hommes, ou à la société transcendante, ou au Dieu lointain, ou au Dieu intime, mais comment résister à la combinaison des six ? Ou plutôt, elles auraient pu résister, si les six ressources de la critique eussent été visibles ensemble comme une seule opération, ainsi que je le retrace aujourd'hui. Mais elles semblaient séparées, en conflit l'une avec l'autre, mêlant des branches de gouvernement qui se chamaillaient, chacune en appelant à des fondements distincts. De plus, toutes ces ressources critiques de la purification étaient contredites aussitôt par la pratique de médiation sans pour autant que cette contradiction ait une influence quelconque ni sur la diversité des sources de pouvoir, ni sur leur unité cachée.

Les modernes se sentirent libérés des dernières restrictions qui pouvaient encore limiter leur expansion. Les pauvres collectifs prémodernes furent accusés de mélanger horriblement les choses et les humains, alors que leurs accusateurs les séparaient enfin totalement — pour les remélanger aussitôt à une échelle inconnue jusqu'ici... Comme

les modernes étendirent en outre ce Grand Partage dans le temps après l'avoir étendu dans l'espace, ils se sentirent absolument libres de ne plus suivre les ridicules contraintes de leur passé qui exigeaient de tenir compte à la fois des choses et des gens. Mais ils tenaient compte en même temps de beaucoup plus de choses et de beaucoup plus de gens...

Vous ne pouvez même pas les accuser d'être incroyants. Si vous leur dites qu'ils sont athées ils vous parleront du Dieu tout-puissant infiniment éloigné dans l'au-delà du monde. Si vous dites que ce Dieu barré est bien étranger, ils vous diront qu'il parle dans l'intimité du cœur et qu'ils n'ont jamais cessé, malgré leurs sciences et leurs politiques, d'être moraux et pieux. Si vous vous étonnez d'une religion qui n'ait aucune influence ni sur la marche du monde ni sur celle de la société, ils vous diront qu'elle les juge toutes deux. Si vous demandez à lire ces jugements, ils vous objecteront que la religion passe infiniment la science et la politique et qu'elle ne saurait les influencer, ou que la religion est une construction sociale ou l'effet des neurones !

Que leur direz-vous alors ? Ils tiennent toutes les sources de pouvoir, toutes les possibilités critiques, mais ils les déplacent d'instance en instance avec une telle rapidité qu'il n'est jamais possible de les prendre la main dans le sac. Oui, décidément, ils sont, ils ont été, ils ont failli être, ils se sont crus invincibles.

Ce que la Constitution éclaire et ce qu'elle obscurcit

Pourtant, le monde moderne n'a jamais eu lieu en ce sens qu'il n'a jamais fonctionné selon les règles de sa Constitution, en séparant les trois régions de l'Être dont j'ai parlé et en faisant appel séparément aux six ressources de la critique. La pratique de traduction fut toujours différente des pratiques de purification. Ou plutôt, cette différence même est inscrite dans la Constitution puisque le double jeu entre immanence et transcendance de chacune des trois instances permet de faire tout et son contraire. Jamais une Constitution n'a permis dans la pratique une telle

marge de manœuvre. Mais le prix à payer pour cette liberté fut que les modernes demeurèrent incapables de se penser eux-mêmes. Tout le travail de médiation échappe au cadre constitutionnel qui le dessine et le dénie.

Il n'existe aucun rapport simple entre les traits d'un moment historique et la question de savoir s'il est ou non moderne. La modernité est donc une illusion ? Non, elle est beaucoup plus qu'une illusion et beaucoup moins qu'une essence. Elle est une force ajoutée à d'autres qu'elle eut longtemps le pouvoir de représenter, d'accélérer ou de résumer mais que dorénavant elle n'a plus tout à fait. La révision que je propose est semblable à celle de la Révolution française depuis une vingtaine d'années — et les deux révisions n'en font d'ailleurs qu'une seule comme nous le verrons plus bas. Depuis les années soixante-dix, nous comprenons que la lecture révolutionnaire de la Révolution s'ajoute aux événements d'alors, organise l'historiographie depuis 1789, mais ne définit plus les événements eux-mêmes (Furet, 1978). Comme le propose Furet, il faut bien distinguer la Révolution « modalité de l'action historique » et la « Révolution processus ». Les événements de 1789 n'étaient pas plus révolutionnaires que le monde moderne n'a été moderne. Les acteurs et les chroniqueurs de 1789 se sont servis de la notion de révolution pour comprendre ce qui leur arrivait et pour infléchir leur destin. De même, la Constitution moderne existe et agit bien dans l'histoire, mais elle ne définit plus ce qui nous est arrivé. La modernité attend toujours son Tocqueville et les révolutions scientifiques leur François Furet.

Pourtant, la modernité n'est pas la fausse conscience des modernes, et nous devons prendre bien soin de reconnaître à la Constitution, comme à l'idée de Révolution, son efficacité propre. Loin d'avoir éliminé le travail de médiation, elle en permit l'accroissement. De même que l'idée de Révolution poussa les révolutionnaires à prendre des décisions irréversibles qu'ils n'auraient pas osées sans elle, la Constitution procura aux modernes l'audace de mobiliser les choses et les gens à une échelle qu'ils s'interdiraient sans elle. Cette modification d'échelle ne fut pas obtenue, comme ils le croient, par la séparation des humains et des non-humains, mais, au contraire, par l'amplification de leur brassage. Cet accroissement est à son tour facilité par l'idée d'une nature transcendante

— pourvu qu'elle reste mobilisable —, par l'idée d'une société libre — pourvu qu'elle demeure transcendante — et par l'absence de toute divinité — pourvu que Dieu parle au cœur. A condition que leurs contraires demeurent à la fois présents et impensables, et que le travail de médiation multiplie les hybrides, ces trois idées permettent de capitaliser à grande échelle. Les modernes pensent qu'ils n'ont réussi une telle expansion que parce qu'ils ont séparé soigneusement la nature et la société (et mis Dieu entre parenthèses), alors qu'ils n'y parvinrent que parce qu'ils mélangèrent de beaucoup plus grandes masses d'humains et de non-humains, sans rien mettre entre parenthèses et sans s'interdire aucune combinaison ! La liaison du travail de purification et du travail de médiation les a engendrés mais ils n'attribuent qu'au premier les raisons de leur succès.

La solution de ce paradoxe n'est peut-être pas si difficile. Afin d'oser de telles combinaisons, il convient de croire qu'elles sont sans graves conséquences sur l'ordre constitutionnel. Le dualisme nature/société est indispensable aux modernes afin qu'ils puissent justement accroître l'échelle des mixtes entre les objets et les sujets. Les prémodernes, parce qu'ils sont tous au fond monistes dans la constitution de leurs natures-cultures, si l'on en croit les anthropologues (Lévi-Strauss, 1952), s'interdisent au contraire de pratiquer ce que leurs représentations sembleraient permettre. « L'indigène est un thésauriseur logique », écrit Lévi-Strauss, « sans trêve, il renoue les fils, replie inlassablement sur eux-mêmes tous les aspects du réel, que ceux-ci soient physiques, sociaux, ou mentaux » (Lévi-Strauss, 1962, p. 353). En saturant de concepts les mixtes de divin, d'humain et de naturel, ils en limitent l'expansion pratique. C'est l'impossibilité de changer l'ordre social sans modifier l'ordre naturel — et inversement — qui oblige les prémodernes, depuis toujours, à la plus grande prudence. Tout monstre devient visible et pensable et pose explicitement des problèmes graves pour l'ordre social, le cosmos ou les lois divines (Horton, 1990a ; 1990b).

« L'homéostasie des “sociétés froides” de l'Amazonie, écrit par exemple Descola à propos des Achuar, résulterait alors moins du refus implicite de l'aliénation politique dont Clastres

créditait “les sauvages” que de l’effet d’inertie d’un système de pensée qui ne peut se représenter le procès de socialisation de la nature qu’à travers les catégories normant le fonctionnement de la société réelle. Au rebours du déterminisme technologique sommaire dont sont souvent imprégnées les théories évolutionnistes, on pourrait ici postuler que la transformation par une société de sa base matérielle est conditionnée par une mutation préalable des formes d’organisation sociale qui servent d’armature idéale au mode matériel de produire » (Descola, 1986, p. 405).

Si, à l’inverse, notre Constitution autorise quelque chose, c’est bien la socialisation accélérée des non-humains sans permettre pour autant à ceux-ci d’apparaître jamais comme des éléments de la « société réelle ». Les modernes, en rendant les mixtes impensables, en vidant, balayant, nettoyant, purifiant l’arène qui se dessine au milieu de leurs trois instances, permirent à la pratique de médiation de recombinaison tous les monstres possibles sans qu’ils aient aucun effet sur la fabrique de la société ni même de contact avec elle. Aussi bizarres qu’ils soient, ils ne posaient aucun problème puisqu’ils n’existaient pas socialement et que leurs conséquences monstrueuses demeuraient inassignables. *Ce que les prémodernes se sont toujours interdit, nous pouvons nous le permettre puisque jamais l’ordre social ne se trouve correspondre, terme à terme, avec l’ordre naturel.*

La pompe à air de Boyle, par exemple, pourrait sembler une chimère assez effrayante puisqu’elle produit artificiellement un vide de laboratoire, lequel permet de définir à la fois les lois de la nature, l’action de Dieu et le règlement des disputes dans l’Angleterre de la Glorieuse Révolution. D’après Horton, la pensée sauvage en aurait aussitôt conjuré le danger. Or le xvii^e siècle anglais va dorénavant construire la royauté, la nature et la théologie avec la communauté scientifique et le laboratoire. L’élasticité de l’air va s’ajouter aux acteurs qui peuplaient l’Angleterre. Et pourtant, ce recrutement d’un allié nouveau ne pose aucun problème puisqu’il n’y a pas de chimère, puisque rien de monstrueux ne s’est produit, puisque l’on ne fait que découvrir les lois de la nature. « Circulez, il n’y a rien à voir. »

L'ampleur de la mobilisation est directement proportionnelle à l'impossibilité de penser directement ses relations avec l'ordre social. Moins les modernes se pensent mélangés et plus ils mélangent. Plus la science est absolument pure, plus elle est intimement liée à la fabrique de la société. La Constitution moderne accélère ou facilite le déploiement des collectifs, mais ne permet pas de les penser.

La fin de la dénonciation

En affirmant que la Constitution, afin d'être efficace, doit ignorer ce qu'elle permet, je pratique un dévoilement mais qui ne porte plus sur les mêmes objets que la critique et qui n'est plus déclenché par les mêmes ressorts. Tant que nous adhérons de bon cœur à la Constitution, elle permettait de régler l'ensemble des disputes et servait de fondement à l'esprit critique, procurant aux personnes la justification de leurs attaques et de leurs opérations de dévoilement. Mais si l'ensemble de la Constitution apparaît maintenant comme une partie seulement qui ne permet plus de comprendre l'autre moitié d'elle-même, alors c'est le fondement même de la critique qui se trouve mal assuré.

En faisant appel tantôt à la nature, tantôt à la société, tantôt à Dieu, et en opposant constamment la transcendance de chacun de ces trois termes à leur immanence, le ressort de nos indignations se trouvait bien remonté. Qu'est-ce en effet qu'un moderne qui ne s'appuierait plus sur la transcendance de la nature pour critiquer l'obscurantisme du pouvoir ? Sur l'immanence de la nature pour critiquer l'inertie des humains ? Sur l'immanence de la société pour critiquer la soumission des hommes et les dangers du naturalisme ? Sur la transcendance de la société pour critiquer l'illusion humaine d'une liberté individuelle ? Sur la transcendance de Dieu pour faire appel du jugement des hommes et de l'obstination des choses ? Sur l'immanence de Dieu pour critiquer les Églises établies, les croyances naturalistes et les rêves socialistes ? Ce serait un bien pauvre moderne, ou alors il serait postmoderne : toujours habité par le violent désir de dénoncer, il n'aurait plus la force de croire en la légitimité d'aucune de ces six cours d'appel. Enlever à un moderne son indignation,

c'est le priver, semble-t-il, de tout respect de soi. Enlever aux intellectuels organiques et critiques les six fondements de leurs dénonciations, c'est apparemment leur ôter toute raison de vivre. En perdant l'adhésion de bon cœur à la Constitution, n'avons-nous pas l'impression de perdre le meilleur de nous-mêmes ? N'était-ce pas l'origine de notre énergie, de notre force morale, de notre déontologie ?

Et pourtant, Luc Boltanski et Laurent Thévenot ont vidé la dénonciation moderne, dans un livre aussi important pour cet essai que celui de Steve Shapin et de Simon Schaffer. Ils ont fait, pour le travail d'indignation critique, ce que François Furet fit naguère pour la Révolution française. « La dénonciation est terminée », tel pourrait être le sous-titre de leur *Économies de la grandeur* (Boltanski et Thévenot, 1991). Jusque-là, le dévoilement critique semblait aller de soi. Il s'agissait seulement de choisir une cause d'indignation et de s'opposer aux fausses dénonciations en y mettant toute la passion souhaitable. Dévoiler, telle était notre tâche sacrée à nous, les modernes. Révéler sous les fausses consciences les vrais calculs ou sous les faux calculs les vrais intérêts. Qui n'a pas encore à la bouche un filet de bave de cette rage-là ? Or, Boltanski et Thévenot inventent l'équivalent d'un vaccin antirabique en comparant tranquillement toutes les sources de dénonciation — les Cités qui fournissent les principes divers de la justice — et en croisant les mille et une façons que nous avons, en France, aujourd'hui, de monter une affaire en justice. Ils ne dénoncent pas les autres. Ils ne les dévoilent pas. Ils montrent comment nous nous y prenons tous pour nous accuser les uns les autres. L'esprit critique devient une ressource, une compétence parmi d'autres, la grammaire de nos indignations.

Aussitôt, grâce à ce petit décalage introduit par l'étude systématique, nous ne pouvons plus y adhérer tout à fait. Comment accuser encore de bon cœur lorsque le mécanisme victimaire devient patent ? Même les sciences humaines ne sont plus le réservoir ultime qui permettrait d'enfin discerner les motifs réels sous les apparences. Elles aussi font partie de l'analyse (Chateauraynaud, 1991) ; elles aussi montent des affaires en justice et s'indignent et critiquent. La tradition des sciences humaines n'a plus le privilège de surplomber l'acteur en discernant, en dessous de ses

actions inconscientes, la réalité qu'il s'agirait de mettre au jour (Boltanski, 1990). Impossible pour les sciences humaines de se scandaliser, sans occuper dorénavant l'une des cases du tableau croisé de nos deux compères. Le dénonciateur est le frère des gens ordinaires qu'il prétendait dénoncer. « Vous en êtes un autre. » Au lieu d'y croire vraiment, nous sentons maintenant le travail de la dénonciation comme une « modalité historique » qui agit certes dans nos affaires, mais qui ne les explique pas plus que la modalité révolutionnaire n'expliquait le processus des événements de 1789. La dénonciation comme la révolution sont aujourd'hui éventées.

Le travail de Boltanski et Thévenot achève ce mouvement prévu et décrit par René Girard selon lequel les modernes ne peuvent plus accuser de bon cœur mais, contrairement à Girard, ils ne méprisent pas les objets. Pour que le mécanisme victimaire fonctionne, il fallait que l'accusé sacrifié en commun par la foule fût vraiment coupable (Girard, 1978). S'il devient un bouc émissaire, le mécanisme d'accusation devient visible : un pauvre lampiste innocent de tout crime est accusé à tort, sans autre raison que de réconcilier le collectif sur son dos. Le glissement du sacrifice au bouc émissaire évente ainsi l'accusation. Cet épuisement n'adoucit pas les modernes pour autant car c'est justement la raison de leurs crimes en série que de ne jamais pouvoir accuser de bon cœur un véritable coupable (Girard, 1983). Mais Girard ne voit pas qu'il accuse ainsi plus gravement puisqu'il accuse les objets de ne pas réellement compter. Tant que nous imaginons à nos disputes des enjeux objectifs nous sommes pris dans l'illusion du désir mimétique. C'est ce désir, et lui seul, qui pare les objets d'une valeur qu'ils n'ont pas. En eux-mêmes, ils ne comptent pas, ils ne sont rien. En révélant le processus d'accusation, Girard, comme Boltanski et Thévenot, épuise pour toujours notre aptitude à accuser. Mais il prolonge plus loin encore cette tendance des modernes à mépriser les objets — et cette accusation-là, Girard la profère de tout son cœur en y croyant pour de bon et en voyant dans ce mépris durement gagné la plus haute preuve de moralité. A dénonciateur, dénonciateur et demi. La

grandeur du livre de Boltanski et Thévenot vient de ce qu'ils épuisent la dénonciation, tout en faisant de l'objet engagé dans les épreuves du jugement le centre de leurs analyses.

Sous le jugement moral par dénonciation, un autre jugement moral a toujours fonctionné par triage et par sélection. On l'appelle arrangement, combinaison, *combinazione*, combine, mais aussi négociation ou compromis. Péguy disait que la morale souple est infiniment plus exigeante que la morale rigide. Il en est de même de la morale officieuse qui sélectionne et répartit incessamment les solutions pratiques des modernes. Elle est méprisée parce qu'elle ne permet pas l'indignation, mais elle est active et généreuse parce qu'elle suit les sinuosités innombrables des situations et des réseaux. Elle est méprisée parce qu'elle prend en compte les objets qui ne sont pas plus les enjeux arbitraires de notre seul désir que le simple réceptacle de nos catégories mentales. De même que la Constitution moderne méprise les hybrides qu'elle abrite, de même la morale officielle méprise les arrangements pratiques et les objets qui la font tenir. Sous l'opposition des objets et des sujets, il y a le tourbillon des médiateurs. Sous la grandeur morale, il y a le triage méticuleux des circonstances et des cas.

Nous n'avons jamais été modernes

J'ai maintenant le choix : ou bien je crois à la Constitution moderne ou bien j'étudie à la fois ce qu'elle permet et ce qu'elle interdit, ce qu'elle éclaire et ce qu'elle obscurcit. Ou bien je défends le travail de purification — et je suis moi-même un purificateur et un gardien vigilant de la Constitution —, ou bien j'étudie à la fois le travail de médiation et celui de purification, mais je cesse alors d'être tout à fait moderne.

En prétendant que la Constitution moderne ne permet pas de se comprendre elle-même, en m'offrant à révéler les pratiques qui lui permettent d'exister, en assurant que le mécanisme critique est maintenant éventé, je fais comme si nous entrions dans une époque nouvelle qui succéderait à celle des modernes. Serais-je donc, littéralement, postmoderne ? Le postmodernisme est un symptôme et non pas une

solution fraîche. Il vit sous la Constitution moderne mais il ne croit plus aux garanties qu'elle offre. Il sent que quelque chose cloche dans la critique, mais il ne sait pas faire autre chose que prolonger la critique sans croire pour autant à ses fondements (Lyotard, 1979). Au lieu de passer à l'étude empirique des réseaux qui donne sens au travail de purification qu'il dénonce, le postmodernisme rejette tout travail empirique comme illusoire et trompeur. Rationalistes déçus, ses adeptes sentent bien que le modernisme est fini, mais ils continuent d'accepter sa façon de partager le temps et ne peuvent donc découper les époques que par révolutions qui se succéderaient les unes aux autres. Ils se sentent venus « après » les modernes, mais avec le sentiment désagréable qu'il n'y a plus d'après. *No future*, tel est leur slogan qui s'ajoute à celui des modernes, *No past*. Que leur reste-t-il ? Des instants sans attache et des dénonciations sans fondement puisque les postmodernes ne croient plus aux raisons qui leur permettraient de dénoncer et de s'indigner.

Une solution différente apparaît dès que nous suivons à la fois la Constitution et ce qu'elle interdit ou permet, dès que nous étudions en détail le travail de production d'hybrides et le travail d'élimination de ces mêmes hybrides. Nous nous apercevons alors que nous n'avons jamais été modernes au sens de la Constitution. La modernité n'a jamais commencé. Il n'y a jamais eu de monde moderne. L'usage du passé composé est ici d'importance car il s'agit d'un sentiment rétrospectif, d'une relecture de notre histoire. Nous n'entrons pas dans une nouvelle ère ; nous ne continuons plus la fuite éperdue des post-post-post-modernistes ; nous ne nous accrochons plus à l'avant-garde de l'avant-garde ; nous ne cherchons plus à être encore plus malins, encore plus critiques, à creuser encore un peu davantage l'ère du soupçon. Non, nous nous apercevons que nous n'avons jamais commencé d'entrer dans l'ère moderne. Cette attitude rétrospective qui déploie au lieu de dévoiler, qui ajoute au lieu de retrancher, qui fraternise au lieu de dénoncer, qui trie au lieu de s'indigner, je la caractérise par l'expression non moderne (ou amoderne). Est non moderne celui qui considère à la fois la Constitution des modernes et les peuplements d'hybrides qu'elle dénie.

La Constitution expliquait tout mais en laissant tomber ce qui était au milieu. « Ce n'est rien, rien du tout », disait-elle des réseaux, « un simple résidu ». Or les hybrides, les monstres, les mixtes dont elle abandonne l'explication sont à peu près tout, ils composent non seulement nos collectifs mais aussi les autres, abusivement appelés prémodernes. Au moment même où les doubles Lumières du marxisme semblaient avoir tout expliqué ; au moment même où la faillite de leur explication totale entraîne les postmodernes à se perdre dans le désespoir de l'autocritique, on s'aperçoit que les explications n'avaient pas encore commencé, et qu'il en a toujours été ainsi, que nous n'avons jamais été ni modernes, ni critiques, qu'il n'y a jamais eu d'autrefois ni d'ancien régime (Mayer, 1983), que nous n'avons jamais vraiment quitté la vieille matrice anthropologique, et qu'il ne pouvait pas en être autrement.

S'apercevoir que nous n'avons jamais été modernes et que nous ne sommes séparés des autres collectifs que par de petits partages ne rend pas réactionnaire pour autant. Les antimodernes combattent farouchement les effets de la Constitution mais l'acceptent entièrement. Ils veulent défendre soit les localités, soit l'esprit, soit la pure matière, soit la rationalité, soit le passé, soit l'universalité, soit la liberté, soit la société, soit Dieu, comme si ces entités existaient réellement et qu'elles avaient bien la forme que leur accorde la Constitution moderne. Ils ne varient que le signe et la direction de leur indignation. Ils acceptent même des modernes leur principale bizarrerie, l'idée d'un temps qui passerait irréversiblement et qui annulerait derrière soi tout le passé. Que l'on veuille conserver un tel passé ou que l'on veuille l'abolir, dans les deux cas se maintient l'idée révolutionnaire par excellence qu'une révolution est possible. Or, cette idée même nous apparaît exagérée puisque la révolution n'est qu'une ressource parmi beaucoup d'autres dans des histoires qui n'ont rien de révolutionnaire, rien d'irréversible. « En puissance », le monde moderne est une invention totale et irréversible qui rompt avec le passé, de même que « en puissance » les Révolutions française ou bolchévique sont les accoucheuses d'un nouveau monde. « En réseaux », le monde moderne, comme les révolutions, ne permet guère que des allongements de pratiques, des accélérations dans la circulation des connaissances, une

extension des sociétés, un accroissement du nombre d'actants, de nombreux aménagements d'anciennes croyances. Lorsque nous les voyons « en réseau », les innovations des Occidentaux restent reconnaissables et importantes, mais il n'y a plus de quoi en faire toute une histoire, une histoire de rupture radicale, de destinée fatale, de malheurs ou de bonheurs irréversibles.

Les antimodernes comme les postmodernes ont accepté le terrain de leurs adversaires. Un autre terrain, beaucoup plus vaste, beaucoup moins polémique s'est ouvert à nous, celui des mondes non modernes. C'est l'Empire du Milieu, aussi vaste que la Chine, aussi inconnu qu'elle.

3

Révolution

Les modernes victimes de leur succès

Si l'appareil critique des modernes les rendait invincibles, pourquoi hésitent-ils aujourd'hui sur leur destinée ? Si l'efficacité de la Constitution dépendait justement de sa part obscure, pourquoi puis-je la relier maintenant à sa part lumineuse ? Il faut que le lien entre les deux ensembles de pratiques ait bien changé pour que je puisse suivre à la fois les pratiques de purification et celles de traduction. Si nous ne pouvons plus adhérer de bon cœur aux tâches de la modernisation, il faut que des obstacles imprévus en aient enrayé la mécanique. Que s'est-il passé qui rende le travail de purification impensable alors que, quelques années auparavant, c'est le déploiement des réseaux qui paraissait absurde ou scandaleux ?

Disons que les modernes ont été victimes de leur succès. C'est une explication grossière, je l'admets, et pourtant tout se passe comme si l'ampleur de la mobilisation des collectifs avait fini par multiplier les hybrides au point que le cadre constitutionnel qui en nie mais qui en permet l'existence ne pouvait plus les tenir en place. La Constitution moderne s'est effondrée sous son propre poids, noyée par les mixtes dont elle permettait l'expérimentation, parce qu'elle en dissimulait les conséquences sur la fabrique de la société. Le tiers état finit par être trop nombreux pour se sentir fidèlement représenté par l'ordre des objets ou par celui des sujets.

Quand ne surgissaient que quelques pompes à vide, on parvenait encore à les classer en deux dossiers, celui des lois naturelles et celui des représentations politiques, mais lorsqu'on se trouve envahi par des embryons surgelés, des systèmes experts, des machines numériques, des

robots à capteurs, des maïs hybrides, des banques de données, des psychotropes délivrés sur ordonnance, des baleines équipées de radiosondes, des synthétiseurs de gènes, des analyseurs d'audiences, etc., lorsque nos journaux quotidiens déploient tous ces monstres à longueur de pages, et qu'aucune de ces chimères ne se sent bien installée ni du côté des objets, ni du côté des sujets, ni au milieu, il faut bien faire quelque chose. Tout se passe comme si les deux pôles de la Constitution avaient fini par se confondre à cause même de la pratique de médiation que cette Constitution libérait en la condamnant. Tout se passe comme s'il n'y avait plus assez de juges et de critiques pour traiter les hybrides. Le système de purification s'encombre autant que notre système judiciaire.

Peut-être le cadre moderne eût-il pu tenir encore quelque temps si son développement même n'avait établi un court-circuit entre la nature d'un côté et les foules humaines de l'autre. Tant que la nature était lointaine et dominée elle ressemblait encore vaguement au pôle constitutionnel de la tradition. Elle semblait en réserve, transcendante, inépuisable, lointaine. Mais où classer le trou de l'ozone, le réchauffement global de la planète ? Où mettre ces hybrides ? Sont-ils humains ? Humains puisque c'est notre œuvre. Sont-ils naturels ? Naturels puisqu'ils ne sont pas notre fait. Sont-ils locaux ou globaux ? Les deux. Quant aux foules humaines que les vertus comme les vices de la médecine et de l'économie ont fait se multiplier, elles ne sont pas plus faciles à localiser. Dans quel monde abriter ces multitudes ? Sommes-nous dans la biologie, dans la sociologie, dans l'histoire naturelle, dans la sociobiologie ? C'est notre œuvre et pourtant les lois de la démographie et de l'économie nous dépassent infiniment. La bombe démographique est-elle locale ou globale ? Les deux. Ainsi, ni du côté de la nature ni du côté du social, nous ne pouvons plus reconnaître les deux garanties constitutionnelles des modernes : les lois universelles des choses ; les droits imprescriptibles des sujets. Le destin des multitudes affamées comme celui de la pauvre planète sont liés dans le même nœud gordien qu'aucun Alexandre ne viendra plus trancher.

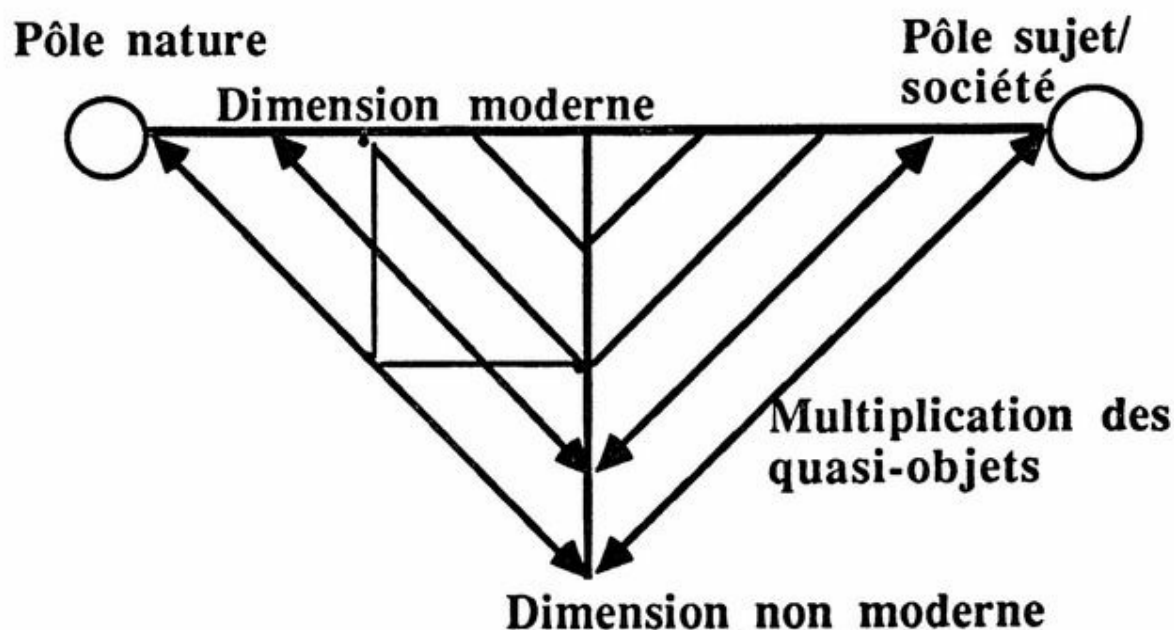
Disons donc que les modernes ont craqué. Leur Constitution pouvait absorber quelques contre-exemples, quelques exceptions, elle s'en nourrissait même ; elle ne peut plus rien quand les exceptions prolifèrent,

quand le tiers état des choses et le tiers monde se mêlent pour envahir en foule toutes ses assemblées. Après Michel Serres, j'appelle de tels hybrides quasi-objets parce qu'ils n'occupent ni la position d'objets prévue pour eux par la Constitution, ni celle de sujets, et qu'il est impossible de les coincer tous dans la position médiane qui en ferait un simple mélange de chose naturelle et de symbole social. C'est curieusement Lévi-Strauss, cherchant un exemple pour nous faire sentir combien la pensée sauvage est proche de nous, qui définit le mieux cette intime fusion par laquelle s'effacent les traces des deux composants de la nature et de la société — dont il dit pourtant qu'elles se font face « comme dans un miroir » :

« Un observateur exotique jugerait sans doute que la circulation automobile dans le centre d'une grande ville ou sur une autoroute surpasse les facultés humaines ; et elle les surpasse en effet, pour autant qu'elle ne met exactement face à face ni des hommes ni des lois naturelles, mais des systèmes de forces naturelles humanisées par l'intention des conducteurs, et des hommes transformés en forces naturelles par l'énergie physique dont ils se font les médiateurs. Il ne s'agit plus de l'opération d'un agent sur un objet inerte, ni de l'action en retour d'un objet, promu au rôle d'agent, sur un sujet qui se serait dépossédé en sa faveur sans rien lui demander en retour, c'est-à-dire de situations comportant, d'un côté ou de l'autre, une certaine dose de passivité : les êtres en présence s'affrontent à la fois comme des sujets et comme des objets ; et, dans le code qu'ils utilisent, une simple variation de la distance qui les sépare a la force d'une muette adjuration » (Lévi-Strauss, 1962, p. 294).

Pour accueillir de tels quasi-objets en effet peu différents de ceux de la pensée sauvage (voir plus bas), nous devons dessiner un espace qui n'est déjà plus celui de la Constitution moderne puisqu'il remplit la zone médiane qu'elle prétendait vider. A la pratique de purification — ligne horizontale — il convient d'ajouter les pratiques de médiation — ligne verticale.

Figure 4



Au lieu de suivre la multiplication des quasi-objets en les projetant sur la seule longitude, il convient également de les repérer à l'aide d'une latitude. Le diagnostic de la crise par laquelle j'ai commencé cet essai saute alors aux yeux : la croissance des quasi-objets a saturé le cadre constitutionnel des modernes. Ceux-ci pratiquaient les deux dimensions mais n'en dessinaient explicitement qu'une seule, de façon à ce que la seconde demeure en pointillé. Les non-modernes doivent dessiner les deux afin de comprendre à la fois les succès des modernes et leurs récents échecs, sans sombrer pour autant dans le postmodernisme. En déployant les deux dimensions à la fois nous pourrions peut-être accueillir les hybrides et leur donner une place, un nom, une maison, une philosophie, une ontologie et, je l'espère, une nouvelle constitution.

Le grand écart des philosophies modernisatrices

Comment les grandes philosophies ont-elles essayé d'absorber à la fois la Constitution moderne et les quasi-objets, cet Empire du Milieu qui ne faisait que s'étendre ? En simplifiant beaucoup, on peut discerner trois grandes stratégies. La première consiste à faire le grand écart entre les

objets et les sujets dont la distance ne cesse alors de s'accroître ; la deuxième, sous le nom de « tournant sémiotique », s'occupe du milieu, en abandonnant les extrêmes ; la troisième, enfin, isole la pensée de l'Être de celle des étants.

Survolons rapidement les premières. Plus les quasi-objets se multiplient, plus les grandes philosophies rendent incommensurables les deux pôles constitutionnels, tout en affirmant qu'il n'y a pas de tâche plus urgente que de les réconcilier. Elles parcourent donc à leur façon le paradoxe moderne en interdisant ce qu'elles permettent et en permettant ce qu'elles interdisent. Chacune de ces philosophies est bien sûr infiniment plus subtile que ce pauvre résumé ; chacune est par définition non moderne et s'attaque au même problème que celui auquel je m'essaie maladroitement, mais leurs interprétations officielles et popularisées témoignent pourtant sur ce point d'un étonnant esprit de suite : comment multiplier les quasi-objets sans leur accorder droit de cité afin que se maintienne le Grand Partage qui nous sépare de notre passé comme des autres collectifs ?

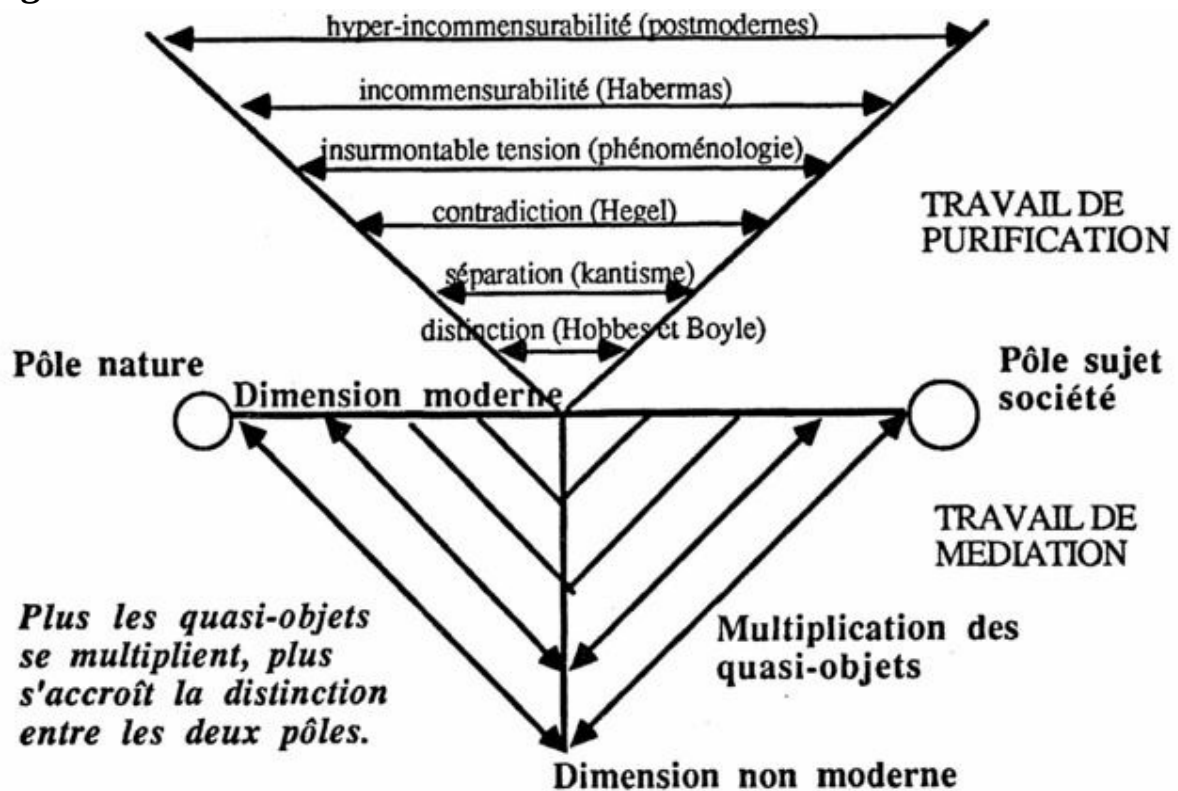
Hobbes et Boyle, nous l'avons vu, ne se disputaient tellement que parce qu'ils parvenaient à peine à séparer le pôle des non-humains muets et naturels de celui des citoyens conscients et parlants. La séparation des deux artifices leur paraissait encore si fragile qu'ils n'opéraient à travers les hybrides qu'une légère distinction. C'est avec le kantisme que notre Constitution reçoit sa formulation vraiment canonique. Ce qui n'était qu'une simple distinction s'y aiguise en une séparation totale, une révolution copernicienne. Les choses-en-soi deviennent inaccessibles pendant que, symétriquement, le sujet transcendantal s'éloigne infiniment du monde. Les deux garanties pourtant demeurent clairement symétriques puisque la connaissance n'est possible qu'au point médian, celui des phénomènes, par une application des deux formes pures, celles de la chose-en-soi et celles du sujet. Les hybrides ont bien droit de cité, mais uniquement comme mélanges des formes pures en égale proportion. Certes, le travail de médiation demeure visible, puisque Kant multiplie les étapes afin de passer du monde lointain des choses au monde encore plus lointain de l'ego. Pourtant, ces médiations ne sont déjà plus reconnues que comme de simples intermédiaires, qui ne font que déplacer ou transmettre

les formes pures, seules reconnaissables. Le feuilletage des intermédiaires permet d'accepter le rôle des quasi-objets sans pour autant leur donner une ontologie qui remettrait en cause la « révolution copernicienne ». Cette formulation kantienne est visible encore aujourd'hui chaque fois que l'on suppose à l'esprit humain la capacité d'imposer arbitrairement des formes à une matière amorphe mais réelle. Certes, le roi Soleil autour duquel tournent les objets sera renversé au profit de bien d'autres prétendants — la Société, les épistémès, les structures mentales, les catégories culturelles, l'intersubjectivité —, mais ces révolutions de palais ne modifieront pas la position du foyer que j'appellerai, pour cette raison, sujet/société.

C'est la grandeur de la dialectique que d'avoir tenté de parcourir une dernière fois le cercle complet des prémodernes en englobant tous les êtres divins, sociaux et naturels, afin d'éviter la contradiction du kantisme entre le rôle de la purification et celui de la médiation. Mais la dialectique s'est trompée de contradiction. Elle a bien discerné celle entre le pôle du sujet et celui de l'objet, mais elle n'a pas vu celle entre l'ensemble de la Constitution moderne qui se mettait en place et la prolifération des quasi-objets, laquelle marque pourtant le XIX^e siècle autant que le nôtre. Ou plutôt, elle crut qu'elle allait absorber la seconde en résolvant la première. Or, en croyant abolir la séparation de Kant entre les choses-en-soi et le sujet, Hegel l'avive plus encore. Il l'élève au rang de contradiction, faisant de cette contradiction poussée à bout puis dépassée le moteur de l'histoire. La distinction du XVII^e siècle devient une séparation au XVIII^e, puis une contradiction d'autant plus complète au XIX^e qu'elle devient le ressort de toute l'intrigue. Comment mieux illustrer le paradoxe moderne ? La dialectique accroît encore l'abîme qui sépare le pôle de l'objet de celui du sujet, mais comme elle le surmonte et l'abolit à la fin, elle s' imagine en effet qu'elle a dépassé Kant ! Elle ne parle que de médiations, et pourtant les médiations innombrables dont elle peuple sa grandiose histoire ne sont que des intermédiaires qui transmettent les pures qualités ontologiques, soit de l'esprit dans sa version de droite, soit de la matière dans sa version de gauche. A la fin, s'il est un couple que nul ne peut réconcilier c'est le pôle de la nature et celui de l'esprit, puisque leur opposition même est conservée et abolie, c'est-à-dire déniée. A moderne, moderne et demi. Nos

plus grands modernisateurs furent sans conteste les dialecticiens, d'autant plus puissants qu'ils semblaient en effet recueillir la totalité du savoir et du passé et qu'ils croisaient toutes les ressources de la critique.

Figure 5



Mais les quasi-objets continuaient de proliférer, ces monstres de la première, de la deuxième, de la troisième révolution industrielle, ces faits socialisés et ces humains devenus monde naturel. Aussitôt closes, les totalités craquaient de partout. Les fins de l'histoire donnaient suite malgré tout à de l'histoire.

La phénoménologie allait faire une dernière fois encore le grand écart, mais cette fois-ci en lâchant du lest, en abandonnant les deux pôles de la pure conscience et du pur objet, et en se couchant, littéralement, au milieu pour tenter de couvrir de sa grande ombre l'espace maintenant béant qu'elle sentait bien ne plus pouvoir absorber. Une fois encore le paradoxe moderne est poussé plus loin. La notion d'intentionnalité transforme la distinction, la séparation, la contradiction, en une insurmontable tension entre l'objet et le sujet. Les espoirs de la dialectique sont abandonnés, puisque cette tension n'offre aucune résolution. Les phénoménologues ont

bien l'impression de dépasser Kant et Hegel et Marx, puisqu'ils n'accordent plus aucune essence ni au pur sujet ni au pur objet. Ils ont vraiment l'impression de ne parler que de médiations sans que la médiation soit accrochée à des pôles. Et pourtant ils ne dessinent plus qu'un trait entre des pôles réduits à presque rien. Modernisateurs inquiets, ils ne peuvent que tendre encore la « conscience de quelque chose » qui ne devient plus qu'une mince passerelle au-dessus d'un abîme qui s'agrandit peu à peu. Ils ne pouvaient que craquer. Ils ont craqué. A la même époque, la double œuvre de Bachelard, exagérant encore l'objectivité des sciences à force de ruptures avec le sens commun, et exagérant symétriquement la puissance sans objet de l'imaginaire à force de coupures épistémologiques, offre le symbole même de cette impossible crise, de cet écartèlement.

La fin des fins

La suite de cette histoire prend un tour involontairement comique. Plus le grand écart devient tendu, plus l'affaire ressemble à un numéro d'équilibriste. Jusqu'ici, tous ces grands mouvements philosophiques étaient graves et profonds, ils fondaient, ils exploraient, ils accompagnaient la prodigieuse croissance des quasi-objets, ils voulaient croire malgré tout qu'il était possible de les encaisser et de les digérer. En ne parlant que de pureté, ils ne visaient qu'à saisir le travail des hybrides. Tous ces penseurs s'intéressaient passionnément aux sciences exactes, aux techniques et aux économies, parce qu'ils y reconnaissaient à la fois leur danger et leur salut. Mais que dire des philosophies qui leur succédèrent ? Et tout d'abord comment les appeler ? Modernes ? Non, parce qu'elles n'essaient plus de tenir les deux bouts de la chaîne. Postmodernes ? Pas encore, le pire est à venir. Disons pré-postmodernes pour signaler qu'elles font transition. Elles élèvent ce qui n'était qu'une distinction, puis qu'une séparation, puis une contradiction, puis une insurmontable tension, au niveau d'une incommensurabilité.

Qu'il n'y ait pas de mesure commune entre le monde des sujets et le monde des objets, toute la Constitution moderne le disait déjà, mais elle annulait aussitôt cette distance en pratiquant le contraire, en mesurant

ensemble les humains et les choses avec les mêmes toises, en multipliant, sous le nom d'intermédiaires, les médiateurs. Les pré-postmodernes, quant à eux, croient vraiment que le sujet parlant est incommensurable à l'objet naturel et à l'efficacité technique, ou qu'il doit le devenir s'il ne l'est pas assez. Ils annulent alors le projet moderne, tout en prétendant le sauver, puisqu'ils suivent la moitié de la Constitution qui parle de pureté mais ignorent l'autre moitié qui ne pratique que l'hybridation. Ils s'imaginent qu'il n'y a pas, qu'il ne doit pas y avoir de médiateurs. Du côté des sujets ils inventent la parole, l'herméneutique, le sens, et laissent le monde des choses dériver lentement dans son néant. De l'autre côté du miroir, bien sûr, les scientifiques et les technocrates ont l'attitude symétrique. Plus l'herméneutique déploie sa pelote, plus le naturalisme déploie la sienne. Mais cette répétition des divisions de l'histoire devient une caricature : Changeux et ses neurones d'un côté ; Lacan et ses analysants de l'autre. Leur couple de jumeaux n'est plus fidèle à l'intention moderne puisqu'ils ne s'efforcent plus de penser le paradoxe qui consiste à multiplier les hybrides dont on interdit par ailleurs l'existence.

C'est pire encore lorsque le projet moderne est défendu contre le péril de le voir disparaître. Habermas exprime ce sursaut désespéré (Habermas, 1988). Va-t-il montrer que rien n'a jamais profondément séparé les choses des gens ? Va-t-il reprendre le projet moderne, démontrer les arrangements de la pratique en dessous des justifications de la Constitution ? Bien au contraire, il estime que le danger suprême vient de la confusion des sujets parlants et pensants avec la pure rationalité naturelle et technique permise par l'ancienne philosophie de la conscience ! « Je l'ai suggéré chaque fois au moment crucial : il fallait remplacer le paradigme de la connaissance des objets par celui de l'entente entre sujets capables de parler et d'agir » (p. 350). Si quelqu'un s'est jamais trompé d'ennemi, c'est bien ce kantisme déplacé en plein ^{xx}e siècle qui s'efforce d'agrandir l'abîme entre les objets connus par le sujet d'un côté, et la raison communicationnelle de l'autre, alors que l'ancienne conscience avait au moins le mérite de viser l'objet et de rappeler par conséquent l'origine artificielle des deux pôles constitutionnels. Mais Habermas veut rendre incommensurables les deux pôles, au moment même où les quasi-objets se multiplient tellement qu'il

paraît impossible d'en trouver un seul qui ressemble quelque peu à un sujet parlant libre ou à un objet de la nature réifié. Kant n'y parvenait déjà pas en pleine révolution industrielle, comment Habermas pourrait-il le faire après la sixième ou la septième révolution ? Encore le vieux Kant multipliait-il le feuilletage des intermédiaires qui lui permettait de rétablir les transitions entre les noumènes et l'ego transcendantal. Rien de tel lorsque la raison technicienne doit être tenue aussi éloignée que possible de la libre discussion des hommes.

Il en est des pré-postmodernes comme de la réaction féodale à l'extrême fin de l'Ancien Régime ; jamais l'honneur ne fut plus pointilleux ni le calcul des quartiers de sang bleu plus précis, et pourtant il était un peu tard pour séparer radicalement le tiers et les nobles ! De même, il est un peu trop tard pour nous refaire le coup de la révolution copernicienne et faire tourner les choses autour de l'intersubjectivité. Habermas et ses disciples ne maintiennent le projet moderne qu'en s'abstenant de toute étude empirique (Habermas, 1987) ; le tiers état y serait visible trop vite et se mêlerait trop intimement aux pauvres sujets parlants. Périssent les réseaux, pourvu que la raison communicationnelle paraisse triompher.

Néanmoins, Habermas demeure honnête et respectable. Même dans la caricature du projet moderne, on reconnaît encore l'éclat affaibli des Lumières du XVIII^e ou l'écho de la critique du XIX^e. Même dans cette obsession de séparer l'objectivité de la communication, on peut saisir une trace, un rappel, une cicatrice de l'impossibilité même de le faire. Avec les postmodernes, l'abandon du projet moderne est consommé. Je n'ai pas trouvé de mot assez vilain pour désigner ce mouvement ou plutôt cette immobilité intellectuelle par laquelle on abandonne les humains et les non-humains à leur dérive. Ce n'est plus de l'incommensurabilité, mais de l'« hyper-incommensurabilité ».

Un seul exemple montrera la défaite de la pensée comme du projet postmoderne. « Le philosophe que je suis apporte un bilan de désastre », répond Jean-François Lyotard à qui de braves scientifiques demandaient de penser le lien qui attache la science au collectif humain :

« Je soutiens seulement que l'expansion scientifique n'a rien d'humain. Peut-être notre cerveau n'est-il que le porteur provisoire d'un processus de complexification. Il s'agirait désormais de détacher ce processus de ce qui l'a porté jusqu'à présent. Je suis convaincu que, vous [les scientifiques !], c'est ce que vous êtes en train de faire. L'informatique, le génie génétique, la physique et l'astrophysique, l'astronautique, la robotique travaillent déjà à cette préservation de la complexité dans des conditions de vie indépendantes de la vie sur Terre. Mais je ne vois pas en quoi c'est humain, si par humain on entend des collectivités avec leurs traditions culturelles, établies depuis telle ou telle époque sur des zones précises de cette planète. Que ce processus "a-humain" puisse avoir, à côté de ses effets destructeurs, quelques bonnes retombées pour l'humanité, je n'en doute pas une seconde. Mais cela n'a rien à voir avec l'émancipation de l'homme » (Lyotard, 1988, p. XXXVIII).

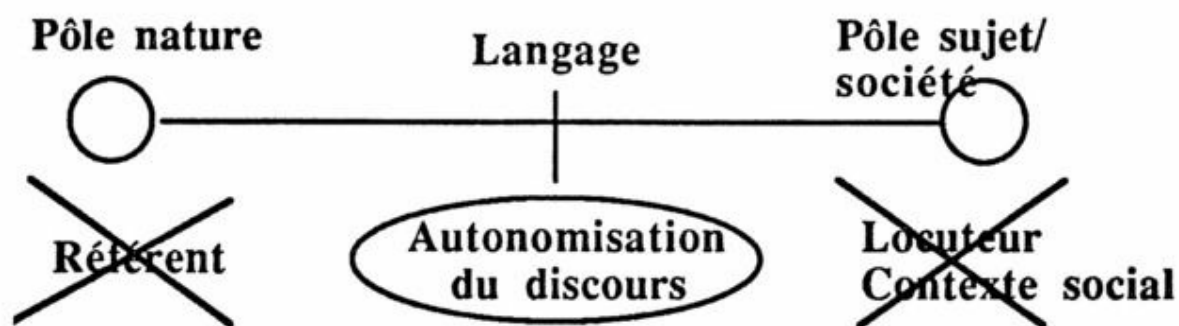
Aux scientifiques surpris de ce bilan désastreux et qui continuent à croire à l'utilité des philosophes, Lyotard répond, lugubre : « Je crois que vous nous attendrez longtemps ! » Mais la débâcle est celle du postmodernisme (Hutcheon, 1989) et non celle de la philosophie. Les postmodernes se croient encore modernes parce qu'ils acceptent la division totale entre le monde matériel et technique d'un côté, et les jeux de langage des sujets parlants de l'autre. Mais ils se trompent parce que les véritables modernes ont toujours multiplié en douce les intermédiaires pour tenter de penser la formidable croissance des hybrides en même temps que leur purification. Les sciences furent toujours liées aux collectifs aussi intimement que la pompe de Boyle au Léviathan de Hobbes. *C'est la double contradiction qui est moderne, contradiction entre les deux garanties constitutionnelles d'une part, et entre cette Constitution et la pratique de médiation, d'autre part.* En croyant à la totale séparation des trois termes, en croyant pour de bon que les scientifiques sont des extraterrestres, les postmodernes achèvent en effet le modernisme, en lui retirant pour toujours le ressort de sa tension.

Il n'y a qu'une chose positive à dire des postmodernes : après eux, il n'y a plus rien. Loin d'être le fin du fin, ils marquent la fin des fins, c'est-à-dire la fin des façons de finir et de passer qui faisaient se succéder à une vitesse toujours plus vertigineuse des critiques toujours plus radicales et plus révolutionnaires. Comment pourrions-nous aller plus loin dans l'absence de tension entre nature et société ? Faudra-t-il imaginer quelque super-hyper-incommensurabilité ? Les « pomo », comme disent les Anglais chics, sont la fin de l'histoire, et le plus drôle c'est qu'ils le croient en effet. Et, pour bien montrer qu'ils ne sont pas naïfs, ils prétendent se réjouir de cette fin ! « Vous n'avez rien à attendre de nous. » Non, en effet. Mais il n'est pas plus en leur pouvoir de finir l'histoire que de ne pas être naïfs. Ils se trouvent simplement dans une impasse, celle tracée par les avant-gardes que plus aucune troupe ne suit. Laissons-les dormir jusqu'à la fin du millénaire, comme le réclame Baudrillard, et passons à autre chose. Ou plutôt, revenons sur nos pas. Cessons de passer.

Les tournants sémiotiques

Pendant que les philosophies modernisatrices faisaient le grand écart entre les deux pôles de la Constitution afin d'absorber la prolifération des quasi-objets, une autre stratégie se mettait en place pour s'emparer du milieu dont la dimension ne cessait de s'accroître. Au lieu de se concentrer sur les extrêmes du travail de purification, elle se concentrait sur l'une de ses médiations, le langage. Qu'on les appelle « sémiotique », « sémiologie » ou « tournant linguistique », toutes ces philosophies ont pour objet de faire du discours non pas cet intermédiaire transparent qui mettrait le sujet humain en contact avec le monde naturel, mais un médiateur indépendant de la nature aussi bien que de la société. Cette autonomisation de la sphère du sens a occupé les meilleurs esprits de notre temps pendant le dernier demi-siècle. S'ils nous ont, eux aussi, menés dans une impasse, ce n'est pas qu'ils auraient « oublié l'homme », ou « abandonné la référence » comme l'affirme aujourd'hui la réaction moderniste, mais parce qu'ils ont eux-mêmes limité leur entreprise au seul discours.

Figure 6



Ces philosophies n'ont cru possible d'autonomiser le sens qu'en plaçant entre parenthèses d'une part la question de la référence au monde naturel et, de l'autre, l'identité des sujets parlants et pensants. Pour eux, le langage occupe encore ce lieu médian de la philosophie moderne — le point de rencontre des phénomènes chez Kant —, mais au lieu de se faire plus ou moins transparent ou plus ou moins opaque, plus ou moins fidèle ou plus ou moins traître, il a pris toute la place. Le langage est devenu à lui-même sa propre loi et son propre monde. Le « système de la langue », les « jeux de langage », le « signifiant », l'« écriture », le « texte », la « textualité », les « récits », le « discours », tels sont quelques-uns des termes qui désignent l'Empire des signes. Pendant que les philosophies modernisatrices avivaient de plus en plus la distance qui séparaient les objets et les sujets en les rendant incommensurables, les philosophies du langage, du discours ou du texte occupaient le milieu laissé vide, se croyant très éloignées des natures et des sociétés qu'elles avaient mises entre parenthèses (Pavel, 1986).

Leur grandeur fut de développer, à l'abri de la double tyrannie du réfèrent et du sujet parlant, les concepts qui donnent leur dignité aux médiateurs, lesquels ne sont plus de simples intermédiaires ou de simples véhicules transportant le sens depuis la nature jusqu'aux locuteurs ou de ceux-ci vers celle-là. Le texte et le langage font le sens ; ils produisent même des références internes aux discours et des locuteurs installés dans le discours (Greimas et Courtès, 1979). Pour produire des natures et des sociétés, ils n'ont besoin que d'eux-mêmes, et seule la forme des récits leur sert de matière. Le signifiant étant premier, les signifiés s'agitent

autour de lui sans plus aucun privilège. Le texte devient originel, ce qu'il exprime, ou ce qu'il véhicule devient secondaire. Les sujets parlants se transforment en autant de fictions engendrées par les effets de sens ; quant à l'auteur, il n'est plus que l'artefact de ses propres écrits (Eco, 1985). Les objets dont on parle deviennent des effets de réalité glissant à la surface de l'écriture. Tout devient signe et système de signes, l'architecture et la cuisine, la mode et les mythologies, la politique et l'inconscient lui-même (Barthes, 1985).

La grande faiblesse de ces philosophies fut de rendre plus difficiles les branchements entre un discours autonomisé et la nature ou le sujet/société qu'elles avaient laissés intacts, en les rangeant provisoirement au placard. Difficile en effet d'imaginer longtemps que nous sommes un texte qui s'écrit lui-même, un discours qui se parle tout seul, un jeu de signifiant sans signifié. Difficile de ramener tout le cosmos à un grand récit, la physique des particules subatomiques à un texte, toutes les structures sociales à un discours. L'Empire des signes ne dura pas plus longtemps que celui d'Alexandre et fut démembré lui aussi entre ses généraux (Pavel, 1988). Certains voulurent rendre moins déraisonnable le système autonome de la langue en rétablissant le sujet parlant ou même le groupe social et, pour ce faire, allèrent chercher l'ancienne sociologie. D'autres souhaitèrent rendre la sémiotique moins absurde en rétablissant le contact avec le référent, et prirent le monde de la science ou celui du sens commun afin d'ancrer à nouveau le discours. Sociologisation, naturalisation, le choix n'est jamais considérable. D'autres gardèrent la direction originale de l'Empire et se mirent à se déconstruire eux-mêmes, gloses autonomes sur des gloses autonomes, jusqu'à l'autodissolution.

De ce tournant capital, nous avons appris que le seul moyen d'échapper aux pièges symétriques de la naturalisation et de la sociologisation consiste à accorder au langage son autonomie. Comment déployer sans elle cet espace médian entre les natures et les sociétés pour y accueillir les quasi-objets, quasi-sujets ? Les sémiotiques offrent une excellente boîte à outils pour suivre à la trace les médiations du langage. Mais en éludant le double problème des liens avec le référent et avec le contexte, elles nous empêchent de suivre les quasi-objets jusqu'au bout. Ceux-ci, comme je l'ai

dit, sont à la fois réels, discursifs et sociaux. Ils appartiennent à la nature, au collectif et au discours. Si l'on autonomise le discours en abandonnant la nature aux épistémologues et la société aux sociologues, on rend impossible le rabibochage de ces trois ressources.

La condition postmoderne vient d'avoir voulu juxtaposer sans les lier ces trois grands répertoires de la critique : la nature, la société et le discours. S'ils sont maintenus distincts et tous trois séparés du travail d'hybridation, ils donnent du monde moderne une image en effet terrifiante : une nature et une technique absolument lisses, une société faite uniquement de reflets, de faux-semblants, et d'illusions, un discours seulement constitué par des effets de sens détachés de tout. De quoi, en effet, se flinguer. Voilà ce qui cause le morne désespoir des postmodernes, lequel vient se substituer au désespoir angoissé des maîtres de l'absurde qui les avaient précédés. Pourtant, ils n'auraient jamais atteint ce degré de dérision et de déréliction s'ils n'avaient cru, par-dessus le marché, qu'ils avaient oublié l'Être.

Qui a oublié l'Être ?

Au début, pourtant, la pensée de la différence de l'Être et des étants semblait un assez bon moyen d'abriter les quasi-objets, moyen qui s'ajoutait à celui des philosophies modernisatrices comme à celui des tournants linguistiques. Les quasi-objets n'appartiennent pas à la nature, ni à la société ni au sujet, ils n'appartiennent pas non plus au langage. En déconstruisant la métaphysique — c'est-à-dire la Constitution moderne prise dans son isolement —, Heidegger désigne le point central où tout se tient, éloigné des sujets comme des objets. « Le surprenant dans cette pensée de l'Être, c'est ce qu'elle a de simple. C'est cela justement qui nous éloigne d'elle » (p. 167). En tournant autour de ce nombril, de cet *omphalos*, le philosophe affirme bien l'existence d'une articulation entre la purification métaphysique et le travail de médiation. « La pensée redescendra dans la pauvreté de son essence provisoire. Elle rassemblera le langage en vue du dire simple. Ainsi le langage sera le langage de l'Être, comme les nuages sont les nuages du ciel » (Heidegger, 1964, p. 172).

Mais cette belle simplicité, le philosophe la perd aussitôt. Pourquoi ? Par une ruse de l'histoire, il en indique lui-même la raison dans un apologue sur Héraclite. Celui-ci s'abritait dans le four d'un boulanger. « *Einai gar kai entautha theous* ». « Ici aussi les dieux sont présents » dit Héraclite à des visiteurs qui s'étonnaient de le voir chauffer sa pauvre carcasse comme un vulgaire mortel. « *Auch hier nämlich wesen Götter an* » (p. 145). De même Heidegger et ses épigones ne s'attendent à trouver l'Être que dans les chemins qui ne mènent nulle part de la Forêt-Noire. Ailleurs, c'est le désert. Les dieux ne peuvent résider dans la technique — ce pur Arraisonnement de l'être (*Ge-Stell*), ce destin inéluctable (*Geschick*), ce danger suprême (*Gefahr*). Il ne faut pas non plus les chercher dans la science, puisqu'elle n'a pas d'autre essence que celle de la technique. Ils sont absents de la politique, de la sociologie, de la psychologie, de l'anthropologie, de l'histoire — laquelle est celle de l'Être et compte ses époques par millénaires. Les dieux ne sauraient résider dans l'économie — ce pur calcul englué pour toujours dans l'étant et le souci. Ils ne sont pas non plus dans la philosophie, ni dans l'ontologie, lesquelles ont oublié leur destin depuis 2500 ans. Ainsi, Heidegger fait au monde moderne ce que les visiteurs font à Héraclite : le coup du mépris.

Et pourtant « ici aussi les dieux sont présents », dans la centrale hydro-électrique au bord du Rhin, dans les particules subatomiques, dans les chaussures Adidas autant que dans les vieux sabots de bois creusés à la main, dans l'agrobusiness autant que dans le vieux paysage, dans le calcul marchand autant que dans les vers déchirants de Hölderlin. Mais pourquoi les philosophes ne les reconnaissent-ils plus ? Parce qu'ils croient ce que la Constitution moderne dit d'elle-même ! Ce paradoxe ne devrait plus nous étonner. Les modernes affirment bien en effet que la technique n'est qu'une pure domination instrumentale, la science pur arraisonnement et pur commettre (*Das Ge-Stell*), que l'économie est pur calcul, le capitalisme pure reproduction, le sujet pure conscience. Ils le prétendent, mais il ne faut surtout pas les croire tout à fait, puisque ce qu'ils affirment n'est que la moitié du monde moderne, le travail de purification qui distille ce que le travail d'hybridation lui fournit.

Qui a oublié l'Être ? Mais personne, jamais, sans quoi la nature serait vraiment « commise comme un stock ». Regardez autour de vous : les objets scientifiques circulent à la fois comme sujets, objets, et discours. Les réseaux sont pleins d'être. Quant aux machines, elles sont chargées de sujets et de collectifs. Comment l'étant pourrait-il perdre sa brisure, sa différence, son inachèvement, sa marque ? Ce n'est jamais au pouvoir de personne, ou alors il faudrait imaginer que nous avons vraiment été modernes.

Pourtant, quelqu'un a bien oublié l'Être ? Oui, celui qui croit pour de bon que l'Être a été oublié pour de bon. Comme le dit Lévi-Strauss, « le barbare c'est d'abord l'homme qui croit à la barbarie ». Ceux qui ont omis d'étudier empiriquement les sciences, les techniques, le droit, la politique, l'économie, la religion, la fiction, ont perdu les traces d'Être partout distribuées dans les étants. Si, méprisant l'empirie, vous vous retirez des sciences exactes, puis des sciences humaines, puis de la philosophie traditionnelle, puis des sciences du langage, et que vous vous repliez dans votre forêt, alors vous ressentirez en effet un manque tragique. Mais c'est vous qui manquez, pas le monde. De cette insigne faiblesse, les épigones de Heidegger ont fait une force. « Nous ne savons rien d'empirique, mais peu importe puisque votre monde est vide d'Être. Nous conservons à l'abri de tout la petite flamme de la pensée de l'Être et vous qui avez tout le reste, vous n'avez rien. » Nous avons tout, au contraire, puisque nous avons l'Être, et les étants, et que jamais nous n'avons perdu la différence de l'Être et des étants. Nous accomplissons l'impossible projet de Heidegger qui croyait à ce que la Constitution moderne disait d'elle-même sans comprendre qu'il ne s'agit là que de la moitié d'un dispositif plus vaste qui n'a jamais quitté la vieille matrice anthropologique. Nul ne peut oublier l'Être puisqu'il n'y a jamais eu de monde moderne, et partant, de métaphysique. Nous sommes toujours présocratiques, pré-cartésiens, pré-kantiens, pré-nietzschéens. Aucune révolution radicale ne peut nous séparer de ces passés. Oui, Héraclite guide plus sûrement que Heidegger : « *Einai gar kai entautha theous.* »

Le début du temps qui passe

La prolifération des quasi-objets fut donc accueillie par trois stratégies différentes : premièrement, la séparation toujours accrue entre le pôle de la nature — les choses-en-soi — et celui de la société ou du sujet — les hommes-entre-eux ; deuxièmement, l'autonomisation du langage ou du sens ; enfin, la déconstruction de la métaphysique occidentale. Quatre répertoires différents permettent à la critique de développer ses acides : celui de la naturalisation, celui de la sociologisation, celui de la mise en discours, celui, enfin, de l'oubli de l'Être. Aucun de ces répertoires ne permet à lui seul de comprendre le monde moderne. Mis ensemble mais tenus séparés, c'est encore pis, car leurs résultats n'aboutissent qu'à ce désespoir dont le symptôme est le postmodernisme. Toutes ces ressources critiques ont en commun de ne pas suivre à la fois le travail de prolifération des hybrides et celui de purification. Pour sortir de l'hésitation des postmodernes, il suffit de réutiliser toutes ces ressources, mais de les rabouter les unes avec les autres et de les faire servir au suivi rapproché des quasi-objets ou des réseaux.

Mais comment faire travailler ensemble des ressources critiques qui ne se sont développées que par leurs disputes ? Il nous faut revenir sur nos pas, afin de déployer un espace intellectuel assez vaste pour abriter à la fois les tâches de purification et les tâches de médiation, c'est-à-dire le monde moderne officiel et le monde moderne officieux. Mais comment revenir sur nos pas ? Le monde moderne n'est-il pas marqué par la flèche du temps ? Ne dévore-t-il pas le passé ? Ne rompt-il pas avec lui pour toujours ? La cause même de la prostration actuelle ne vient-elle pas justement d'une époque « post »-moderne qui succéderait inéluctablement à la précédente, laquelle succédait, par une suite de soubresauts catastrophiques, aux époques prémodernes ? L'histoire n'est-elle pas déjà finie ? En voulant abriter les quasi-objets en même temps que leur Constitution, nous voilà tenus de considérer le cadre temporel des modernes. Puisque nous refusons de passer « après » les pomos, nous ne pouvons revenir à ce monde non moderne que nous n'avons jamais quitté sans une modification dans le passage même du temps.

C'est que le temps possède lui aussi une longitude et une latitude. Personne n'en a mieux exprimé l'idée que Péguy dans sa *Clio*, la plus belle

des méditations sur le brassage des histoires (Péguy, 1961). Le temps du calendrier situe bien les événements par rapport à une série réglée de dates mais l'historicité situe les mêmes événements par rapport à leur intensité. C'est ce que la muse de l'histoire explique drôlement en comparant les *Burgraves* de Victor Hugo — accumulation de temps sans historicité — avec une petite phrase de Beaumarchais — exemple même d'historicité sans histoire (Latour, 1977) :

« Quand on me dit que Hatto, fils de Magnus, marquis de Vérone, burgrave de Nollig, est le père de Gorlois, fils de Hatto (bâtard), burgrave de Sareck, on ne me dit rien, dit-elle [Clio]. Je ne les connais pas. Je ne les connaîtrais jamais. Mais quand on me dit que Chérubin est mort, *dans la vive attaque d'un fort où il n'était point commandé*, oh alors on me dit quelque chose, dit-elle. Et je sais très bien ce que l'on me dit. Un secret tressaillement m'avertit qu'en effet j'ai entendu » (p. 276).

Or, le passage moderne du temps n'est qu'une forme particulière d'historicité. D'où tenons-nous l'idée d'un temps qui passe ? Mais de cette Constitution moderne elle-même. L'anthropologie est là pour nous le rappeler, le passage du temps peut s'interpréter de multiples façons, comme cycle ou comme décadence, comme chute ou comme instabilité, comme retour ou comme présence continuée. Appelons temporalité l'interprétation de ce passage pour bien la distinguer du temps. Les modernes ont pour particularité de comprendre le temps qui passe comme s'il abolissait réellement le passé derrière lui. Ils se prennent tous pour Attila derrière qui l'herbe ne repoussait plus. Ils ne se sentent pas éloignés du Moyen Âge par un certain nombre de siècles, mais séparés de lui par des révolutions coperniciennes, des coupures épistémologiques, des ruptures épistémiques qui sont tellement radicales que plus rien ne survit en eux de ce passé — que plus rien ne doit survivre en eux de ce passé.

« Cette théorie du progrès revient essentiellement à être une théorie de caisse d'épargne », dit Clio. « D'ensemble, et

universellement, elle suppose, elle crée une énorme caisse d'épargne universelle, une caisse d'épargne commune pour toute la commune humanité, une grosse caisse d'épargne intellectuelle générale et même universelle automatique pour toute la commune humanité, automatique en ce sens que l'humanité y mettrait toujours et n'en retirerait jamais. Et que les apports d'eux-mêmes s'ajouteraient infatigablement toujours. Telle est la théorie du progrès. Et tel en est le schème. C'est un escabeau ».

(Péguy, 1961, p. 129)

Puisque tout ce qui passe est éliminé à jamais, les modernes ont en effet le sentiment d'une flèche irréversible du temps, d'une capitalisation, d'un progrès. Mais comme cette temporalité est imposée à un régime temporel qui va tout autrement, les symptômes d'un désaccord se multiplient. Ainsi que Nietzsche l'avait remarqué, les modernes ont la maladie de l'histoire. Ils veulent tout garder, tout dater, parce qu'ils pensent avoir rompu définitivement avec leur passé. Plus ils accumulent les révolutions, plus ils conservent ; plus ils capitalisent, plus ils mettent au musée. La destruction maniaque est payée symétriquement par une conservation tout aussi maniaque. Les historiens reconstituent le passé détail après détail avec d'autant plus de soin qu'il s'est englouti à jamais. Mais sommes-nous aussi éloignés de notre passé que nous voulons le croire ? Non, puisque la temporalité moderne est sans grand effet sur le passage du temps. Le passé demeure donc et même revient. Or cette résurgence est incompréhensible aux modernes. Ils la traitent alors comme le retour du refoulé. Ils en font un archaïsme. « Si nous n'y prenons garde, pensent-ils, nous allons revenir au passé, nous allons retomber dans les âges obscurs. » La reconstitution historique et l'archaïsme sont deux des symptômes de l'incapacité des modernes à éliminer ce qu'ils doivent pourtant éliminer pour avoir l'impression que le temps passe.

Si j'explique que les révolutions tentent d'abolir le passé mais ne le peuvent pas, j'apparais forcément comme un réactionnaire. C'est que pour les modernes — comme pour leurs ennemis antimodernes, aussi bien que

pour leurs faux ennemis postmodernes — la flèche du temps est sans ambiguïté : on peut aller de l'avant, mais alors il faut rompre avec le passé ; on peut choisir de retourner en arrière, mais alors il faut rompre avec les avant-gardes modernisatrices, lesquelles rompaient radicalement avec leur passé. Ce *diktat* organisait la pensée moderne jusqu'à ces dernières années, sans bien sûr avoir de prise sur la pratique de médiation, laquelle a toujours mêlé des époques, des genres et des pensées aussi hétérogènes que celles des prémodernes. S'il y a une chose que nous sommes incapables de faire, nous le savons maintenant, c'est bien une révolution, que ce soit en science, en technique, en politique ou en philosophie. Mais nous sommes encore modernes lorsque nous interprétons ce fait comme une déception, comme si l'archaïsme avait tout envahi, comme s'il n'existait plus de décharge publique où empiler derrière nous le refoulé. Nous sommes encore postmodernes lorsque nous tentons de surmonter cette déception en juxtaposant par collage des éléments de tous les temps, tous également dépassés, démodés.

Le miracle révolutionnaire

Quel est le lien entre la forme moderne de temporalité, et la Constitution moderne qui joint sans jamais le dire les deux asymétries de la nature et de la société et laisse, par en dessous, proliférer les hybrides ? Pourquoi la Constitution moderne oblige-t-elle à sentir le temps comme une révolution toujours à recommencer ? *Parce qu'elle supprime les tenants et les aboutissants des objets de la Nature et qu'elle fait de leur soudaine émergence un miracle.*

Le temps moderne est une succession d'inexplicables apparitions, elles-mêmes dues à la distinction entre l'histoire des sciences ou des techniques et l'histoire tout court. Si vous supprimez Boyle et Hobbes et leurs disputes, si vous éliminez le travail de construction de la pompe, la domestication des collègues, l'invention d'un Dieu barré, la restauration de la royauté anglaise, comment allez-vous rendre compte des découvertes de Boyle ? L'élasticité de l'air ne vient plus de nulle part. Elle fait irruption armée de pied en cap. Pour expliquer ce qui devient un grand mystère,

vous allez devoir construire une image du temps qui soit adaptée à cette irruption miraculeuse de choses nouvelles toujours déjà là, et à des fabrications humaines qu'aucun homme n'a jamais fabriquées. L'idée de révolution radicale est la seule solution que les modernes aient imaginée afin d'expliquer l'irruption des hybrides que leur Constitution interdit et permet à la fois, et afin d'éviter ce monstre : que les choses mêmes aient une histoire.

Il y a de bonnes raisons de croire que l'idée de révolution politique fut empruntée à l'idée de révolution scientifique (Cohen, 1985). Nous comprenons pourquoi. Comment la chimie de Lavoisier ne serait-elle pas une nouveauté absolue, puisque le grand savant effaça toutes les traces de sa construction et trancha tous les liens qui le faisaient dépendre de ses prédécesseurs ainsi plongés dans l'obscurité ? Qu'on lui ait tranché la vie avec la même guillotine et au nom du même obscurantisme est une ironie sinistre de l'histoire (Bensaude-Vincent, 1989). La genèse des innovations scientifiques ou techniques n'est si mystérieuse dans la Constitution moderne que parce que la transcendance universelle de lois locales et fabriquées devient impensable et doit le rester sous peine de scandale. L'histoire des hommes, quant à elle, va rester contingente, agitée par le bruit et la fureur. Il y aura donc deux histoires différentes, l'une sans autre historicité que celle des révolutions totales ou des coupures épistémologiques et qui traitera des choses éternelles toujours déjà présentes, l'autre qui ne parlera que de l'agitation plus ou moins circonstancielle ou plus ou moins durable des pauvres humains détachés des choses.

Par cette distinction entre le contingent et le nécessaire, l'historique et l'intemporel, on va ponctuer l'histoire des modernes grâce à l'irruption des non-humains — le théorème de Pythagore, l'héliocentrisme, les lois de la chute des graves, la machine à vapeur, la chimie de Lavoisier, la vaccination de Pasteur, la bombe atomique, l'ordinateur — et l'on va computer à chaque fois le temps à partir de ces miraculeux débuts en laïcisant l'incarnation dans l'histoire des sciences transcendantes. On va distinguer le temps « avant » et « après » l'ordinateur comme les années « avant Jésus-Christ » et « après Jésus-Christ ». Avec les tremblements de

voix qui accompagnent souvent les déclarations sur le destin moderne, on va même jusqu'à parler d'une « conception judéo-chrétienne du temps », alors qu'il s'agit là d'un anachronisme puisque ni les mystiques juives ni les théologies chrétiennes n'avaient une inclination quelconque pour la Constitution moderne. C'est autour de la Présence (c'est-à-dire de Dieu) qu'elles construisaient leur régime du temps, et non pas autour de l'émergence du vide, de l'ADN, des puces, ou des usines automatisées...

La temporalité moderne n'a rien de « judéo-chrétien » et rien non plus, heureusement, de durable. C'est une projection de l'Empire du Milieu sur une ligne transformée en flèche par la séparation brutale entre ce qui n'a pas d'histoire mais qui émerge néanmoins dans l'histoire — les choses de la nature — et ce qui ne sort jamais de l'histoire — les labeurs et les passions des hommes. *L'asymétrie entre nature et culture devient alors une asymétrie entre le passé et le futur.* Le passé, c'était la confusion des choses et des hommes, l'avenir, ce qui ne les confondra plus. La modernisation consiste à toujours sortir d'un âge obscur qui mélangeait les besoins de la société avec la vérité scientifique, pour entrer dans un âge nouveau qui distinguera enfin clairement ce qui appartient à la nature intemporelle et ce qui vient des humains. Le temps moderne vient d'une superposition de la différence entre le passé et le futur avec cette autre différence, autrement plus importante, entre la médiation et la purification. Le présent se dessine par une suite de coupures radicales, les révolutions, qui forment autant de cliquets irréversibles pour nous empêcher à jamais de revenir en arrière. En soi-même, cette ligne est aussi vide que la scansion d'un métronome. C'est pourtant sur elle que les modernes vont projeter la multiplication des quasi-objets et tracer grâce à eux deux séries de progression, l'une vers le haut, le progrès, l'autre vers le bas, la décadence.

La fin du passé dépassé

La mobilisation du monde et des collectifs sur une échelle toujours plus grande multiplie en effet les acteurs qui composent nos natures et nos sociétés. Mais rien dans cette mobilisation n'implique un passage ordonné

et systématique du temps. Pourtant, grâce à leur forme si particulière de temporalité, les modernes vont ordonner la prolifération de nouveaux acteurs soit comme une capitalisation, une accumulation de conquêtes, soit comme une invasion de barbares, une succession de catastrophes. Progrès et décadence sont leurs deux grands répertoires et ils ont la même origine. Sur chacune de ces trois lignes on pourra repérer des antimodernes, lesquels maintiennent la temporalité moderne mais en inversent le sens. Pour effacer le progrès ou la dégénérescence, ils souhaitent retourner vers le passé — comme s'il y avait un passé !

D'où vient l'impression si moderne de vivre un temps nouveau qui rompt avec le passé ? D'une liaison, d'une répétition qui n'a elle-même rien de temporel (Deleuze, 1968). L'impression de passer irréversiblement n'est procurée que lorsque nous rattachons ensemble la cohorte d'éléments qui composent notre univers quotidien. C'est leur cohésion systématique, et le remplacement de ces éléments par d'autres rendus tout aussi cohérents à la période suivante, qui nous donnent l'impression d'un temps qui passe, d'un flux continu allant de l'avenir vers le passé, d'un escabeau. Il faut que les choses marchent du même pas et soient remplacées par d'autres aussi bien alignées pour que le temps devienne un flux. La temporalité moderne est le résultat de cette discipline.

La pompe à vide en elle-même n'est pas plus moderne qu'elle n'est révolutionnaire. Elle associe, combine, et redéploie des acteurs innombrables donc certains sont neufs et frais — le roi d'Angleterre, le vide, le poids de l'air — mais qu'il n'est pas possible de considérer tous comme nouveaux. Leur cohésion n'est pas assez grande pour que l'on puisse trancher nettement avec le passé. Il y faut tout un travail supplémentaire de classement, de nettoyage et de répartition. Si nous plaçons les découvertes de Boyle dans l'éternité et qu'elles tombent maintenant sur l'Angleterre d'un seul coup ; si nous les rattachons à celles de Galilée et de Descartes en les liant dans une « méthode scientifique » et si, enfin, nous rejetons comme archaïque la croyance de Boyle aux miracles, nous obtenons alors l'impression d'un temps moderne radicalement nouveau. La notion de flèche irréversible — progrès ou décadence — provient d'un rangement des quasi-objets dont les modernes

ne peuvent expliquer la croissance. L'irréversibilité dans le cours du temps est due elle-même à la transcendance des sciences et des techniques, qui échappent en effet à toute compréhension. C'est un procédé de classement pour dissimuler l'origine inavouable des entités naturelles et sociales. De même qu'ils éliminent les tenants et les aboutissants de tous les hybrides, de même les modernes interprètent les réarrangements hétérogènes comme des totalités systématiques où tout se tiendrait. Le progrès modernisateur n'est pensable qu'à condition que tous les éléments qui sont contemporains selon le calendrier appartiennent au même temps. Ces éléments doivent pour cela former un système complet et reconnaissable. Alors, et alors seulement, le temps forme un flux continu et progressif, dont les modernes se proclament l'avant-garde et les antimodernes l'arrière-garde.

Tout se brouille si les quasi-objets mêlent des époques, des ontologies, et des genres différents. Aussitôt une période historique donnera l'impression d'un grand bricolage. Au lieu d'un beau flux laminaire, on obtiendra le plus souvent un flux turbulent de tourbillons et de rapides. D'irréversible, le temps devient réversible. Au début, cela ne gêne pas les modernes. Tout ce qui ne marche pas au pas du progrès, ils le considèrent comme archaïque, irrationnel ou conservateur. Et comme il y a en effet des antimodernes ravis de jouer les rôles de réactionnaires prévus pour eux dans le scénario moderne, les grands drames du progrès lumineux en lutte contre l'obscurantisme (ou l'antidrame de la révolution folle contre le conservatisme raisonnable) peuvent se déployer quand même pour le plus grand plaisir des spectateurs. Mais pour que la temporalité modernisatrice continue de fonctionner, il faut que demeure crédible l'impression d'un front ordonné. Il faut donc qu'il n'y ait pas trop de contre-exemples. Si ces derniers se multiplient à tout va, il devient impossible de parler d'archaïsme, ou de retour du refoulé.

La prolifération des quasi-objets a fait craquer la temporalité moderne en même temps que sa Constitution. La fuite en avant des modernes s'est arrêtée il y a peut-être vingt ans, peut-être dix ans, peut-être un an, avec la multiplication d'exceptions dont personne ne pouvait reconnaître la place dans le flux régulier du temps. Ce furent d'abord les gratte-ciel de l'architecture postmoderne, puis la révolution islamique de Khomeiny,

dont plus personne ne parvenait à dire s'ils étaient en avance ou en retard. Depuis les exceptions n'ont plus cessé. Nul ne peut plus ranger dans un seul groupe cohérent les acteurs qui font partie du « même temps ». Nul ne sait plus si l'ours des Pyrénées, les kolkhozes, les aérosols, la révolution verte, la vaccination antivariolique, la guerre des étoiles, la religion musulmane, la chasse à la perdrix, la Révolution française, l'entreprise du troisième type, les syndicats d'EDF, la fusion froide, le bolchévisme, la relativité, le nationalisme Slovène, etc., sont démodés, à jour, futuristes, intemporels, inexistantes ou permanents. C'est ce tourbillon dans le flux temporel que les postmodernes ont si bien ressenti dans les deux avant-gardes des Beaux-Arts et de la politique (Hutcheon, 1989).

Comme toujours le postmodernisme est un symptôme et non une solution : il « révèle l'essence de la modernité comme l'époque de la réduction de l'être au *novum*... La postmodernité ne fait que commencer, et l'identification de l'être au *novum* ... continue de projeter son ombre sur nous, comme le Dieu déjà mort dont parle le *Gai Savoir* » (Vatimo, 1987, p. 173). Les postmodernes conservent le cadre moderne mais dispersent les éléments que les modernisateurs groupaient en un peloton bien ordonné. Les postmodernes ont raison sur la dispersion — toute assemblée contemporaine est polytemporelle —, mais ils ont tort de conserver le cadre et de croire encore à l'exigence de nouveauté continue dont se réclamait le modernisme. En mêlant des éléments du passé sous forme de collage et de citation, les postmodernes reconnaissent combien ces citations sont vraiment dépassées. C'est d'ailleurs parce qu'elles sont démodées qu'ils vont les dénicher afin de choquer les anciennes avant-gardes qui ne savent plus à quel saint se vouer. Mais il y a loin de la citation provocatrice d'un passé vraiment révolu, à la reprise, à la répétition, au rebrassage d'un passé qui n'aurait jamais disparu.

Triage et temps multiples

Rien ne nous oblige heureusement à maintenir la temporalité moderne avec sa succession de révolutions radicales, ses antimodernes qui retournent à ce qu'ils croient être le passé, et son double concert d'éloges

et de plaintes pour ou contre le continuel progrès, pour ou contre la continuelle dégénérescence. Nous ne sommes pas attachés pour toujours à cette temporalité qui ne permet de comprendre ni notre passé, ni notre futur, et qui nous force à renvoyer aux oubliettes de l'histoire la totalité des tiers mondes humains et non humains. Mieux vaut dire que les temps modernes ont cessé de passer. Ne nous lamentons pas pour autant, car notre histoire réelle n'eut jamais que des rapports assez vagues avec ce lit de Procuste que les modernisateurs et leurs ennemis lui avaient imposé.

Le temps n'est pas un cadre général mais le résultat provisoire de la liaison des êtres. La discipline moderne rassemblait, accrochait, systématisait pour faire tenir ensemble la cohorte des éléments contemporains et éliminer ainsi ceux qui n'appartenaient pas au système. Cette tentative a échoué, elle a toujours échoué. Il n'y a plus, il n'y a jamais eu que des éléments qui échappent au système, des objets dont la date et la durée sont incertaines. Ce ne sont pas simplement les Bédouins ou les Kung qui mélangent les transistors et les conduites traditionnelles, les seaux en plastique et les outres en peau de bêtes. De quel pays ne peut-on pas dire qu'il est « une terre de contrastes » ? Nous en sommes tous venus à mélanger les temps. Nous sommes tous redevenus prémodernes. Si nous ne pouvons plus progresser à la façon des modernes, devons-nous régresser à la façon des antimodernes ? Non, nous devons passer d'une temporalité à l'autre puisque, en elle-même, une temporalité n'a rien de temporel. C'est un mode de rangement pour lier des éléments. Si nous changeons le principe de classement, nous obtenons une autre temporalité à partir des mêmes événements.

Supposons par exemple que nous regroupions les éléments contemporains le long d'une spirale et non plus d'une ligne. Nous avons bien un futur et un passé, mais le futur à la forme d'un cercle en expansion dans toutes les directions et le passé n'est pas dépassé, mais repris, répété, entouré, protégé, recombinaé, réinterprété et refait. Des éléments qui paraissent éloignés si nous suivons la spirale peuvent se retrouver très proches si nous comparons les boucles. Inversement, des éléments très contemporains à en juger par la ligne deviennent très éloignés si nous parcourons un rayon. Une telle temporalité n'oblige pas à utiliser les

étiquettes « archaïques » ou « avancées » puisque toute cohorte d'éléments contemporains peut conjoindre des éléments de tous les temps. Dans un tel cadre, nos actions sont reconnues enfin comme polytemporelles.

J'utilise peut-être une perceuse électrique mais aussi un marteau. La première à vingt-cinq ans, le second des centaines de milliers d'années. Ferez-vous de moi un bricoleur « de contrastes » parce que je mélange des gestes de temps différents ? Serais-je une curiosité ethnographique ? Montrez-moi au contraire une activité qui soit homogène du point de vue du temps moderne. Certains de mes gènes ont 500 millions d'années, d'autres 3 millions, d'autres 100 000, et mes habitudes s'étagent de quelques jours à quelques milliers d'années. Comme le disait la Clio de Péguy, et comme le redit Michel Serres après elle, « nous sommes des échangeurs et des brasseurs de temps » (Serres, 1992). C'est cet échange qui nous définit et non pas le calendrier ou le flux que les modernes avaient construit pour nous. Entassez les Burgraves les uns derrière les autres et vous n'aurez toujours pas de temps. Descendez latéralement pour ressaisir l'événement de la mort de Chérubin dans son intensité, et le temps vous sera donné.

Sommes-nous traditionnels alors ? Pas davantage. L'idée d'une tradition stable est une illusion dont les anthropologues ont depuis longtemps fait justice. Les traditions immuables ont toutes mué avant-hier. Il en est de la plupart des folklores ancestraux comme du kilt « centenaire » des Écossais, inventé de toutes pièces au début du XIX^e siècle (Hobsbawm, 1983) ou comme des Chevaliers du tastevin de ma petite ville de Bourgogne dont le rituel millénaire n'a pas cinquante ans. « Les peuples sans histoire » furent inventés par ceux qui s'en croyaient une radicalement neuve (Goody, 1979). En pratique, les premiers innovent sans arrêt, les seconds passent et repassent indéfiniment par les mêmes révolutions et par les mêmes controverses. On ne naît pas traditionnel, on choisit de le devenir en innovant beaucoup. L'idée d'une répétition à l'identique du passé et celle d'une rupture radicale avec tout passé sont deux résultats symétriques d'une même conception du temps. Nous ne pouvons pas revenir au passé, à la tradition, à la répétition, parce que ces

grands domaines immobiles sont l'image inversée de cette terre qui ne nous est plus promise aujourd'hui : la fuite en avant, la révolution permanente, la modernisation.

Que faire si nous ne pouvons ni avancer ni reculer ? Déplacer notre attention. Nous n'avons jamais ni avancé ni reculé. Nous avons toujours activement trié des éléments appartenant à des temps différents. Nous pouvons trier encore. C'est le tri qui fait le temps et non pas le temps qui fait le tri. Le modernisme — et ses corollaires anti- et postmodernes — n'était qu'une sélection faite par un petit nombre au nom de tous. Si nous sommes plus nombreux à récupérer la capacité de trier nous-mêmes les éléments qui font partie de notre temps, nous retrouverons la liberté de mouvement que le modernisme nous déniait, liberté qu'en fait nous n'avions jamais vraiment perdue. Nous n'émergeons pas d'un passé obscur qui confondait les natures et les cultures pour parvenir à un futur où les deux ensembles se sépareront enfin nettement grâce à la continuelle révolution du présent. Nous n'avons jamais été plongés dans un flux homogène et planétaire venu soit de l'avenir, soit du fond des âges. La modernisation n'a jamais eu lieu. Ce n'est pas une marée longtemps montante qui refluerait aujourd'hui. Il n'y a jamais eu de marée. Nous pouvons passer à autre chose, c'est-à-dire revenir aux multiples choses qui ont toujours passé de façon différente.

Une contre-révolution copernicienne

Si nous avions pu refouler plus longtemps derrière nous les foules humaines et l'environnement non humain, nous aurions probablement pu continuer à croire que les temps modernes passaient en effet pour de bon en éliminant tout sur leur passage. Mais le refoulé est de retour. Les masses humaines sont à nouveau là, celles de l'Est comme celle du Sud et l'infinie variété des masses non humaines, celles de Partout. Elles ne peuvent plus être exploitées. Elles ne peuvent plus être dépassées car plus rien ne les surpasse. Il n'y a rien de plus grand que la nature environnante ; les peuples de l'Est ne se résument plus à leurs avant-gardes prolétariennes ; quant aux masses du tiers monde, rien ne les circonscrit.

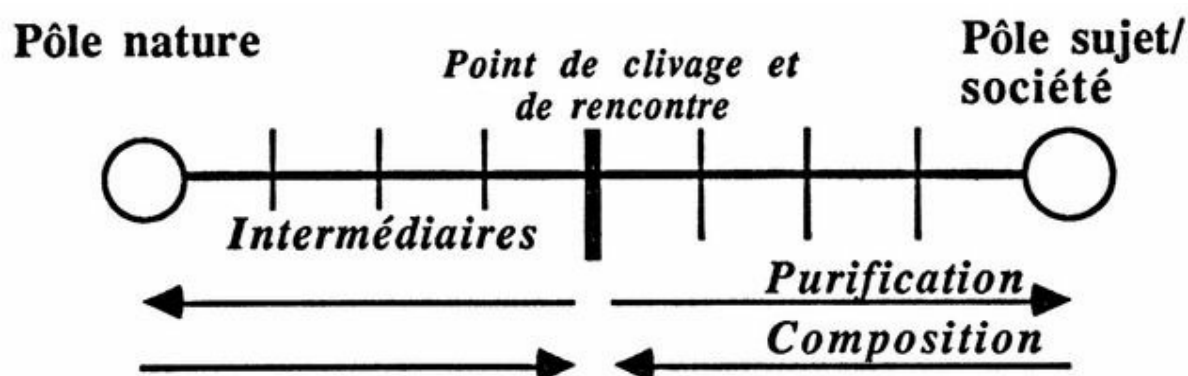
Comment s'en débarrasser, se demandent les modernes avec angoisse ? Comment les moderniser toutes ? On le pouvait, on croyait le pouvoir, on ne peut plus le croire. Comme un grand paquebot freiné puis empêtré dans la mer des Sargasses, le temps des modernes s'est finalement suspendu. Mais le temps ne fait rien à l'affaire. C'est la liaison des êtres qui fait le temps. C'était la liaison systématique des contemporains en un tout cohérent qui faisait le flux du temps moderne. Maintenant que ce flux laminaire est devenu turbulent, nous pouvons abandonner les analyses sur le cadre vide de la temporalité, et revenir au temps qui passe, c'est-à-dire aux êtres et à leurs relations, aux réseaux constructeurs d'irréversibilité et de réversibilité.

Mais comment modifier le principe de classement des êtres ? Comment donner aux foules illégitimes une représentation, un lignage, un état civil ? Comment explorer cette *terra incognita* qui nous est pourtant si familière ? Comment aller du monde des objets ou de celui des sujets à ce j'ai appelé les quasi-objets ou les quasi-sujets ? Comment passer de la nature transcendante/immanente à cette nature, toujours aussi réelle, mais extraite du laboratoire puis transformée en réalité extérieure ? Comment glisser de la société immanente/transcendante vers les collectifs d'humains et de non-humains ? Comment aller du Dieu barré transcendant/immanent à celui des origines qu'il faudrait peut-être nommer Dieu d'en bas ? Comment parvenir aux réseaux, ces êtres de si curieuse topologie et d'ontologie plus inhabituelle encore, dans lesquels résident la capacité de lier et de trier, c'est-à-dire de produire et le temps et l'espace ? Comment penser l'Empire du Milieu ? Je l'ai dit, il nous faut tracer à la fois la dimension moderne et la dimension non moderne, déployer la latitude et la longitude qui permettront de dessiner les cartes adaptées au travail de médiation comme à celui de purification.

Les modernes savaient bien comment penser cet Empire. Ils le faisaient disparaître par nettoyage et dénégarion. A chaque fois que le travail de médiation s'achevait, le travail de purification commençait. Tout quasi-objet, tout hybride était conçu comme un mélange de formes pures. Les explications modernes consistaient donc à cliver les mixtes pour en extraire ce qui venait du sujet (ou du social) et ce qui venait de l'objet.

Ensuite, on multipliait les intermédiaires afin d'en recomposer l'unité par le mélange des formes pures. Ces procédés d'analyse et de synthèse avaient donc toujours trois aspects : une purification préalable, une séparation fractionnée, un remélange progressif. L'explication critique partait toujours des deux pôles et se dirigeait vers le milieu, d'abord point de clivage puis point de rencontre des ressources opposées. Ainsi le milieu était-il à la fois maintenu et aboli.

Figure 7

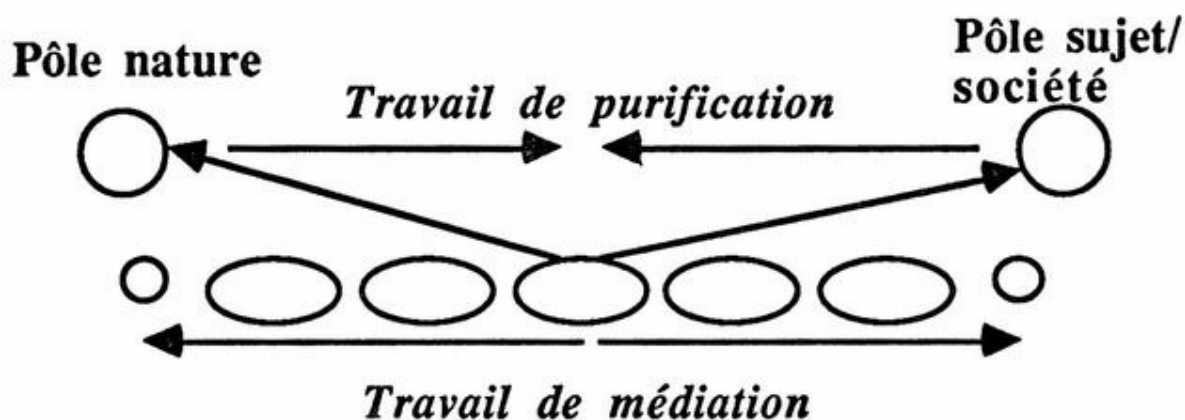


L'explication va de l'un ou de l'autre des extrêmes et se rapproche du point de rencontre en multipliant les intermédiaires.

Si nous cherchons à déployer l'Empire du Milieu pour lui-même, nous sommes obligés d'inverser la forme générale des explications. Le point de clivage et de rencontre devient le point de départ. Les explications ne vont plus des formes pures aux phénomènes, mais du centre vers les extrêmes. Ces derniers ne sont plus le point d'accroche de la réalité, mais autant de résultats provisoires et partiels. Le feuilletage des intermédiaires est remplacé par des chaînes de médiateurs, selon le modèle proposé par Antoine Hennion et qui est à la base de cet essai (Hennion, 1991). Au lieu de dénier l'existence des hybrides — et de les reconstituer maladroitement sous le nom d'intermédiaires —, ce modèle d'explication permet au contraire d'*intégrer le travail de purification comme un cas particulier de médiation*. Autrement dit, l'explication par médiation inclut la Constitution alors que celle-ci, prise par elle-même, dénie ce qui lui donne sens. C'est

dire combien le sens du mot médiation diffère de celui d'intermédiaire ou de médiateur, défini comme ce qui diffuse ou déplace un travail de production ou de création qui lui échapperait (Debray, 1991).

Figure 8



L'explication part des médiateurs et obtient les extrêmes à titre de résultats, le travail de purification devient une médiation particulière.

La révolution copernicienne de Kant, nous l'avons vu plus haut, offre le modèle achevé des explications modernisatrices en faisant tourner l'objet autour d'un nouveau foyer et en multipliant les intermédiaires pour annuler peu à peu la distance. Mais rien ne nous oblige à prendre cette révolution comme un événement décisif qui nous aurait mis pour toujours sur la voie sûre de la science, de la morale et de la théologie. Il en est de ce renversement comme de celui de la Révolution française qui lui est liée ; voilà d'excellents outils pour rendre irréversible le temps, mais qui eux-mêmes ne sont pas irréversibles. J'appelle contre-révolution copernicienne ce renversement du renversement. Ou plutôt ce glissement des extrêmes vers le centre et vers le bas qui fait tourner et l'objet et le sujet autour de la pratique des quasi-objets et des médiateurs. Nous n'avons pas besoin d'accrocher nos explications à ces deux formes pures, l'objet ou le sujet-société, parce que ce sont elles, au contraire, qui sont des résultats partiels et purifiés de la pratique centrale qui seule nous intéresse. Elles sont le produit du *cracking* purificateur et non leur matière première. La nature tourne en effet, mais pas autour du sujet-société. Elle tourne autour du collectif producteur de choses et d'hommes. Le sujet tourne en effet, mais

pas autour de la nature. Il est obtenu à partir du collectif producteur d'hommes et de choses. L'Empire du Milieu se trouve enfin représenté. Natures et sociétés sont ses satellites.

Des intermédiaires aux médiateurs

Dès que nous opérons la contre-révolution copernicienne, et que nous plaçons le quasi-objet en dessous et à égale distance des anciennes choses-en-soi et des anciens hommes-entre-eux, lorsque nous revenons à la pratique de toujours, nous nous apercevons qu'il n'y a plus aucune raison de limiter à deux les variétés ontologiques (ou à trois en comptant le Dieu barré).

La pompe à vide qui nous a servi d'exemple jusqu'ici est-elle une variété ontologique à part entière ? Dans le monde de la révolution copernicienne nous devrions la cliver en deux ; une première partie qui irait vers la gauche et deviendrait « lois de la nature », une deuxième partie qui irait vers la droite et deviendrait « la société anglaise du XVII^e siècle », et peut-être une troisième, le phénomène, qui marquerait le lieu vide où les deux premières devront se rabouter. Ensuite, en multipliant les intermédiaires, nous devrions rapprocher ce que nous venons d'éloigner. Nous dirions que la pompe de laboratoire « révèle » ou « représente » ou « matérialise » ou « permet de saisir » les lois de la nature. Nous dirions également que les « représentations » des riches gentilshommes anglais permettent d'« interpréter » la pression de l'air et d'« accepter » l'existence d'un vide. En nous rapprochant davantage du point de rencontre et de clivage, nous passerions du contexte global au contexte local et montrerions comment les gestes de Boyle et la pression de la Royal Society leur permettent de comprendre les défauts de la pompe, ses fuites, et ses aberrations. Par la multiplication de termes intermédiaires nous aurions fini par recoller les deux parties d'abord infiniment éloignées de la nature et du social.

J'ai mis là les choses au mieux et supposé des historiens symétriques. En pratique, hélas, il n'y aura d'historiens que pour l'Angleterre du XVII^e qui ne s'intéresseront nullement à la pompe sauf à la faire surgir

miraculeusement du Ciel des Idées pour établir leur chronologie. De l'autre côté, les scientifiques et les épistémologues décriront la physique du vide sans se préoccuper aucunement de l'Angleterre ni même de Boyle. Laissons ces deux tâches asymétriques, dont l'une oublie les non-humains et l'autre les humains, pour considérer le bilan de l'explication précédente, laquelle s'efforçait tout de même à la symétrie.

Dans une telle explication, il ne se serait au fond rien passé. Pour expliquer notre pompe à air, nous aurions plongé alternativement la main soit dans l'urne qui comprend de toute éternité les êtres de la nature, soit dans celle qui comprend les sempiternels ressorts du monde social. La nature a toujours été semblable à elle-même. La société se compose toujours des mêmes ressources, des mêmes intérêts, des mêmes passions. Dans la perspective moderne, nature et société permettent l'explication parce qu'elles ne sont pas elles-mêmes à expliquer. Il existe bien sûr les intermédiaires dont le rôle est justement de faire le lien entre les deux, mais ils n'établissent des liens que parce qu'ils manquent justement de toute dignité ontologique. Ils ne font que transporter, que véhiculer, que déplacer la puissance des deux seuls êtres réels, nature et société. Certes, ils peuvent mal transporter, ils peuvent être infidèles ou obtus. Mais ce manque de fidélité ne leur donne aucune importance propre puisque c'est elle qui prouve, au contraire, leur statut d'intermédiaire. Ils sont sans compétence originale. Au pire, ce sont des brutes ou des esclaves, au mieux, de loyaux serviteurs.

Si nous opérons la contre-révolution copernicienne, nous sommes alors obligés de prendre beaucoup plus au sérieux le travail des intermédiaires puisqu'ils n'ont plus à transmettre la puissance de la nature et celle de la société et qu'ils produisent pourtant, à eux tous, les mêmes effets de réalité. Si nous comptons maintenant les entités dotées d'un statut autonome, nous en trouvons beaucoup plus que deux ou trois. Nous en trouvons des dizaines. La nature a-t-elle ou non horreur du vide ? Y a-t-il ou non un véritable vide dans la pompe ou quelque éther subtil s'y serait-il glissé ? Comment les témoins de la Royal Society vont-ils rendre compte des fuites de la pompe ? Comment le roi d'Angleterre va-t-il accepter que l'on se remette à parler des propriétés de la matière et que l'on reforme des

cénacles privés alors même que l'on commençait enfin à régler la question du pouvoir absolu ? L'authenticité des miracles se trouve-t-elle confortée ou non par la mécanisation de la matière ? Boyle va-t-il devenir un expérimentateur respecté s'il s'adonne à ces tâches expérimentales vulgaires et abandonne l'explication déductive, seule digne d'un savant ? Toutes ces questions ne sont plus coincées entre la nature et la société, puisqu'elles *redéfinissent toutes ce que peut la nature et ce qu'est la société*. Nature et société ne sont plus les termes explicatifs mais ce qui requiert une explication conjointe (Latour, 1989a). Autour du travail de la pompe se reforment un nouveau Boyle, une nouvelle nature, une nouvelle théologie des miracles, une nouvelle sociabilité savante, une nouvelle société qui inclura dorénavant le vide, les savants et le laboratoire.

Nous n'expliquerons plus l'innovation de la pompe à air en plongeant alternativement la main dans les deux urnes de la nature et de la société. Au contraire, nous remplirons ces urnes ou, du moins, nous en modifierons profondément le contenu. La nature va sortir altérée du laboratoire de Boyle, et la société anglaise également, mais Boyle de même que Hobbes vont changer tout autant. De telles métamorphoses sont incompréhensibles s'il n'existe depuis toujours que deux êtres, la nature et la société, ou si la première demeure éternelle, pendant que la seconde seule est agitée par l'histoire. Ces métamorphoses deviennent au contraire explicables si nous redistribuons l'essence à tous les êtres qui composent cette histoire. Mais alors ils cessent d'être de simples intermédiaires plus ou moins fidèles. Ils deviennent des médiateurs, c'est-à-dire des acteurs dotés de la capacité de traduire ce qu'ils transportent, de le redéfinir, de le redéployer, de le trahir aussi. Les serfs sont redevenus des citoyens libres.

En offrant à tous les médiateurs l'être jusqu'ici captif dans la nature et dans la société, le passage du temps devient déjà plus compréhensible. Dans le monde de la révolution copernicienne où tout devait tenir entre les deux pôles de la nature et de la société, l'histoire comptait au fond pour rien. On ne faisait que découvrir la nature ou déployer la société ou qu'appliquer l'une sur l'autre. Les phénomènes n'étaient rien d'autre que la rencontre d'éléments toujours déjà présents. Il y avait bien une histoire contingente mais pour les seuls humains, détachée de la nécessité des

choses naturelles. Dès que nous partons du milieu, que nous inversons les flèches de l'explication, que nous prenons l'essence accumulée aux deux extrémités pour la redistribuer à l'ensemble des intermédiaires, que nous élevons ceux-ci à la dignité de médiateurs à part entière, alors l'histoire devient en effet possible. Le temps n'est plus là pour du beurre mais pour de bon. Il arrive en effet quelque chose à Boyle, à l'élasticité de l'air, au vide, à la pompe à air, au roi, à Hobbes. Ils en sortent tous différents. Toutes les essences deviennent des événements, l'élasticité de l'air au même titre que la mort de Chérubin. L'histoire n'est plus simplement celle des hommes, elle devient aussi celle des choses naturelles (Serres, 1989a).

De la chose-en-soi à la mise en cause

Cette contre-révolution copernicienne revient à modifier la place de l'objet pour le sortir de la chose-en-soi et l'amener au collectif sans pourtant le rapprocher de la société. Le travail de Serres n'est pas moins important que celui de Shapin et Schaffer ou celui d'Hennion, pour parvenir à ce déplacement, à cette descente. « Nous cherchons à décrire l'émergence de l'objet, non seulement de l'outil ou de la statue belle mais de la chose en général, ontologiquement parlant. Comment l'objet vint-il à l'humanité », écrit Michel Serres dans l'un de ses meilleurs livres (Serres, 1987 ; p. 162). Mais le problème est qu'il ne peut

« rien trouver dans les livres qui dise l'expérience primitive au cours de laquelle l'objet tel quel constitua le sujet hominien puisque les livres s'écrivent pour recouvrir d'oubli cette empirie-là ou en condamner la porte et que les discours chassent de leur bruit ce qui se passa dans ce silence-là » (p. 216).

Nous possédons des centaines de mythes racontant comment le sujet (ou le collectif, ou l'intersubjectivité, ou les épistémès) construit l'objet — la révolution copernicienne de Kant n'étant qu'un exemple dans une longue lignée. Nous n'avons cependant rien pour nous raconter l'autre aspect de

l'histoire : comment l'objet fait le sujet. Shapin et Schaffer disposent de milliers de pages d'archives sur les idées de Boyle et de Hobbes, mais rien sur la pratique tacite de la pompe à air ou sur la dextérité qu'elle nécessitait. Les témoignages de cette seconde moitié de l'histoire ne sont pas constitués de textes ou de langages, mais de restes silencieux et brutaux tels que des pompes, des pierres et des statues. Bien que l'archéologie de Serres se situe plusieurs couches en dessous de celle de la pompe à air, il se heurte au même silence.

« Le peuple d'Israël psalmodie devant le Mur démantelé des lamentations : du temple il ne reste plus pierre sur pierre. Qu'a vu, qu'a fait, qu'a pensé le sage Thalès devant les pyramides d'Égypte, à un moment aussi ancien pour nous que le nom de Chéops sonnait archaïque pour lui, pourquoi invente-t-il la géométrie devant cet amoncellement de pierres ? Tout l'Islam rêve de voyager vers La Mecque où se conserve, dans la Ka'ba, noire, la pierre. La science moderne naît, à la Renaissance, de la chute des graves : tombent les pierres. Pourquoi Jésus fonda-t-il l'Église chrétienne sur un homme du nom de Pierre ? Je mêle à dessein religions et savoirs dans ces exemples d'instauration » (p. 213).

Pourquoi devrions-nous prendre au sérieux une généralisation aussi hâtive de toutes ces pétrifications, mêlant la pierre noire religieuse à la chute des corps de Galilée ? Pour la même raison que j'ai pris au sérieux le travail de Shapin et Schaffer « mêlant à dessein religions et savoirs dans leurs exemples d'instauration » de la science et de la politique modernes. Ils avaient lesté l'épistémologie de ce nouvel acteur inconnu, la pompe à air rafistolée, bricolée et qui fuit. Serres leste l'épistémologie de ce nouvel acteur méconnu, les choses silencieuses. Ils le font tous pour la même raison anthropologique : la science et la religion sont reliées par une profonde réinterprétation de ce qu'est accuser et mettre à l'épreuve. Pour Boyle comme pour Serres, la science est une branche du judiciaire :

« Dans toutes les langues de l'Europe, au nord comme au sud, le mot chose, quelque forme qu'on lui donne, a pour origine ou racine le mot cause, puisé dans le judiciaire, le politique ou la critique en général. Comme si les objets eux-mêmes n'existaient que selon les débats d'une assemblée ou qu'après décision prononcée par un jury. Le langage veut que le monde ne vienne que de lui. Au moins le dit-il » (p. 111). « Ainsi la langue latine appelait *res*, la chose, d'où nous tirons la réalité, l'objet de la procédure judiciaire ou la cause elle-même, de sorte que, pour les Anciens, l'accusé portait le nom de *reus* parce que les magistrats le citaient. Comme si la seule réalité humaine venait des seuls tribunaux » (p. 307). « Là nous attendent le miracle et la résolution de l'ultime énigme. Le mot cause désigne la racine ou l'origine du mot chose : *causa, cosa* ; de même, *thing* ou *Ding*. [...] Le tribunal met en scène l'identité de la cause et de la chose, du mot et de l'objet ou le passage substitutif des uns et des autres. Une chose émerge là » (p. 294).

C'est ainsi que Serres généralise par trois citations les résultats que Shapin et Schaffer rassemblaient avec tant de peine : les causes, les pierres et les faits n'occupent jamais la position de la chose-en-soi. Boyle se demandait comment mettre fin aux guerres civiles. En contraignant la matière à être inerte, en demandant à Dieu de ne pas être présent directement, en construisant un nouvel espace clos dans un récipient où l'existence du vide deviendrait manifeste, en renonçant à condamner les témoins pour leurs opinions. Aucune accusation *ad hominem* n'aura plus cours, nous dit Boyle, aucun témoin humain ne sera cru, seuls les indicateurs non humains et des instruments observés par des gentilshommes feront foi. L'accumulation obstinée des *matters of fact* établira les fondements du collectif pacifié. Cette invention des faits n'est cependant pas la découverte des choses *out there*, c'est une création anthropologique qui redistribue Dieu, la volonté, l'amour, la haine, et la justice. Serres ne dit pas autrement. Nous n'avons aucune idée de l'aspect qu'auraient les choses hors du tribunal, en dehors de nos guerres civiles, et

en dehors de nos procès et de nos tribunaux. Sans accusation, nous n'avons pas de causes à plaider et nous ne pouvons assigner de causes aux phénomènes. Cette situation anthropologique n'est pas limitée à notre passé préscientifique, puisqu'elle appartient davantage à notre présent scientifique.

Ainsi, nous ne vivons pas dans une société qui serait moderne parce que, contrairement à toutes les autres, elle se libérerait enfin de l'enfer des relations collectives, de l'obscurantisme de la religion, de la tyrannie de la politique, mais parce que, après toutes les autres, elle redistribue les accusations remplaçant une cause — judiciaire, collective, sociale — par une cause — scientifique, non sociale, *matter-of-factual*. Nulle part on ne peut observer un objet et un sujet, une société qui serait primitive et l'autre moderne. Des séries de substitutions, de déplacements, de traductions mobilisent des peuples et des choses à une échelle toujours plus grande.

« J'imagine, à l'origine, un tourbillon rapide où la constitution transcendantale de l'objet par le sujet s'alimenterait, comme en retour, de la constitution, symétrique, du sujet par l'objet, en semi-cycles foudroyants et sans cesse repris, revenant à l'origine. [...] Il existe un transcendantal objectif, condition constitutive du sujet par l'apparition de l'objet comme objet en général. De la condition inverse ou symétrique sur le cycle tourbillonnant, nous avons des témoignages, traces ou récits, écrits dans les langues labiles. [...] Mais de la condition constitutive directe à partir de l'objet nous avons des témoins tangibles, visibles, concrets, formidables, tacites. Si haut que nous remontions dans l'histoire bavarde ou la préhistoire silencieuse, ils ne cessent d'être là » (p. 209).

Serres, dans son œuvre si peu moderne, nous raconte une pragmatogonie, aussi fabuleuse que la vieille cosmogonie d'Hésiode ou que celle de Hegel. La sienne ne procède pas par métamorphose ou par dialectique, mais par substitutions. Les nouvelles sciences qui dévient, transforment, pétrissent le collectif en des choses que personne n'a faites,

ne sont que des tard venues dans cette longue mythologie des substitutions. Ceux qui suivent les réseaux, ou qui étudient les sciences ne font que documenter la nième boucle de cette spirale dont Serres esquisse pour nous le fabuleux début. La science contemporaine est une façon de prolonger ce que nous avons toujours fait. Hobbes construit un corps politique à partir de corps nus animés — il se retrouve avec la gigantesque prothèse artificielle du Léviathan ; Boyle concentre tout le dissentiment des guerres civiles autour d'une pompe à air —, il se retrouve avec les faits. Chaque boucle de la spirale définit un nouveau collectif et une nouvelle objectivité. Le collectif en renouvellement permanent qui s'organise autour des choses en renouvellement permanent n'a jamais cessé d'évoluer. Nous n'avons jamais quitté la matrice anthropologique — nous en sommes encore aux Âges obscurs ou, si l'on préfère, nous en sommes encore à l'enfance du monde.

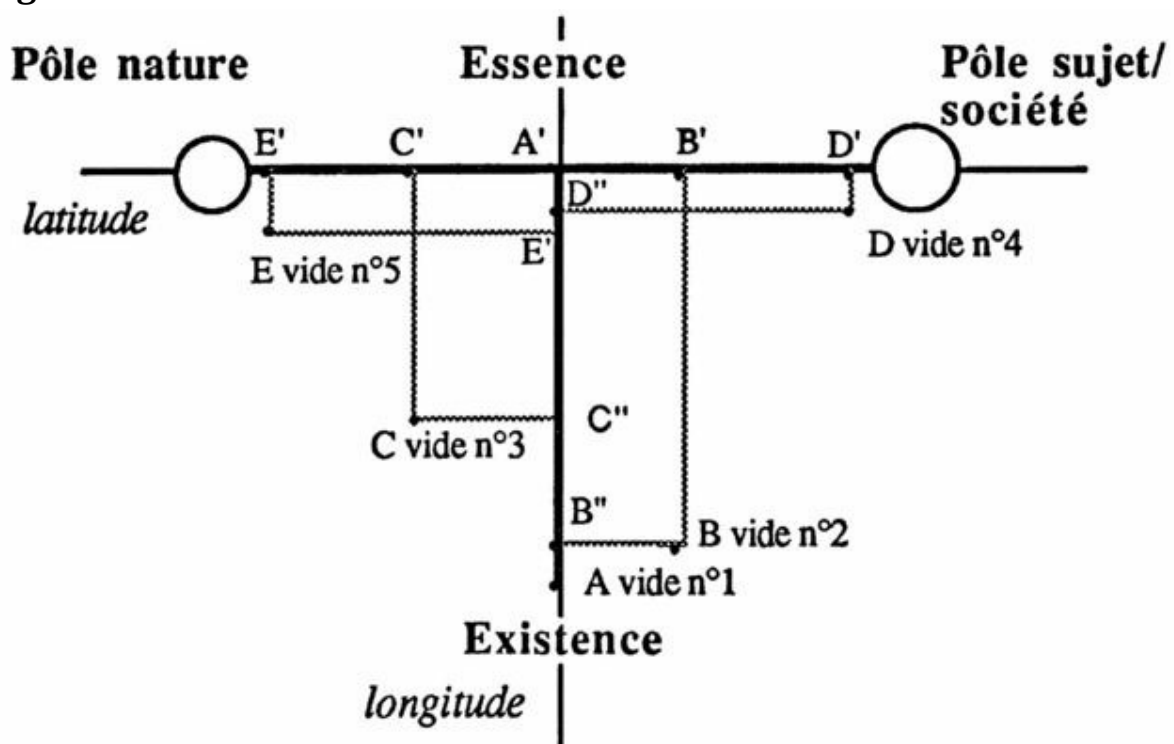
Ontologies à géométrie variable

Dès que nous accordons l'historicité à tous les acteurs afin d'accueillir la prolifération des quasi-objets, la nature et la société n'existent pas plus que l'Ouest et l'Est. Ils deviennent des repères commodes et relatifs que les modernes emploient pour différencier les intermédiaires dont certains seront dits « naturels » et d'autres « sociaux », pendant que d'autres seront dits « tout à fait naturels » et d'autres « tout à fait sociaux ». Les analystes qui vont vers la gauche seront dits plutôt réalistes, ceux qui vont vers la droite plutôt constructivistes (Pickering, 1992). Ceux qui veulent se maintenir au juste milieu inventeront des combinaisons innombrables pour mélanger la nature avec la société (ou le sujet), alternant la « dimension symbolique » des choses avec la « dimension naturelle » des sociétés. D'autres, plus impérialistes, tenteront de naturaliser la société en l'intégrant dans la nature, ou de socialiser la nature en la faisant digérer par la société (ou, ce qui est plus difficile, par le sujet).

Toutefois, ces repères et ces débats restent unidimensionnels. Classer l'ensemble des entités selon la seule ligne qui va de la nature à la société reviendrait à dresser des cartes géographiques à l'aide de la seule

longitude, ce qui les réduirait à un trait ! La seconde dimension permet de donner toute latitude aux entités et de déployer la carte qui enregistre, comme je l'ai dit plus haut, à la fois la Constitution moderne et sa pratique. Comment définirons-nous cet équivalent du Nord et du Sud ? En mélangeant les métaphores, je dirais qu'il faut la définir comme un gradient qui ferait varier continûment la stabilité des entités depuis l'événement jusqu'à l'essence. Nous ne savons rien encore de la pompe à air lorsque nous disons qu'elle est la représentation des lois de la nature ou la représentation de la société anglaise ou une application de la première sur la seconde ou de celle-ci sur celle-là. Encore faut-il nous dire s'il s'agit de la pompe à air-événement du XVII^e siècle, ou de la pompe à air-essence stabilisée au XVIII^e ou au XX^e siècle. Le degré de stabilisation — la latitude — est aussi important que la position sur la ligne qui va du naturel au social — la longitude.

Figure 9



L'ontologie des médiateurs est donc à géométrie variable. Ce que Sartre disait des humains, que leur existence précède leur essence, il faut le dire de tous les actants, de l'élasticité de l'air, comme de la société, de la

matière comme de la conscience. Nous n'avons pas à choisir entre le vide n° 5, réalité de la nature extérieure dont l'essence ne dépend d'aucun humain, et le vide n° 4, représentation que les penseurs occidentaux ont mis des siècles à définir. Ou plutôt nous ne pourrions choisir entre les deux que lorsqu'ils seront stabilisés. Du vide n° 1, au laboratoire de Boyle, très instable, nous ne pouvons pas dire s'il est naturel ou social, mais seulement qu'il survient artificiellement dans le laboratoire. Le vide n° 2 peut être un artefact fabriqué de main d'homme à moins qu'il ne se transmute en vide n° 3, lequel commence à devenir une réalité qui échapperait aux hommes. Qu'est-ce que le vide alors ? Aucune de ces positions. *L'essence du vide, c'est la trajectoire qui les relie toutes.* Autrement dit, l'élasticité de l'air a une histoire. Chacun des actants possède une signature unique dans l'espace ainsi déployé. Pour les tracer nous n'avons à faire aucune hypothèse sur l'essence de la nature ou sur celle de la société. Superposez toutes les signatures et vous aurez la forme de ce que les modernes appellent à tort, pour résumer et purifier, « nature » et « société ».

Mais si nous projetons toutes ces trajectoires sur la seule ligne qui relie l'ancien pôle de la nature à l'ancien pôle de la société, nous n'y comprenons plus rien. Tous les points (A, B, C, D, E), seront projetés le long de la seule latitude (A', B', C', D', E'), le point central A se trouvant localisé à l'emplacement des anciens phénomènes où rien n'est justement supposé se passer dans le scénario moderne. Avec cette seule ligne, réalistes et constructivistes pourront se battre cent sept ans pour interpréter le vide ; les premiers affirmeront que personne n'a fabriqué ce fait réel, les seconds que nos seules mains façonnèrent ce fait social ; les tenants du juste milieu balanceront entre les deux sens du mot « fait » usant à temps et à contretemps de la formule « non seulement... mais aussi... ». C'est que la fabrique est en dessous de cette ligne, dans le travail de médiation, visible uniquement si nous prenons également en compte le degré de stabilisation (B'', C'', D'', E'').

Il en est des grandes masses de la nature et de la société comme des continents refroidis de la tectonique des plaques. Si nous voulons comprendre leur mouvement, il nous faut descendre en ces fosses

brûlantes où le magma fait irruption et à partir duquel se produisent, beaucoup plus tard et beaucoup plus loin, par refroidissement et empilement progressif, les deux plaques continentales sur lesquelles nous nous tenons les pieds fermement plantés. Nous devons descendre, nous aussi, et nous rapprocher de ces lieux où se font les mixtes qui deviendront, mais bien plus tard, de la nature ou du social. Est-ce trop demander de nos débats que nous précisions dorénavant la latitude des entités dont nous parlons en même temps que leur longitude, et que nous considérions toutes les essences comme des trajectoires ?

Nous comprenons mieux maintenant le paradoxe des modernes. En utilisant à la fois le travail de médiation et le travail de purification, mais en ne représentant que le second, ils jouaient à la fois sur la transcendance et sur l'immanence des deux instances de la nature et de la société. Cela leur donnait quatre ressources contradictoires, qui leur permettaient de tout faire. Or, si nous dressons la carte des variétés ontologiques, nous nous apercevons qu'il n'y a pas quatre régions mais trois. La double transcendance de la nature d'un côté et de la société de l'autre correspond aux essences stabilisées. En revanche, l'immanence des natures-naturantes et des collectifs correspond à une seule et même région, celle de l'instabilité des événements, celle du travail de médiation. La Constitution moderne a donc raison, il y a bien un abîme entre la nature et la société, mais cet abîme n'est qu'un résultat tardif de la stabilisation. Le seul abîme qui compte sépare le travail de médiation de la mise en forme constitutionnelle, mais cet abîme devient, grâce à la prolifération même des hybrides, un gradient continu que nous sommes capables de parcourir dès que nous redevenons ce que nous n'avons jamais cessé d'être, des non-modernes. Si nous ajoutons à la version officielle et stable de la Constitution sa version officieuse et chaude ou instable, c'est au contraire le milieu qui se remplit et les extrêmes qui se vident. Nous comprenons pourquoi les non-modernes ne succèdent pas aux modernes. Ils ne font qu'officialiser la pratique détournée de ceux-ci. Au prix d'une petite contre-révolution, nous comprenons enfin rétrospectivement ce que nous avons toujours fait.

Lier les quatre répertoires modernes

En dressant les deux dimensions moderne et non moderne, en opérant cette contre-révolution copernicienne, en faisant glisser l'objet comme le sujet vers le centre et vers le bas, nous allons être capables, peut-être, de capitaliser les meilleures ressources critiques. Les modernes ont développé quatre répertoires différents qu'ils croient incompatibles pour accommoder la prolifération des quasi-objets. Le premier répertoire traite de la réalité extérieure d'une nature dont nous ne sommes pas maîtres, qui existe en dehors de nous et qui n'a ni nos passions ni nos désirs, bien que nous soyons capables de la mobiliser et de la construire. Le deuxième répertoire traite du lien social, de ce qui attache les humains entre eux, des passions et des désirs qui nous agitent, des forces personnifiées qui structurent la société, laquelle nous dépasse tous bien que nous la construisions. Le troisième traite de la signification et du sens, des actants qui composent les histoires que nous nous racontons, des épreuves qu'ils subissent, des aventures qu'ils traversent, des tropes et des genres qui les organisent, des grands récits qui nous dominent infiniment, bien qu'ils soient en même temps simple texte et discours. Le quatrième enfin parle de l'Être et déconstruit ce que nous oublions toujours lorsque nous avons le seul souci de l'étant, bien que la différence de l'Être soit distribuée à travers les étants, coextensifs à leur existence même.

Ces ressources ne sont incompatibles que dans la vision officielle de la Constitution. En pratique, nous sommes bien en peine de distinguer les quatre. Nous mêlons sans vergogne nos désirs aux choses, le sens au social, le collectif aux récits. Dès que nous suivons à la trace quelque quasi-objet, il nous apparaît tantôt chose, tantôt récit, tantôt lien social, sans se réduire jamais à un simple étant. Notre pompe à vide dessine le ressort de l'air, mais trace aussi la société du XVII^e siècle et définit également un nouveau genre littéraire, celui du récit d'expérience en laboratoire. Faut-il, en la suivant, prétendre que tout est rhétorique, ou que tout est naturel, ou que tout est construit socialement, ou que tout est arraisonnement ? Faut-il supposer que la même pompe est dans son essence parfois objet, parfois lien social et parfois discours ? Ou qu'elle est

un peu des trois ? Qu'elle est parfois un simple étant, et parfois marquée, décalée, brisée par la différence ? Et si c'était nous, les modernes, qui divisions artificiellement une trajectoire unique, laquelle ne serait d'abord ni objet, ni sujet, ni effet de sens, ni pur étant ? Si la séparation des quatre répertoires ne s'appliquait qu'à des états stabilisés et tardifs ?

Rien ne prouve que ces ressources demeurent incompatibles lorsque nous passons des essences aux événements, de la purification à la médiation, de la dimension moderne à la dimension non moderne, de la révolution à la contre-révolution copernicienne. Des quasi-objets quasi-sujets, nous dirons simplement qu'ils tracent des réseaux. Ils sont réels, bien réels, et nous les humains nous ne les avons pas faits. Mais ils sont collectifs puisqu'ils nous attachent les uns aux autres, qu'ils circulent entre nos mains et nous définissent par leur circulation même. Ils sont discursifs pourtant, narrés, historiques, passionnés, et peuplés d'actants aux formes autonomes. Ils sont instables et risqués, existentiels et porteurs d'être. Cette liaison des quatre répertoires nous permet de construire une demeure assez vaste pour y abriter l'Empire du Milieu, la véritable maison commune du monde non moderne en même temps que sa Constitution.

La synthèse est impossible tant que nous demeurons modernes pour de bon, puisque la nature, le discours, la société, l'Être nous dépassent infiniment et que ces quatre ensembles ne se définissent que par leur séparation, laquelle maintient nos garanties constitutionnelles. Mais la continuité devient possible si nous ajoutons aux garanties la pratique qu'elle permet parce qu'elle la dénie. Les modernes ont bien raison de vouloir à la fois la réalité, le langage, la société et l'être. Ils n'ont tort que de les croire à jamais contradictoires. Au lieu de toujours analyser le parcours des quasi-objets en séparant ces ressources, ne pouvons-nous pas écrire comme si elles devaient se lier continûment les unes aux autres ? Nous sortirions probablement de la prostration postmoderne.

J'avoue que j'en ai par-dessus la tête de me retrouver pour toujours enfermé dans le seul langage ou prisonnier des seules représentations sociales. Je veux accéder aux choses mêmes et non à leurs phénomènes. Le

réel n'est pas lointain, mais accessible en tous les objets mobilisés de par le monde. La réalité extérieure n'abonde-t-elle pas au beau milieu de nous ?

Nous en avons plus qu'assez d'être pour toujours dominés par une nature transcendante, inconnaissable, inaccessible, exacte, et simplement vraie, peuplée d'entités assoupies comme la Belle au bois dormant jusqu'au jour où les charmants savants les découvrent enfin. Nos collectifs sont plus actifs, plus productifs, plus socialisés que les ennuyeuses choses-en-soi ne nous le laissaient prévoir.

N'êtes-vous pas un peu lassés de ces sociologies construites sur du social, et qui se tiennent par la seule répétition des mots « pouvoir » et « légitimité » parce qu'elles ne peuvent encaisser ni le monde des objets ni celui des langages qui les construisent pourtant ? Nos collectifs sont plus réels, plus naturalisés, plus discursifs que les ennuyeux hommes-entre-eux ne nous le laissaient prévoir.

Nous sommes fatigués des jeux de langage et de l'éternel scepticisme de la déconstruction du sens. Le discours n'est pas un monde en soi, mais une population d'actants qui se mêlent aux choses comme aux sociétés, qui font tenir les unes et les autres, et qui les tiennent. S'intéresser aux textes ne nous éloigne pas de la réalité car les choses ont droit, elles aussi, à la dignité d'être des récits. Quant aux textes, pourquoi leur dénier la grandeur d'être le lien social qui nous fait tenir ensemble ?

Je n'en puis plus d'être accusé, moi et mes contemporains, d'avoir oublié l'Être, de vivre dans un bas monde vidé de toute sa substance, de tout son sacré, de tout son art, ou de devoir, afin de retrouver ces trésors, perdre le monde historique, scientifique et social dans lequel je vis. S'appliquer aux sciences, aux techniques, aux marchés, aux choses, ne nous éloigne pas plus de la différence de l'Être et des étants, que de la société, de la politique, ou du langage.

Réels comme la nature, narrés comme le discours, collectifs comme la société, existentiels comme l'Être, tels sont les quasi-objets que les modernes ont fait proliférer, tels il convient de les suivre en redevenant simplement ce que nous n'avons jamais cessé d'être, des non-modernes.

Relativisme

Comment mettre fin à l'asymétrie ?

Au début de cet essai, j'avais offert l'anthropologie comme modèle de description de notre monde, puisqu'elle seule pouvait lier en un tout la trajectoire étrange des quasi-objets. J'avais reconnu pourtant que ce modèle n'était guère praticable puisqu'il ne s'appliquait pas aux sciences et aux techniques. Si les ethnosciences pouvaient bien retracer les liens qui les attachaient au monde social, les sciences exactes ne le pouvaient pas. Afin de comprendre pourquoi il était si difficile d'appliquer aux réseaux socio-techniques de notre monde la même liberté de ton, il m'a fallu comprendre ce que nous entendions par moderne. Si nous entendons par là cette Constitution officielle qui doit distinguer totalement les humains et les non-humains, alors, en effet, il ne peut y avoir d'anthropologie du monde moderne. Mais si nous déployons à la fois la Constitution et le travail de médiation qui lui donne sens, nous nous apercevons rétrospectivement que nous n'avons jamais été vraiment modernes. Par conséquent, l'anthropologie qui butait jusque-là sur les sciences et les techniques peut redevenir le modèle de description que je souhaitais. Impuissante à comparer les prémodernes aux modernes, elle pourrait les comparer aux non-modernes.

Malheureusement, il est difficile de réutiliser l'anthropologie telle qu'elle est. Formée par les modernes pour comprendre ceux qui ne l'étaient pas, elle a intériorisé dans ses pratiques, dans ses concepts, dans ses questions, l'impossibilité dont je parlais plus haut (Bonte et Izard, 1991). Elle se garde elle-même d'étudier les objets de la nature et limite l'étendue de ses enquêtes aux seules cultures. Elle demeure asymétrique. Afin qu'elle devienne comparative et qu'elle puisse aller et venir entre les

modernes et les non-modernes, il faut donc la symétriser. Pour ce faire, elle doit devenir capable d'affronter non pas les croyances qui ne nous touchent pas directement — nous sommes toujours assez critiques vis-à-vis d'elles — mais les connaissances auxquelles nous adhérons totalement. Il faut donc la rendre capable d'étudier les sciences en dépassant les limites de la sociologie de la connaissance et, surtout, de l'épistémologie.

C'est le premier principe de symétrie qui bouleversa les études sur les sciences et les techniques en exigeant que l'on traite dans les mêmes termes l'erreur et la vérité (Bloor, 1982). Jusqu'ici, la sociologie de la connaissance n'expliquait, par un grand luxe de facteurs sociaux, que les déviations par rapport au droit chemin de la raison. L'erreur pouvait s'expliquer socialement, mais le vrai restait à lui-même sa propre explication. On pouvait bien analyser la croyance dans les soucoupes volantes, mais pas la connaissance des trous noirs, les illusions de la parapsychologie, mais pas le savoir des psychologues, les erreurs de Spencer, mais pas les certitudes de Darwin. Des facteurs sociaux de même type ne pouvaient s'appliquer également aux deux. Dans ces deux poids, deux mesures, on retrouve l'ancien partage de l'anthropologie entre sciences — inétudiabiles — et ethnosciences — étudiables.

Les présupposés de la sociologie de la connaissance n'eussent jamais intimidé longtemps les ethnologues, si les épistémologues n'avaient élevé au rang d'un principe fondateur cette même asymétrie entre les vraies sciences et les fausses. Seules ces dernières — les sciences « périmées » — peuvent se lier au contexte social. Quant aux sciences « sanctionnées », elles ne deviennent scientifiques que parce qu'elles s'arrachent justement à tout contexte, à toute trace de contamination, à toute évidence première et qu'elles échappent même à leur propre passé. Telle est la différence, pour Bachelard et ses disciples, entre l'histoire et l'histoire des sciences. La première peut être symétrique, mais peu importe puisqu'elle ne traite jamais de science ; la seconde ne doit jamais l'être afin que la coupure épistémologique demeure totale.

Un seul exemple suffira pour montrer jusqu'où peut mener le rejet de toute anthropologie symétrique. Lorsque Canguilhem distingue les idéologies scientifiques des vraies sciences, il affirme non seulement qu'il

est impossible d'étudier Darwin — le savant — et Diderot — l'idéologue — dans les mêmes termes, mais qu'il doit être impossible de les mettre dans le même sac (Canguilhem, 1968). « La séparation de l'idéologie et de la science doit empêcher de mettre en continuité dans une histoire des sciences quelques éléments d'une idéologie apparemment conservés et la construction scientifique qui a destitué l'idéologie : par exemple à chercher dans le *Rêve de d'Alembert* des anticipations de *L'Origine des espèces* » (p. 45). N'est scientifique que ce qui rompt pour toujours avec l'idéologie. En suivant un tel principe, il est difficile en effet de suivre les quasi-objets dans leurs tenants et aboutissants. Une fois passés entre les mains de l'épistémologue, toutes leurs racines seront arrachées. Il ne restera plus que l'objet excisé de tout le réseau qui lui donnait sens. Mais pourquoi parler même de Diderot et de Spencer, pourquoi s'intéresser à l'erreur ? Parce que sans elle le vrai brillerait d'un éclat trop éblouissant ! « L'entrelacement de l'idéologie et de la science doit empêcher de réduire l'histoire d'une science à la platitude d'un historique, c'est-à-dire d'un tableau sans ombres de relief » (p. 45). Le faux est le faire-valoir du vrai. Ce que Racine faisait pour le Roi-Soleil sous le beau nom d'historien, Canguilhem le fait pour Darwin, sous l'étiquette, également usurpée, d'historien des sciences.

Le principe de symétrie rétablit, au contraire, la continuité, l'historicité et, disons-le, la justice. Bloor est l'anti-Canguilhem, de même que Serres est l'anti-Bachelard, ce qui explique d'ailleurs l'incompréhension totale en France de la sociologie des sciences comme de l'anthropologie de Serres (Bowker et Latour, 1987). « Il n'est de pur mythe que l'idée d'une science pure de tout mythe », écrit celui-ci lorsqu'il rompt avec l'épistémologie (Serres, 1974, p. 259). Pour lui comme pour les historiens des sciences proprement dits, Diderot, Darwin, Malthus et Spencer doivent s'expliquer selon les mêmes principes et les mêmes causes ; si vous souhaitez rendre compte de la croyance dans les soucoupes volantes, vérifiez si vos explications peuvent être employées, symétriquement, pour les trous noirs (Lagrange, 1990) ; si vous attaquez la parapsychologie, êtes-vous capables

d'utiliser les mêmes facteurs pour la psychologie (Collins et Pinch, 1991) ? Si vous analysez les succès de Pasteur, les mêmes termes vous permettront-ils de rendre compte de ses échecs (Latour, 1984) ?

Avant tout, le premier principe de symétrie propose une cure d'amaigrissement sur les explications. Il était devenu si facile de rendre compte de l'erreur ! La société, les croyances, l'idéologie, les symboles, l'inconscient, la folie, tout s'offrait si facilement que les explications en devenaient obèses. Mais le vrai ? En nous enlevant cette facilité de la coupure épistémologique, nous nous sommes aperçus, nous qui étudions les sciences, que la plupart de nos explications ne valaient pas grand-chose. L'asymétrie les organisait toutes et ne faisait que donner le coup de pied de l'âne aux vaincus. Tout change si la discipline du principe de symétrie force à ne conserver que les causes qui pourraient servir au vainqueur comme au vaincu, au succès comme à l'échec. En tarant avec précision la balance de la symétrie, le décalage n'en est que plus net qui permet de comprendre pourquoi les uns gagnent et les autres perdent (Latour, 1989b). Ceux qui pesaient les vainqueurs à l'aide d'une balance, et les perdants à l'aide d'une autre en s'écriant comme Brennus « *vae victis !* », rendaient jusqu'ici ce décalage incompréhensible.

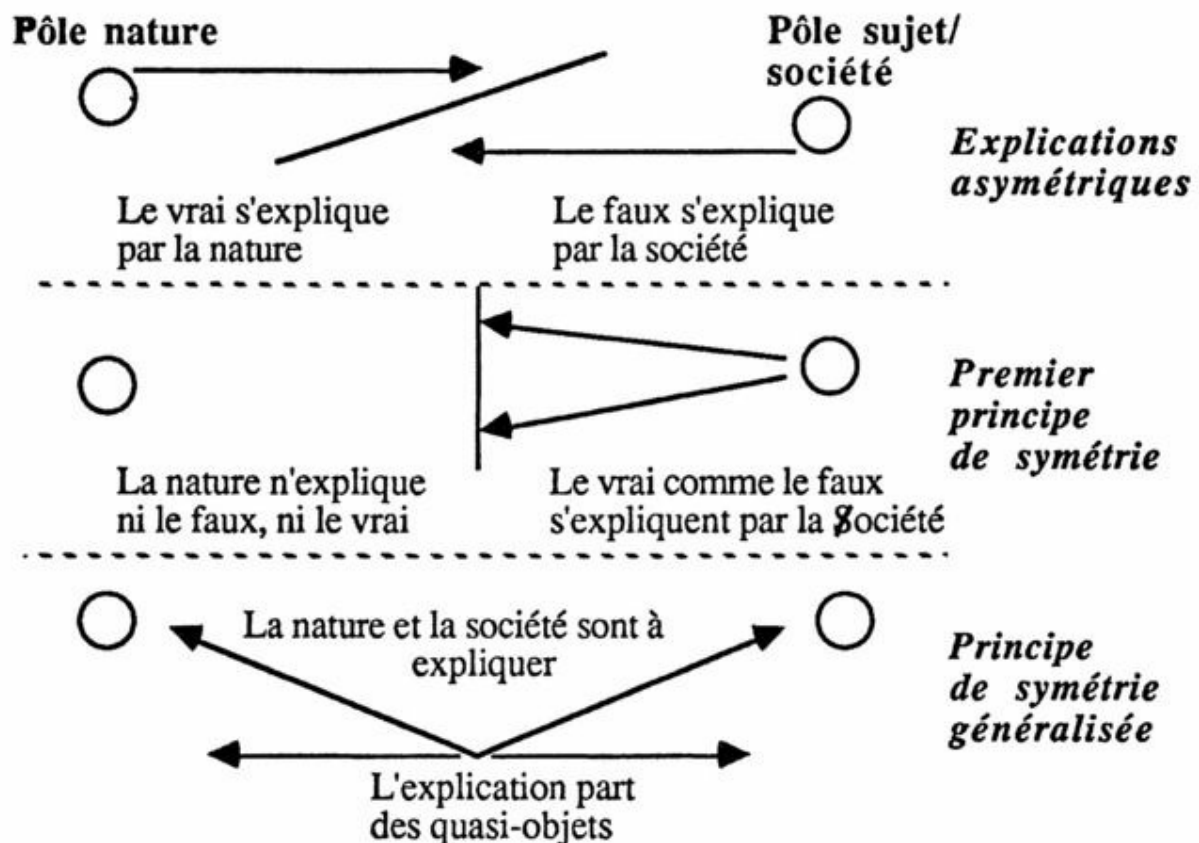
Le principe de symétrie généralisée

Le premier principe de symétrie offre l'incomparable avantage de nous débarrasser des coupures épistémologiques, des séparations *a priori* entre sciences « sanctionnées » et sciences « périmées », ou des divisions artificielles entre les sociologies de la connaissance, de la croyance et des sciences. Naguère, lorsque l'anthropologue revenait de ses terrains lointains pour découvrir chez lui des sciences nettoyées par l'épistémologie, il ne pouvait établir aucune continuité entre les ethnosciences et les savoirs. Il s'abstenait donc, avec raison, de s'étudier lui-même, et se contentait d'analyser les cultures. Lorsqu'il revient maintenant et qu'il découvre, chez lui, des études, chaque jour plus nombreuses, sur ses propres sciences et ses propres techniques, l'abîme est déjà moins grand. Il peut passer, sans trop de mal, de la physique chinoise

à la physique anglaise (Needham, 1991); des navigateurs trobriandais aux navigateurs de l'US Navy (Hutchins, 1983) ; des calculateurs d'Afrique de l'Ouest aux arithméticiens de Californie (Rogoff et Lave, 1984); des techniciens de Côte-d'Ivoire aux Prix Nobel de La Jolla (Latour, 1988) ; des sacrifices pour le dieu Baal à l'explosion de la fusée Challenger (Serres, 1987). Il n'est plus tenu de se limiter aux cultures, puisque la ou les natures deviennent pareillement étudiables.

Pourtant, le principe de symétrie défini par Bloor conduit rapidement à une impasse (Latour, 1991). S'il oblige à une discipline de fer sur les explications, il est lui-même asymétrique comme on s'en rendra compte dans le diagramme suivant.

Figure 10



Ce principe exige en effet d'expliquer le vrai et le faux dans les mêmes termes, mais quels sont les termes qu'il choisit ? Ceux qu'offrent les sciences de la société aux descendants de Hobbes. Au lieu d'expliquer le vrai par l'adéquation avec la réalité naturelle, et le faux par la contrainte

des catégories sociales, des épistémès, ou des intérêts, il veut expliquer le vrai comme le faux par les mêmes catégories, par les mêmes épistémès et par les mêmes intérêts. Il est donc asymétrique, non plus parce qu'il divise, comme les épistémologues, l'idéologie et la science, mais parce qu'il met entre parenthèses la nature et fait porter au seul pôle de la société tout le poids des explications. Constructiviste pour la nature, il est réaliste pour la société (Collins et Yearley, 1992 ; Callon et Latour, 1992).

Mais la société, nous le savons maintenant, n'est pas moins construite que la nature. Si l'on est réaliste pour l'une, il faut l'être pour l'autre ; si l'on est constructiviste pour l'une, il faut bien l'être pour les deux. Ou plutôt, comme notre enquête sur les deux pratiques modernes nous l'a montré, il faut pouvoir comprendre à la fois comment nature et société sont immanentes — dans le travail de médiation — et transcendantes — après le travail de purification. Nature et société n'offrent pas de solides crochets auxquels nous pourrions attacher nos interprétations — asymétriques au sens de Canguilhem ou symétriques au sens de Bloor —, mais ce qu'il convient au contraire d'expliquer. L'apparence d'explication qu'elle procure ne leur vient que tardivement, lorsque les quasi-objets stabilisés sont devenus, après clivage, objets de la réalité extérieure, d'une part, sujets de la société, d'autre part.

Pour que l'anthropologie devienne symétrique, il ne lui suffit donc pas d'encaisser le premier principe de symétrie — lequel ne met fin qu'aux injustices les plus criantes de l'épistémologie. Il lui faut absorber ce que Michel Callon appelle le principe de symétrie généralisée : l'anthropologue doit se situer au point médian où il peut suivre à la fois l'attribution de propriétés non humaines et de propriétés humaines (Callon, 1986). Il lui est interdit de se servir de la réalité extérieure pour expliquer la société, comme d'utiliser les jeux de pouvoir afin de rendre compte de ce qui moule la réalité extérieure. Comme il lui est interdit bien sûr d'alterner le réalisme naturel et le réalisme sociologique en utilisant « non seulement » la nature, « mais aussi » la société, afin de conserver les deux asymétries de départ tout en dissimulant les faiblesses de l'une sous celles de l'autre (Latour, 1989a).

Tant que nous étions modernes, il était impossible d'occuper ce lieu puisqu'il n'existait pas ! La seule position centrale que la Constitution reconnaissait, comme nous l'avons vu plus haut, c'était le phénomène, point de rencontre où s'appliquent les deux pôles de la nature et du sujet. Or, ce point demeurait un *no man's land*, un non-lieu. Tout change, nous le savons maintenant, lorsque, au lieu d'alterner toujours de l'un à l'autre pôle de la seule dimension moderne, nous descendons le long de la dimension non moderne. L'impensable non-lieu devient le point d'irruption dans la Constitution du travail de médiation. Loin d'être vide, les quasi-objets, quasi-sujets y prolifèrent. Loin d'être impensable, il devient le terrain de toutes les études empiriques effectuées sur les réseaux.

Mais ce lieu, n'est-ce pas celui que l'anthropologie prépara pendant un siècle avec tant de peines et que l'ethnologue occupe aujourd'hui sans plus aucun effort lorsqu'il doit étudier les autres cultures ? En effet, le voilà qui passe, sans modifier ses outils d'analyse, de la météorologie au système de parenté, de la nature des plantes à leur représentation culturelle, de l'organisation politique à l'ethnomédecine, des structures du mythe à l'ethnophysique ou aux techniques de chasse. Certes, le courage de l'ethnologue pour déployer ce tissu sans couture vient de sa conviction intime qu'il ne s'agit là que de représentations et uniquement de représentations. La nature, quant à elle, reste unique, extérieure et universelle. Mais si nous superposons les deux emplacements — celui que, sans plus d'effort, l'ethnologue occupe pour étudier les cultures et celui que, avec de grands efforts, nous avons défini pour étudier notre nature —, l'anthropologie comparée devient possible, sinon aisée. Elle ne compare plus les cultures, en mettant de côté la sienne, qui posséderait, par un privilège étonnant, l'universelle nature. Elle compare les natures-cultures. Sont-elles comparables ? Sont-elles semblables ? Sont-elles égales ? Nous pouvons maintenant résoudre, peut-être, l'insoluble question du relativisme.

L'import-export des deux Grands Partages

« Nous, les Occidentaux, sommes absolument différents des autres », tel est le cri de victoire ou telle est la longue plainte des modernes. Le Grand Partage entre Nous, les Occidentaux, et Eux, tous les autres, depuis les mers de Chine jusqu'au Yucatan, depuis les Inuit jusqu'aux Aborigènes de Tasmanie, n'a pas cessé de nous obséder. Quoi qu'ils fassent, les Occidentaux apportent l'histoire dans les coques de leurs caravelles et de leurs canonnières, dans les cylindres de leurs télescopes et les pistons de leurs seringues à vacciner. Ce fardeau de l'homme blanc, ils le portent tantôt comme une tâche exaltante, tantôt comme une tragédie, mais toujours comme un destin. Ils ne prétendent pas seulement qu'ils diffèrent des autres comme les Sioux des Algonquins, ou les Baoulés des Lapons, mais qu'ils diffèrent radicalement, absolument, au point que l'on peut mettre d'un côté l'Occidental et, de l'autre, toutes les cultures puisqu'elles ont toutes en commun d'être justement des cultures parmi d'autres. L'Occident, et lui seul, ne serait pas une culture, pas seulement une culture.

Pourquoi l'Occident se pense-t-il ainsi ? Pourquoi lui et lui seul ne serait-il pas seulement une culture ? Pour comprendre la profondeur de ce Grand Partage entre Eux et Nous, il faut revenir à cet autre Grand Partage entre les humains et les non-humains que j'ai défini plus haut. En effet, *le premier est l'exportation du second*. Nous, les Occidentaux ne pouvons être une culture parmi d'autres, puisque nous mobilisons aussi la nature. Non pas, comme le font les autres sociétés, une image ou une représentation symbolique de la nature, mais la nature telle qu'elle est, ou du moins telle que les sciences la connaissent, sciences qui demeurent en retrait, inétudiabiles, inétudiées. Au centre de la question du relativisme se trouve donc la question de la science. Si les Occidentaux n'avaient fait que commercer ou conquérir, que piller et qu'asservir, ils ne se distingueraient pas radicalement des autres commerçants et conquérants. Mais voilà, ils ont inventé la science, activité tout à fait distincte de la conquête et du commerce, de la politique et de la morale.

Même ceux qui, sous le nom de relativisme culturel, ont essayé de défendre la continuité des cultures sans les ordonner en une série

progressive, et sans les isoler dans leurs prisons (Lévi-Strauss, 1952) ne pensent pouvoir le faire qu'en les rapprochant le plus possible des sciences.

« Il aura fallu attendre jusqu'au milieu de ce siècle », écrit Lévi-Strauss dans *La Pensée sauvage*, « pour que des chemins longtemps séparés se croisent : celui qui accède au monde physique par le détour de la communication [la pensée sauvage] et celui dont on sait depuis peu que, par le détour de la physique, il accède au monde de la communication [la science moderne] » (p. 357).

« Du même coup se trouvait surmontée la fausse antinomie entre mentalité logique et mentalité prélogique. La pensée sauvage est logique, dans le même sens et de la même façon que la nôtre, mais comme l'est seulement la nôtre quand elle s'applique à la connaissance d'un univers auquel elle reconnaît simultanément des propriétés physiques et des propriétés sémantiques. [...] On nous objectera qu'une différence capitale subsiste, entre la pensée des primitifs et la nôtre : la théorie de l'information s'intéresse à des messages qui sont authentiquement tels, alors que les primitifs prennent à tort pour des messages de simples manifestations du déterminisme physique. [...] En traitant les propriétés sensibles du règne animal et du règne végétal comme si c'étaient les éléments d'un message, et en y découvrant des “signatures” — donc des signes —, les hommes [de la pensée sauvage] ont commis des erreurs de repérage : l'élément signifiant n'était pas toujours celui qu'ils croyaient. Mais, à défaut des instruments perfectionnés qui leur auraient permis de se situer là où il est le plus souvent, c'est-à-dire au niveau microscopique, ils discernaient déjà “comme dans un nuage” des principes d'interprétation dont il a fallu des découvertes toutes récentes — télécommunications, calculatrices

et microscopes électroniques — pour nous révéler la valeur heuristique et la congruence au réel » (Lévi-Strauss, 1962, p. 356).

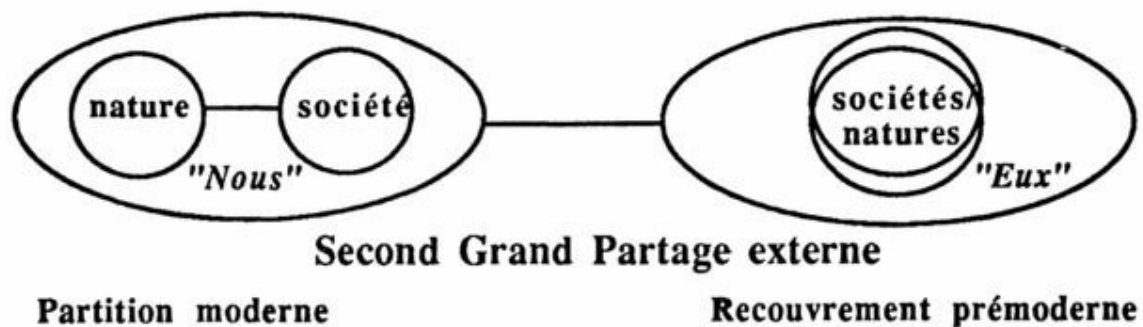
L'avocat généreux qu'est Lévi-Strauss n'imagine pas d'autres circonstances atténuantes que de faire ressembler son client aux sciences exactes ! Si les primitifs ne diffèrent pas de nous autant qu'on le pense, c'est parce qu'ils anticipent avec des instruments inadéquats et des « erreurs de repérage » les conquêtes les plus nouvelles de la théorie de l'information, de la biologie moléculaire et de la physique. Les sciences mêmes qui servent à cette élévation sont maintenues hors jeu, hors pratique, hors champ. Conçues à la façon de l'épistémologie, elles demeurent objectives et extérieures, quasi-objets purgés de leurs réseaux. Donnez aux primitifs un microscope et ils penseront tout à fait comme nous. Comment mieux faire plonger ceux dont on voulait sauver la tête ? Pour Lévi-Strauss (comme pour Canguilhem, pour Lyotard, pour Girard, comme pour la majorité des intellectuels français), cette connaissance nouvelle est entièrement hors culture. Cette transcendance permet de relativiser toutes les cultures, les leurs comme les nôtres. A ceci près, bien sûr, que c'est justement la nôtre, et non pas les leurs, qui se construit par la biologie, les microscopes électroniques et les réseaux de télécommunications... L'abîme que l'on voulait atténuer redevient béant.

Quelque part, dans nos sociétés, et seulement dans les nôtres, une transcendance inouïe s'est manifestée : la nature telle qu'elle est, a-humaine, inhumaine parfois, extra-humaine toujours. Depuis cet événement — qu'on le situe dans les mathématiques grecques, dans la physique italienne, dans la chimie allemande, dans le nucléaire américain, dans la thermodynamique belge —, l'asymétrie fut totale entre les cultures qui considèrent la nature, et celles qui ne considèrent que leur culture ou les versions déformées qu'elles peuvent avoir de la matière. Ceux qui inventent les sciences et découvrent les déterminismes physiques ne sont jamais, sauf accident, dans le seul commerce des humains. Les autres n'ont de la nature que des représentations plus ou moins troublées ou codées par

les préoccupations culturelles des humains qui les occupent tout entiers et ne tombent que par accident — « comme à travers un nuage » — sur les choses telles qu'elles sont.

Figure 11

Premier Grand Partage interne



Le Grand Partage intérieur explique donc le Grand Partage extérieur : nous sommes les seuls qui faisons une différence absolue entre la nature et la culture, entre la science et la société, alors que tous les autres, qu'ils soient chinois ou amérindiens, zandés ou barouyas, ne peuvent séparer vraiment ce qui est connaissance de ce qui est société, ce qui est signe de ce qui est chose, ce qui vient de la nature telle qu'elle est de ce que requièrent leurs cultures. Quoi qu'ils fassent, aussi adaptés, réglés, fonctionnels qu'ils puissent être, ils resteront toujours aveuglés par cette confusion, prisonniers du social comme du langage. Quoi que nous fassions, aussi criminels, aussi impérialistes que nous soyons, nous échappons de la prison du social ou du langage, pour accéder aux choses mêmes par une porte de sortie providentielle, celle de la connaissance scientifique. La partition intérieure des non-humains et des humains définit une seconde partition, externe celle-là, par laquelle les modernes sont mis à part des prémodernes. Chez Eux, la nature et la société, les signes et les choses, sont presque coextensifs. Chez Nous, nul ne doit plus pouvoir mélanger les préoccupations sociales et l'accès aux choses mêmes.

L'anthropologie revient des tropiques

Lorsque l'anthropologie revient des tropiques afin de rejoindre celle du monde moderne qui l'attend, elle le fait d'abord avec précaution, pour ne pas dire avec pusillanimité. Tout d'abord, elle croit ne pouvoir appliquer ses méthodes que lorsque les Occidentaux confondent les signes et les choses à la manière de la pensée sauvage. Elle recherchera donc ce qui ressemble le plus à ses terrains traditionnels tels que le Grand Partage extérieur les avait définis. Certes, il lui faut faire le sacrifice de l'exotisme, mais le prix à payer est acceptable puisqu'elle maintient sa distance critique en n'étudiant que les marges, les fractures, et l'au-delà de la rationalité. La médecine populaire, la sorcellerie du Bocage (Favret-Saada, 1977), la vie des paysans à l'ombre des centrales nucléaires (Zonabend, 1989), les manières de nos salons aristocratiques (Le Witta, 1988), tous ces terrains s'offrent bien à des enquêtes, par ailleurs excellentes, parce que la question de la nature ne s'y trouve pas encore posée.

Pourtant, le grand rapatriement ne peut s'arrêter là. En effet, en sacrifiant l'exotisme, l'ethnologue a perdu ce qui faisait l'originalité même de ses recherches par rapport à celles, dispersées, des sociologues, des économistes, des psychologues ou des historiens. Sous les tropiques, l'anthropologue ne se contentait pas d'étudier les marges des autres cultures. S'il restait marginal par vocation et par méthode, c'est néanmoins leur centre même qu'il prétendait reconstituer, leur système de croyance, leurs techniques, leurs ethnosciences, leurs jeux de pouvoir, leurs économies, bref la totalité de leur existence. S'il revient chez lui mais se contente d'y étudier les aspects marginaux de sa culture, il perd tous les avantages si durement conquis de l'anthropologie, comme, par exemple, Marc Augé, qui, chez les lagunaires de Côte-d'Ivoire, voulait comprendre le fait social total de la sorcellerie (Augé, 1975), mais se limite, rentré chez lui, à n'étudier que les plus superficiels aspects du métro (Augé, 1986) ou du jardin du Luxembourg. Un Marc Augé symétrique étudierait non pas quelques graffiti des murs des couloirs des métros, mais le réseau sociotechnique du métro lui-même, ses ingénieurs aussi bien que ses conducteurs, ses dirigeants et ses clients, l'État-patron et tout le tremblement. Il ferait tout simplement chez lui ce qu'il a toujours fait là-

bas. En revenant chez eux, les ethnologues ne sauraient se limiter à la périphérie sans quoi, toujours asymétriques, ils auraient de l'audace pour les autres, de la timidité pour eux-mêmes.

Seulement, pour devenir capable de cette liberté de mouvement et de ton, il faut pouvoir considérer du même œil les deux Grands Partages, et les considérer tous deux comme une définition particulière de notre monde et de ses rapports avec les autres. Or, ces Partages ne nous définissent pas mieux nous-mêmes que les autres ; ils ne sont pas plus un instrument de connaissance que la seule Constitution ou que la seule temporalité moderne (voir plus haut). Il faut donc contourner les deux Partages à la fois, en ne croyant ni à la distinction radicale des humains et des non-humains chez nous, ni à la superposition totale des savoirs et des sociétés chez les autres.

Imaginons une ethnologue qui va vers les tropiques en exportant le Grand Partage intérieur. A ses yeux, le peuple qu'elle étudie confond constamment la connaissance du monde — qu'en bon Occidental l'enquêteur possède par science infuse — et les nécessités du fonctionnement social. La tribu qui l'accueille n'a donc qu'une vision du monde, qu'une représentation de la nature. Pour reprendre la fameuse expression de Mauss et Durkheim, cette tribu projette sur la nature ses catégories sociales (Durkheim, 1903). Lorsque notre ethnologue explique à ses informateurs qu'ils devraient séparer plus soigneusement le monde tel qu'il est de la représentation sociale qu'ils s'en donnent, ceux-ci sont scandalisés ou ne la comprennent pas. L'ethnologue voit dans cette fureur et dans ce malentendu la preuve même de leur obsession prémoderne. Le dualisme dans lequel elle vit — les humains d'un côté, les non-humains de l'autre, les signes d'un côté, les choses de l'autre — leur est intolérable. Pour des raisons sociales, conclut notre ethnologue, cette culture a besoin d'une attitude moniste. « Nous trafiquons de nos idées, lui s'en fait un trésor. »

Mais supposons maintenant que notre ethnologue retourne dans son pays en tentant de supprimer le Grand Partage intérieur. Et supposons que, par une suite de hasards heureux, elle se mette à faire l'analyse d'une tribu parmi d'autres, disons de chercheurs scientifiques ou d'ingénieurs. La

situation se trouve inversée, parce qu'elle applique maintenant les leçons de monisme apprises dans le périple précédent. Sa tribu de savants prétend qu'elle sépare bien en fin de compte la connaissance du monde et les nécessités de la politique ou de la morale (Traweek, 1988). Pourtant, aux yeux de l'observateur, cette séparation n'est jamais bien visible, ou n'est elle-même que le sous-produit d'une activité beaucoup plus mélangée, d'un bricolage de laboratoire. Ses informateurs prétendent qu'ils ont accès à la nature, mais l'ethnologue voit bien qu'ils n'ont accès qu'à une vision, qu'à une représentation de la nature (Pickering, 1980). Cette tribu comme la précédente projette sur la nature ses catégories sociales mais, chose nouvelle, elle prétend ne l'avoir pas fait. Lorsque l'ethnologue explique à ses informateurs qu'ils ne peuvent séparer la nature et la représentation sociale qu'ils s'en donnent, ceux-ci sont scandalisés ou ne la comprennent pas. Notre ethnologue voit justement dans cette fureur et cette incompréhension la preuve même de leur obsession moderne. Le monisme dans lequel elle vit maintenant — les humains sont pour toujours mêlés aux non-humains — leur est intolérable. Pour des raisons sociales, conclut notre ethnologue, ils ont besoin d'une attitude dualiste.

Pourtant, sa double conclusion est inexacte car elle a mal écouté ses informateurs. Le but de l'anthropologie n'est pas de scandaliser deux fois ou de susciter deux fois l'incompréhension. La première fois, en exportant le Grand Partage intérieur et en imposant le dualisme à des cultures qui le déniaient, la seconde fois, en annulant le Partage extérieur et en imposant le monisme à une culture, la nôtre, qui le nierait absolument. L'anthropologie contourne entièrement la question et transforme les deux Grands Partages non plus en ce qui décrit la réalité — la nôtre comme celle des autres —, mais en ce qui définit la façon particulière qu'ont les Occidentaux d'établir leurs relations avec les autres. Cette manière particulière, nous pouvons la contourner aujourd'hui parce que le développement même des sciences et des techniques nous empêche d'être tout à fait modernes. A condition toutefois d'imaginer une anthropologie quelque peu différente.

Il n'y a pas de cultures

Supposons que, tout à fait revenue des tropiques, l'anthropologie se mette à occuper une position trois fois symétrique : elle explique dans les mêmes termes les vérités et les erreurs — c'est le premier principe de symétrie ; elle étudie à la fois la production d'humains et de non-humains — c'est le principe de symétrie généralisée ; enfin, elle occupe une position intermédiaire entre les terrains traditionnels et les terrains nouveaux, parce qu'elle suspend toute affirmation sur ce qui distinguerait les Occidentaux des Autres. Certes, elle perd l'exotisme, mais elle y gagne des terrains neufs qui lui permettent d'étudier le dispositif central de tous les collectifs, y compris des nôtres. Elle perd son attachement exclusif aux seules cultures — ou aux seules dimensions culturelles —, mais elle y gagne les natures, ce qui est sans prix. Les deux positions que j'ai repérées depuis le début de cet essai — celle que l'ethnologue occupait sans effort, et celle que l'analyste des sciences recherchait avec tant de peine — sont maintenant superposables. L'analyse des réseaux tend la main à l'anthropologie et lui offre la place centrale qu'elle avait préparée pour elle.

La question du relativisme en devient déjà moins difficile. Si la science conçue à la manière des épistémologues rendait le problème insoluble, il suffit, comme souvent, de changer la conception des pratiques scientifiques pour que s'évanouissent les difficultés artificielles. Ce que la raison complique, les réseaux l'expliquent. C'est la particularité des Occidentaux d'avoir imposé par Constitution la séparation totale des humains et des non-humains — Grand Partage intérieur — et d'avoir ainsi créé artificiellement le scandale des autres. « Comment peut-on être persan ? » Comment peut-on ne pas faire de différence radicale entre l'universelle nature et la relative culture ? *Mais la notion même de culture est un artefact créé par notre mise entre parenthèses de la nature.* Or il n'y a pas plus de cultures — différentes ou universelles — qu'il n'y a de nature universelle. Il n'y a que des natures-cultures, et ce sont elles qui offrent la seule base de comparaison possible. Dès que nous prenons en compte les pratiques de médiation aussi bien que les pratiques de

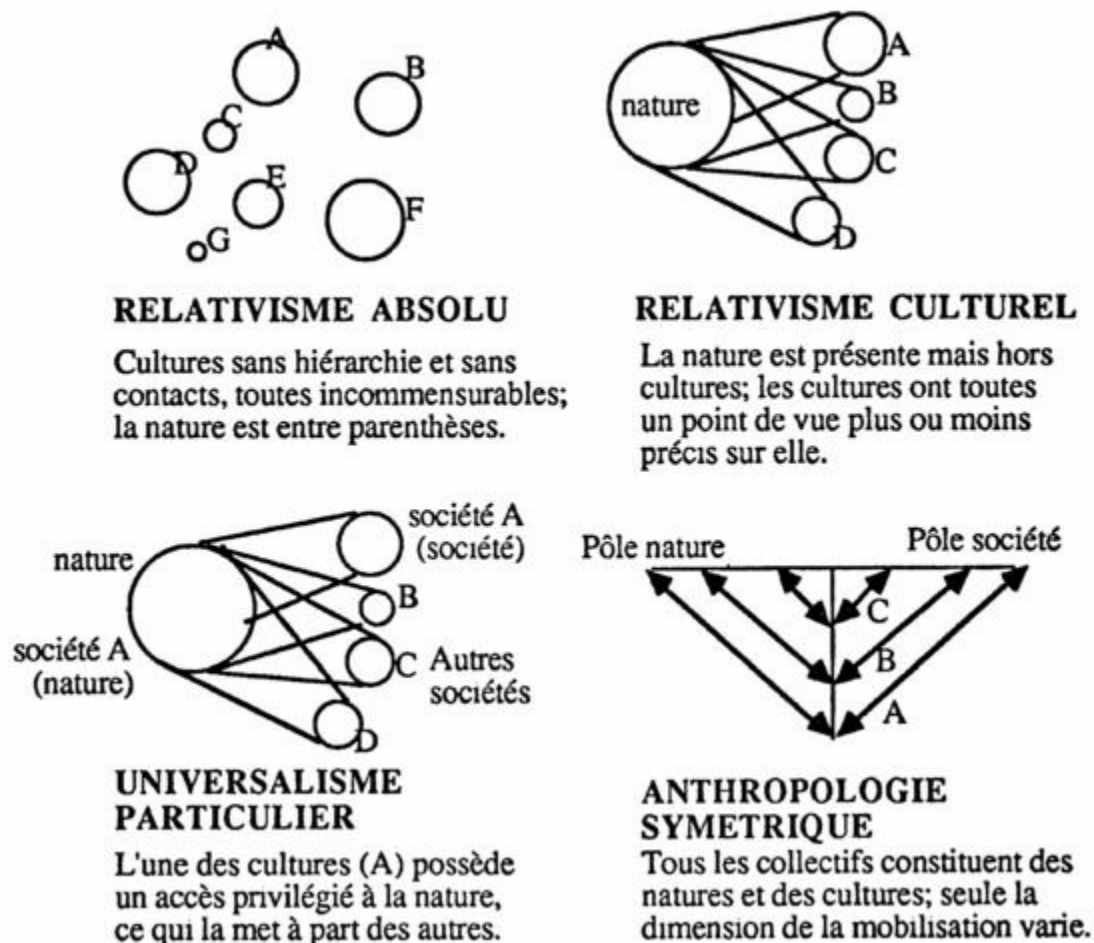
purification, nous nous apercevons que les modernes ne séparent pas plus les humains des non-humains que les « autres » ne superposent totalement les signes et les choses (Guille-Escuret, 1989).

Je puis maintenant comparer les formes de relativisme selon qu'ils prennent en compte ou non la construction des natures. Le relativisme absolu suppose des cultures séparées et incommensurables que ne saurait ordonner aucune hiérarchie. Il est inutile d'en parler puisqu'il met la nature entre parenthèses. Pour le relativisme culturel, plus subtil, la nature entre sur scène, mais elle ne suppose pour exister aucune société, aucune construction, aucune mobilisation, aucun réseau. C'est donc la nature revue et corrigée par l'épistémologie pour qui la pratique scientifique demeure toujours hors champ. Dans cette tradition, les cultures se répartissent alors comme autant de points de vue plus ou moins précis sur cette nature unique. Certaines sociétés la voient « comme dans un nuage », d'autres dans une brume épaisse, d'autres par beau temps. Les rationalistes insisteront sur les aspects communs de tous ces points de vue, les relativistes sur la déformation irrésistible que les structures sociales imposent à toutes les perceptions (Hollis et Lukes, 1982). Les premiers seront défaits si l'on peut montrer que les cultures ne superposent pas leurs catégories ; les seconds s'affaibliront si l'on peut prouver qu'elles se superposent (Brown, 1976).

En pratique, pourtant, aussitôt que la nature entre en jeu sans être rattachée à une culture particulière, c'est un troisième modèle que l'on emploie toujours en sous-main, celui de l'universalisme que j'appellerais « particulier ». L'une des sociétés — et c'est toujours la nôtre — définit le cadre général de la nature par rapport auquel les autres sont situées. C'est la solution de Lévi-Strauss, distinguant une société occidentale qui accéderait à la nature, et cette nature même, miraculeusement connue par notre société. La première moitié de l'argument permet le relativisme modeste — nous ne sommes qu'une culture parmi d'autres —, mais la seconde permet le retour subreptice de l'universalisme arrogant — nous demeurons absolument différents. Il n'y a pas de contradiction pourtant, aux yeux de Lévi-Strauss, entre les deux moitiés, puisque, justement, notre Constitution, et elle seule, permet de distinguer une société A faite

d'humains et une société A(bis) composée de non-humains mais à jamais éloignée de la première ! La contradiction n'apparaît aujourd'hui qu'aux yeux de l'anthropologie symétrique. Ce dernier modèle est le fonds commun des deux autres, quoi qu'en disent les relativistes qui ne relativisent jamais que les cultures.

Figure 12



Les relativistes n'ont jamais convaincu de l'égalité des cultures, puisqu'ils ne considèrent justement qu'elles. Et la nature ? D'après eux, elle est la même pour tous puisque la science universelle la définit. Pour échapper à cette contradiction, il leur faut alors soit limiter tous les peuples à une simple représentation du monde en les enfermant pour toujours dans la prison de leurs sociétés (Wilson, 1970) ; soit, à l'inverse, réduire tous les résultats scientifiques en de simples produits de constructions sociales locales et contingentes afin de nier à la science toute universalité (Bloor, 1982 ; Bloor, 1983). Imaginer des milliards d'hommes emprisonnés dans

des visions déformées du monde depuis l'aube des temps est aussi difficile que d'imaginer les neutrinos et les quasars, l'ADN et l'attraction universelle en productions sociales texanes, anglaises ou bourguignonnes. Les deux réponses sont aussi absurdes l'une que l'autre et c'est pourquoi les grands débats du relativisme ne mènent jamais nulle part. Il est aussi impossible d'universaliser la nature que de la réduire au cadre étroit du seul relativisme culturel.

La solution apparaît en même temps que se dissout l'artefact des cultures. Toutes les natures-cultures sont semblables en ceci qu'elles construisent à la fois les êtres humains, divins et non humains. Aucune ne vit dans un monde de signes ou de symboles arbitrairement imposés à une nature extérieure connue de nous seuls. Aucune, et surtout pas la nôtre, ne vit dans un monde de choses. Toutes distribuent ce qui portera des signes et ce qui n'en portera pas (Claverie, 1990). S'il y a une chose que nous faisons tous également c'est bien de construire à la fois nos collectifs humains et les non-humains qui les entourent. Certains mobilisent pour constituer leur collectif des ancêtres, des lions, des étoiles fixes et le sang caillé des sacrifices ; nous mobilisons pour construire les nôtres la génétique, la zoologie, la cosmologie et l'hématologie. « Mais ce sont des sciences », s'écrieront les modernes, horrifiés de cette confusion, « elles ne peuvent qu'échapper dans toute la mesure du possible aux représentations de la société ». Or, la présence des sciences ne suffit pas à rompre la symétrie, telle est la découverte de l'anthropologie comparée. Du relativisme culturel, nous passons au relativisme « naturel ». Le premier menait à des absurdités, le second va nous permettre de retrouver le sens commun.

Des différences de taille

La question du relativisme n'est pas résolue pour autant. Seule la confusion née de la mise entre parenthèses de la nature se trouve pour l'instant éliminée. Nous nous trouvons maintenant devant des productions de natures-cultures que j'appellerai des collectifs, pour bien rappeler qu'ils sont aussi différents de la société des sociologues — les hommes-entre-eux

— que de la nature des épistémologues — les choses-en-soi. Aux yeux de l’anthropologie comparée, ces collectifs sont tous semblables, je l’ai dit, en ce qu’ils répartissent à la fois les futurs éléments de la nature et les futurs éléments du monde social. Nul n’a jamais entendu parler d’un collectif qui ne mobiliserait pas dans sa composition le ciel, la terre, les corps, les biens, le droit, les dieux, les âmes, les ancêtres, les forces, les bêtes, les croyances, les êtres de fiction... Telle est l’ancienne matrice anthropologique, celle que nous n’avons jamais quittée.

Mais cette matrice commune ne définit que le point de départ de l’anthropologie comparée. En effet, tous les collectifs sont assez différents dans la répartition qu’ils font des êtres, dans les propriétés qu’ils leur attribuent, dans la mobilisation qu’ils croient acceptable. Ces différences forment autant de petits partages sans qu’aucun Grand Partage ne soit plus visible. Parmi ces petits partages, il en existe un que nous savons maintenant reconnaître comme tel et qui distingue la version officielle de certains segments de certains collectifs depuis trois siècles. C’est notre Constitution qui attribue à un ensemble d’entités le rôle de non-humains, à un autre ensemble le rôle de citoyens, et à un troisième la fonction d’un Dieu arbitre et impuissant. En elle-même cette Constitution ne nous met plus à part des autres, puisqu’elle s’ajoute à la longue liste des traits différentiels qui composent l’anthropologie comparée. On pourrait en faire un ensemble de fiches dans la grande base de données du Laboratoire d’anthropologie sociale du Collège de France — qu’il conviendrait seulement de rebaptiser *Human and Non-Human Relations Area Files*.

Dans notre distribution des entités à géométrie variable, nous sommes aussi différents des Achuar qu’ils le sont des Tapirapè ou des Arapesh. Pas plus et pas moins. Pourtant, une telle comparaison ne respecterait que la production conjointe d’une nature et d’une société, l’un des aspects seulement des collectifs. Elle satisferait notre esprit de justice mais tomberait, par des voies différentes, dans le même travers que le relativisme absolu puisqu’elle abolirait aussitôt les différences en les rendant toutes également différentes. Elle ne permettrait pas de rendre

compte de cet autre aspect que je poursuis depuis le début de cet essai, l'ampleur de la mobilisation, ampleur qui est à la fois la conséquence du modernisme et la cause de sa fin.

C'est que le principe de symétrie n'a pas seulement pour but d'établir l'égalité — celle-ci n'est que le moyen de régler la balance au point zéro — mais d'enregistrer les différences, c'est-à-dire, en fin de compte, les asymétries, et de comprendre les moyens pratiques qui permettent aux collectifs de se dominer les uns les autres. Bien que semblables par la coproduction, tous les collectifs diffèrent par la taille. Au commencement du pesage, une centrale nucléaire, un trou dans la couche d'ozone, une carte du génome humain, un métro sur pneus, un réseau de satellites, un *cluster* de galaxies ne pèsent pas plus lourd qu'un feu de bois, que le ciel qui peut nous tomber sur la tête, qu'une généalogie, qu'une charrette, que des esprits visibles dans le ciel, ou qu'une cosmogonie. Dans tous les cas, ces quasi-objets tracent, par leurs trajectoires hésitantes, à la fois des formes de nature et des formes de sociétés. Mais à la fin du pesage, le premier lot dessine un tout autre collectif que le second. Ces différences-là doivent être également reconnues.

Pour le dire de façon imagée, ces différences sont de taille dans les deux sens du mot. Elles sont importantes — et c'est l'erreur du relativisme de l'ignorer —, mais elles ne sont justement que de taille — et c'est l'erreur de l'universalisme que d'en faire un Grand Partage. Les collectifs sont tous semblables, à la dimension près, comme les volutes successives d'une même spirale. Qu'il faille des ancêtres et des étoiles fixes sur l'un des cercles, ou des gènes et des quasars sur un autre plus excentrique s'explique par la dimension des collectifs à tenir. *Beaucoup plus d'objets exigent beaucoup plus de sujets. Beaucoup plus de subjectivité demande beaucoup plus d'objectivité.* Si vous voulez Hobbes et ses descendants, il vous faut Boyle et les siens. Si vous voulez le Léviathan, il vous faut la pompe à air. Voilà qui permet de respecter à la fois les différences (les volutes sont bien d'une autre dimension), tout en respectant les similitudes (tous les collectifs brassent de la même façon les entités humaines et non humaines). Les relativistes qui s'efforcent de mettre toutes les cultures sur le même pied, en faisant d'elles des codages tous également arbitraires

d'un monde naturel dont rien n'explique la production, ne parviennent pas à respecter les efforts que les collectifs font pour se dominer les uns les autres. Et, de l'autre côté, les universalistes sont incapables de comprendre la fraternité profonde des collectifs puisqu'ils sont obligés d'offrir l'accès à la nature aux seuls Occidentaux et d'enfermer tous les autres dans des sociétés dont ils ne s'échapperont qu'en devenant scientifiques, modernes et occidentalisés.

Les sciences et les techniques ne sont pas remarquables parce qu'elles sont vraies ou efficaces — ces propriétés leur sont données par surcroît et pour de tout autres raisons que celles des épistémologues (Latour, 1989a) —, mais parce qu'elles multiplient les non-humains enrôlés dans la fabrique des collectifs et qu'elles rendent plus intimes la communauté que nous formons avec ces êtres. C'est l'extension de la spirale, l'ampleur des enrôlements qu'elle va susciter, la distance de plus en plus grande où elle va recruter ces êtres qui caractérisent les sciences modernes et non pas quelque coupure épistémologique qui romprait pour toujours avec leur passé préscientifique. Les savoirs et les pouvoirs modernes ne sont pas différents en ce qu'ils échapperaient à la tyrannie du social, mais en ce qu'ils ajoutent beaucoup plus d'hybrides afin de recomposer le lien social et d'accroître encore son échelle. Non seulement la pompe à air, mais aussi les microbes, l'électricité, les atomes, les étoiles, les équations du second degré, les automates et les robots, les moulins et les pistons, l'inconscient et les neurotransmetteurs. A chaque fois, une nouvelle traduction de quasi-objets relance la redéfinition du corps social, des sujets comme des objets. Les sciences et les techniques, chez nous, ne reflètent pas plus la société que la nature ne reflète les structures sociales chez les autres. Il ne s'agit pas d'un jeu de miroirs. Il s'agit de construire les collectifs mêmes à des échelles chaque fois plus grandes. Il y a bien des différences de taille. Il n'y a pas de différences de nature — et encore moins de culture.

Le coup d'Archimède

La taille relative des collectifs va se modifier profondément par l'enrôlement d'un type particulier de non-humains. Pour comprendre cette

variation de taille, aucun emblème n'est plus frappant que l'expérience impossible que nous raconte Plutarque et qui constitue, selon l'expression de Michel Authier, le « canon du savant » (Authier, 1989) :

« Archimède avait écrit au roi Hiéron, son parent et ami, qu'avec une force donnée il est possible de remuer un poids donné, et l'on dit que, tout fier de la vigueur de sa démonstration, il déclara que, s'il avait une autre Terre à sa disposition, il pourrait soulever celle-ci, une fois passé sur l'autre. Hiéron, émerveillé, le pria de mettre sa théorie en application et de lui montrer une grande masse mise en mouvement par une petite force. Alors [Archimède] fit tirer à terre, au prix de grands efforts d'une nombreuse main-d'œuvre, un navire de transport à trois mâts de la marine royale ; il y fit monter un grand nombre d'hommes, en plus de la cargaison habituelle, et, assis à distance, sans peine, d'un geste tranquille de la main, il actionna une machine à plusieurs poulies, de façon à ramener le navire en le faisant glisser, sans à-coups, comme s'il courait sur la mer. Le roi, stupéfait et comprenant la puissance de la science [de la technique], engagea Archimède à construire en vue de toute espèce de siège des machines, soit pour la défense, soit pour l'attaque » (*Vie de Marcellus*, trad. Amyot, La Pléiade).

Archimède renverse non seulement les rapports de force par l'intermédiaire de la poulie composée, mais il renverse aussi les rapports politiques en offrant au roi un mécanisme réel pour rendre un homme physiquement plus fort qu'une multitude. Jusqu'ici, le souverain représentait bien la foule dont il était le porte-parole, mais il n'en devenait pas plus fort pour autant. Archimède procure au Léviathan un autre principe de composition en transformant le rapport de représentation politique en un rapport de proportion mécanique. Sans la géométrie et la statique, le souverain devrait composer avec des forces sociales qui le dominant infiniment. Mais si vous ajoutez au seul jeu de la représentation

politique le levier de la technique, alors vous pouvez devenir plus fort que la multitude, attaquer et vous défendre. Pas étonnant que Hiéron soit « stupéfait par la puissance de la technique ». Il n'avait pas pensé, jusqu'ici, à composer la puissance politique avec la poulie composée (Latour, 1990a).

Mais la leçon de Plutarque est plus complète. A ce premier moment par lequel Archimède rend commensurable la force (physique) et la force (politique) grâce au rapport de proportion entre le petit et le grand, entre le modèle réduit et l'application grandeur nature, il en ajoute un second, plus décisif encore :

« Archimède avait un esprit si élevé et si profond et avait acquis un si riche trésor d'observations scientifiques, que sur les inventions qui lui ont valu le renom et la réputation d'une intelligence non pas humaine, mais divine, il ne voulut laisser aucun écrit ; il tenait la mécanique et en général tous les arts qui touchent aux besoins de la vie pour de vils métiers manuels et il consacrait son zèle aux seuls objets dont la beauté et l'excellence ne sont mêlées d'aucune nécessité matérielle, qui ne peuvent être comparées aux autres, et dans lesquels la démonstration rivalise avec le sujet, celui-ci fournissant la grandeur et la beauté, celle-là une exactitude et une puissance surnaturelle. »

La démonstration mathématique reste incommensurable avec les vils métiers manuels, la politique vulgaire, les simples applications. Archimède est divin, la puissance des mathématiques, surnaturelle. Tout reste de composition, de connexion, d'alliance, de liaison entre les deux moments s'efface maintenant. Même les écrits doivent disparaître sans laisser de trace. Le premier moment produisait un hybride inconnu grâce auquel le plus faible devient le plus fort par l'alliance qu'il établissait entre les formes de la politique et les lois de la proportion. Le second moment purifie et rend incomparables la politique et la science, l'empire des hommes et l'empyrée des mathématiques (Serres, 1989b). Le point archimédien n'est pas à rechercher dans le premier moment, mais dans la

conjonction des deux : comment faire de la politique par des moyens neufs rendus soudain commensurables avec elle, en déniaient toute liaison entre activités absolument incommensurables ? Le bilan est doublement positif : Hiéron défend Syracuse par des machines que l'on sait dimensionner, le collectif s'en agrandit d'autant, mais l'origine de cette variation d'échelle, de cette commensurabilité, disparaît à jamais, laissant l'empyrée des sciences comme une ressource de forces fraîches, toujours disponibles, jamais visibles. Oui, la science est bien la politique poursuivie par d'autres moyens, des moyens qui n'ont de force que parce qu'ils demeurent radicalement autres.

En apprenant le coup d'Archimède — ou plutôt de Plutarque —, nous repérons ce point d'entrée des non-humains dans la fabrique même du collectif. Il ne s'agit pas d'aller chercher comment la géométrie « reflète » les intérêts de Hiéron, ou comment la société de Syracuse « se trouve contrainte » par les lois de la géométrie. Un nouveau collectif se constitue en enrôlant la géométrie et en déniaient qu'elle l'a fait. La société ne peut expliquer la géométrie, puisque que c'est une société nouvelle, « à géométrie », qui commence à défendre contre Marcellus les murailles de Syracuse. La société « à pouvoir politique » est un artefact obtenu par élimination des murailles et des leviers, des poulies et des glaives, de même que le contexte social du XVII^e siècle anglais n'était obtenu que par l'excision préalable de la pompe à air et de la physique naissante. C'est seulement lorsque nous enlevons les non-humains brassés par le collectif, que le résidu, que nous appelons la société, devient incompréhensible. Ni sa taille, si sa dureté, ni sa durée n'ont plus de cause. Autant faire tenir le Léviathan avec les seuls citoyens nus et le seul contrat social, sans la pompe à air, sans l'épée, sans le glaive, les bordereaux, les ordinateurs, les dossiers et les palais (Callon et Latour, 1981 ; Strum et Latour, 1987 ; Latour, 1990b). Le lien social ne tient pas sans les objets que l'autre branche de la Constitution permet à la fois de mobiliser et de rendre à jamais incommensurables au monde social.

Relativisme absolu et relativisme relativiste

La question du relativisme n'est pas close pour autant, même si nous prenons en compte à la fois la similitude profonde des natures-cultures — la vieille matrice anthropologique — et la différence de taille —, l'ampleur de la mobilisation de ces collectifs. En effet, la taille est reliée, je l'ai indiqué plusieurs fois, à la Constitution moderne. C'est précisément parce que la Constitution garantit que les quasi-objets seront absolument et irréversiblement transformés, soit en objets de la nature extérieure, soit en sujets de la société, que la mobilisation de ces quasi-objets peut prendre une ampleur inconnue jusque-là. L'anthropologie symétrique doit donc rendre justice à cette particularité, sans lui rajouter aucune coupure épistémologique, aucun Grand Partage métaphysique, aucune différence entre sociétés prélogiques et logiques, « froides » et « chaudes », entre un Archimède se mêlant de politique et un Archimède divin, le front baignant dans le ciel des Idées. Toute la difficulté de l'exercice est d'engendrer le maximum de différences par le minimum de moyens (Goody, 1979 ; Latour, 1985).

Les modernes diffèrent bien des prémodernes en ceci qu'ils refusent de penser les quasi-objets comme tels. Les hybrides offrent à leurs yeux l'horreur qu'il faut éviter à tout prix par une incessante et maniaque purification. A elle seule, cette différence dans la représentation constitutionnelle importerait assez peu puisqu'elle ne suffirait pas à mettre les modernes à part des autres. Autant de collectifs, autant de représentations. Mais la machine à créer des différences est déclenchée par ce refus de penser les quasi-objets parce qu'il entraîne la prolifération nouvelle d'un certain type d'être : *l'objet constructeur de social, expulsé du monde social, attribué à un monde transcendant qui n'est pourtant pas divin, lequel produit, par contraste, un sujet flottant porteur de droit et de moralité*. La pompe à air de Boyle, les microbes de Pasteur, la poulie composée d'Archimède sont de tels objets. Ces nouveaux non-humains possèdent des propriétés miraculeuses puisqu'ils sont à la fois sociaux et asociaux, producteurs de natures et constructeurs de sujets. Ce sont les *tricksters* de l'anthropologie comparée. Par cette brèche, les sciences et les techniques vont faire irruption de façon si mystérieuse dans la société que ce miracle va forcer les Occidentaux à se prendre pour tout à fait différents

des autres. Le premier miracle en engendre un deuxième — pourquoi les autres n'en font-ils pas autant ? —, puis un troisième — pourquoi sommes-nous tellement exceptionnels ? C'est ce trait qui va engendrer, par cascade, toutes les petites différences, lesquelles vont se trouver recueillies, résumées et amplifiées par le grand récit de l'Occidental radicalement à part de toutes les cultures.

Une fois ce trait répertorié, et par là contourné, le relativisme n'offre plus de difficultés majeures. Rien n'empêche de rouvrir à nouveau la question de la mise en relation des collectifs en définissant deux relativismes jusque-là confondus. Le premier est absolu, le second relatif. Le premier enfermait les cultures dans l'exotisme et l'étrangeté, parce qu'il acceptait le point de vue des universalistes tout en refusant de s'y rallier : s'il n'existe aucun instrument de mesure commun, unique et transcendantal, alors tous les langages sont intraduisibles, tous les émois du cœur incommunicables, tous les rites également respectables, tous les paradigmes incommensurables. Des goûts et des couleurs on ne discute pas. Alors que les universalistes affirment que cet étalon commun existe bel et bien, les relativistes absolus se réjouissent de ce qu'il n'y en ait aucun. A l'euphorie près, tous sont également d'accord pour affirmer que la référence à quelque étalon absolu est essentielle à leur dispute.

C'est faire bien peu de cas de la pratique et du mot même de relativisme. Établir des relations ; rendre commensurable ; régler des instruments de mesure ; instituer des chaînes métrologiques ; rédiger des dictionnaires de correspondances ; discuter de la compatibilité des normes et des standards ; étendre des réseaux calibrés ; monter et négocier les valorimètres, voilà quelques-uns des sens du mot relativisme (Latour, 1988c). Le relativisme absolu, comme son frère ennemi le rationalisme oublie que les instruments de mesure doivent être montés et qu'en oubliant le travail de l'instrumentation on ne comprend plus rien à la notion même de commensurabilité. Ils oublient plus encore l'énorme travail des Occidentaux pour « prendre la mesure » des autres peuples en les rendant commensurables et en créant, par le fer, le savoir et le sang, des étalons de mesure qui n'existaient pas auparavant.

Mais pour comprendre ce travail de la mesure, il convient de redoubler le substantif par l'adjectif. Le relativisme relativiste redonne la compatibilité que l'on croyait perdue. Il répare par l'adjectif la sottise apparente du substantif. Il lui faut certes abandonner en cours de route ce qui faisait l'argument commun des universalistes comme des premiers relativistes, je veux dire l'absolu. Au lieu de s'arrêter à mi-chemin, il continue jusqu'au bout et retrouve, sous forme de travail et de montage, de pratique et de controverse, de conquête et de domination, la mise en relation. Un peu de relativisme éloigne de l'universel ; beaucoup y ramène, mais c'est un universel en réseaux qui n'a plus de propriétés mystérieuses.

Les universalistes définissaient une seule hiérarchie. Les relativistes absolus les égalisaient toutes. Les relativistes relativistes, plus modestes mais plus empiristes, montrent à l'aide de quels instruments et de quelles chaînes l'on crée des asymétries et des égalités, des hiérarchies et des différences (Callon, 1991). Les mondes n'apparaissent commensurables ou incommensurables qu'à ceux qui s'attachent aux mesures mesurées. Or, toutes les mesures, en science dure comme en science souple, sont aussi des mesures mesurantes et celles-là construisent une commensurabilité qui n'existait pas avant leur mise au point. Aucune chose n'est par elle-même réductible ou irréductible à aucune autre. Jamais par elle-même, mais toujours par l'intermédiaire d'une autre qui prend sa mesure et la lui donne. Comment prétendre que les mondes sont intraduisibles, alors que la traduction est l'âme même de leurs mises en relation ? Comment dire que les mondes sont dispersés, alors que nous ne cessons de les totaliser ? L'anthropologie elle-même, science parmi beaucoup d'autres, réseau parmi beaucoup d'autres, participe à ce travail de mise en relation, de construction de catalogues et de musées, d'envoi de missions, d'expéditions et d'enquêteurs, de cartes, de questionnaires et de fichiers (Copans et Jamin, 1978 ; Fabian, 1983 ; Stocking, 1986). L'ethnologie est l'une de ces mesures mesurantes qui résout pratiquement la question du relativisme en construisant, jour après jour, une certaine commensurabilité. Si la question du relativisme est insoluble, le relativisme relativiste, ou, pour le dire plus élégamment, le relationnisme n'offre pas de difficulté de principe. Si nous cessons d'être tout à fait modernes, il deviendra l'une des

ressources essentielles afin de mettre en relation les collectifs qu'il ne s'agira plus de moderniser. Il servira d'*organon* à la négociation planétaire sur les universels relatifs que nous construisons à tâtons.

Petites erreurs sur le désenchantement du monde

Nous sommes bien différents des autres, mais ces différences ne doivent pas être situées là où la question maintenant close du relativisme le croyait. En tant que collectifs, nous sommes tous frères. A la dimension près, dimension elle-même causée par de petites différences dans la répartition des entités, nous pouvons reconnaître un gradient continu entre les pré- et les non-modernes. Malheureusement, la difficulté du relativisme ne vient pas seulement de la mise entre parenthèses de la nature. Elle vient aussi de la croyance connexe que le monde moderne est vraiment désenchanté. Ce n'est pas seulement par arrogance que les Occidentaux se croient radicalement différents des autres, c'est aussi par désespoir et par autopunition. Ils aiment à se faire peur avec leur propre destinée. Leur voix tremble quand il s'agit d'opposer les Barbares aux Grecs, le Centre à la Périphérie, de célébrer la Mort de Dieu ou celle de l'Homme, la *Krisis* de l'Europe, l'impérialisme, l'anomie, ou la fin des civilisations dont nous savons maintenant qu'elles sont mortelles. Pourquoi tirons-nous tant de jouissance d'être si différents non seulement des autres mais de notre propre passé ? Quel psychologue assez fin expliquera cette délectation morose à être en crise perpétuelle et à finir l'histoire ? Pourquoi aimons-nous transformer en de gigantesques drames les petites différences de taille entre collectifs ?

Pour contourner tout à fait le pathos moderne qui nous empêche de reconnaître la fraternité des collectifs, et donc de les retrier librement, il faut que l'anthropologie comparée mesure précisément ces effets de taille. Or la Constitution moderne oblige à confondre les effets de dimensionnement de nos collectifs avec leurs causes, qu'elle ne saurait comprendre sans cesser d'être efficace. Épatés avec raison par la taille des effets, les modernes croient qu'il leur faut des causes prodigieuses. Et comme les seules causes que la Constitution reconnaît sont en effet

miraculeuses puisqu'elles sont inversées, il faut bien qu'ils s'imaginent différents de l'ordinaire humanité. Un mutant à grand front, voilà ce que devient en leurs mains l'Occidental déraciné, acculturé, américanisé, rationalisé, scientificisé, technicisé. A-t-on assez pleuré sur le désenchantement du monde ! S'est-on fait assez peur avec le pauvre Européen jeté dans un cosmos froid et sans âme, tournant sur une terre inerte dans un monde dénué de sens ! Avons-nous assez frissonné devant le spectacle du prolétaire mécanisé soumis à la domination absolue d'un capitalisme technique, d'une bureaucratie kafkaïenne, abandonné au beau milieu des jeux de langages, perdu dans le béton et le formica ! Avons-nous assez plaint le conducteur de bagnole qui ne quitte son fauteuil que pour rejoindre le sofa de la télévision où il est manipulé par les forces médiatiques et la société de consommation ! Comme nous aimons porter le cilice de l'absurde et comme nous jouissons plus encore du non-sens postmoderne !

Pourtant, nous n'avons jamais quitté la vieille matrice anthropologique. Jamais nous n'avons cessé de construire nos collectifs avec les matériaux mêlés des pauvres humains et des humbles non-humains. Comment serions-nous capables de désenchanter le monde, lorsque nos laboratoires et nos usines le peuplent tous les jours de centaines d'hybrides plus bizarres que ceux d'hier ? La pompe à air de Boyle est-elle moins étrange que la maison des esprits Arapesh (Tuzin, 1980) ? Construit-elle moins l'Angleterre du XVII^e siècle ? Comment serions-nous victimes du réductionnisme alors que chaque savant multiplie par centaines les entités nouvelles afin d'en réduire quelques-unes ? Comment serions-nous rationalisés, alors que nous ne voyons toujours pas beaucoup plus loin que le bout de notre nez ? Comment serions-nous matérialistes alors que chaque matière que nous inventons possède des propriétés nouvelles qu'aucune matière ne permet d'unifier ? Comment pourrions-nous être victimes d'un système technique total, alors que les machines sont faites de sujets et qu'elles ne parviennent jamais à boucler en des systèmes un peu stables ? Comment pourrions-nous être glacés par le souffle froid des sciences, alors qu'elles sont chaudes et fragiles, humaines et controversées, remplies de roseaux pensants et de sujets eux-mêmes peuplés de choses ?

L'erreur des modernes sur eux-mêmes est assez facile à comprendre une fois que l'on a rétabli la symétrie et que l'on prend en compte à la fois le travail de purification et le travail de traduction. Ils ont confondu les produits et les procédés. Ils ont cru que la production de rationalisation bureaucratique supposait des bureaucrates rationnels ; que la production de science universelle dépendait de savants universalistes ; que la production de techniques efficaces entraînait l'efficacité des ingénieurs ; que la production d'abstraction était elle-même abstraite, que celle de formalisme était elle-même formelle. Autant dire qu'une raffinerie produit du pétrole de façon raffinée, ou qu'une laiterie produit du beurre de façon laitière ! Les mots science, technique, organisation, économie, abstraction, formalisme, universalité désignent bien des effets réels que nous devons en effet respecter et dont nous devons rendre compte. Mais ils ne désignent en aucun cas les causes de ces mêmes effets. Ce sont de bons substantifs mais de mauvais adjectifs et d'exécrables adverbes. La science ne se produit pas de façon plus scientifique que la technique de manière technique, que l'organisation de manière organisée ou l'économie de manière économique. Les scientifiques de paille, descendants de Boyle, le savent bien, mais dès qu'ils se mettent à réfléchir sur ce qu'ils font, ils prononcent les mots que les sociologues et les épistémologues, descendants de Hobbes, placent dans leur bouche.

Le paradoxe des modernes (et des antimodernes), c'est d'avoir accepté depuis le début des explications cognitives ou psychologiques gigantesques afin d'expliquer des effets également gigantesques alors que dans tous les autres domaines scientifiques ils cherchaient de petites causes à de grands effets. Le réductionnisme ne s'est jamais appliqué au monde moderne alors qu'il croyait l'appliquer à tout ! C'est bien en effet notre mythologie que de nous imaginer radicalement différents, avant même de rechercher de petites différences et de petits partages. Pourtant, dès que le double Grand Partage disparaît, cette mythologie s'effiloche avec lui. Dès que le travail de médiation est pris en compte en même temps que le travail de purification, l'ordinaire humanité, l'ordinaire inhumanité doivent revenir. Mais, à notre grande surprise, nous nous apercevons que nous en savons bien peu sur ce qui cause les sciences, les techniques, les

organisations et les économies. Ouvrez les livres de sciences sociales et d'épistémologie, vous verrez la consommation qu'ils font des adjectifs et des adverbes « abstrait », « rationnel », « systématique », « universel », « scientifique », « organisé », « total », « complexe ». Cherchez ceux qui s'efforcent d'expliquer les substantifs « abstraction », « rationalité », « système », « universel », « science », « organisation », « totalité », « complexité », sans jamais employer les adverbes et adjectifs précédents, vous aurez de la chance si vous en trouvez une douzaine. Paradoxalement, nous en savons plus sur les Achuar, les Arapesh, ou les Alladians que sur nous-mêmes. Tant que les petites causes locales entraînent des effets locaux, nous sommes capables de les suivre. Pourquoi ne serions-nous plus capables de suivre les mille chemins, à l'étrange topologie, qui mènent du local au global et retournent au local ? L'anthropologie serait-elle réduite pour toujours aux territoires, sans pouvoir suivre des réseaux ?

Même un réseau long demeure local en tous points

Pour prendre l'exacte mesure de nos différences, sans les réduire comme le faisait naguère le relativisme et sans les exagérer à la façon des modernisateurs, disons que les modernes ont *simplement inventé les réseaux longs par enrôlement d'un certain type de non-humains*. L'allongement des réseaux s'interrompait jusque-là et forçait à maintenir des territoires (Deleuze et Guattari, 1972). Mais en multipliant ces êtres hybrides mi-objets, mi-sujets, que nous appelons machines et faits, les collectifs ont changé de topographie. Comme cet enrôlement d'êtres nouveaux eut d'extraordinaires effets de dimensionnement en faisant varier les relations du local au global, mais que nous continuons de les penser avec les anciennes catégories de l'universel et du circonstanciel, nous avons tendance à transformer les réseaux allongés des Occidentaux en des totalités systématiques et globales. Afin de dissiper ce mystère, il suffit de suivre les chemins inhabituels qui permettent cette variation d'échelle et de considérer les réseaux de faits et de lois un peu comme ceux de gaz et d'eaux usées.

L'explication profane des effets de taille propres à l'Occident est facile à saisir dans les réseaux techniques. Si le relativisme s'y était d'abord appliqué, il n'aurait eu aucune peine à comprendre cet universel relatif qui est son plus beau titre de gloire. Un chemin de fer est-il local ou global ? Ni l'un ni l'autre. Il est local en tous points puisque vous trouvez toujours des traverses, des cheminots, parfois des gares et des machines automatiques à vendre des billets. Mais il est bien global, puisqu'il vous transporte de Madrid à Berlin ou de Brest à Vladivostok. Pourtant, il n'est pas universel au point de vous amener partout. Impossible d'arriver en train à Malpy, petit village d'Auvergne, ou à Market Drayton, petite ville du Staffordshire. Il n'existe de chemins continus pour mener du local au global, du circonstanciel à l'universel, du contingent au nécessaire qu'à la condition de payer le prix des branchements.

Le modèle du chemin de fer peut s'étendre à tous les réseaux techniques dont nous avons quotidiennement la pratique. Le téléphone a beau être universellement répandu, nous savons bien que l'on peut mourir à côté d'une ligne si nous n'y sommes pas branchés par une prise et un combiné. Aussi total que soit le tout-à-l'égout, rien ne prouve que le papier de chewing-gum que je laisse tomber dans ma chambre va s'y diriger tout seul. Les ondes électromagnétiques sont peut-être répandues partout mais une antenne, un abonnement et un décodeur restent malgré tout nécessaires pour que je reçoive Canal Plus. Ainsi, dans le cas des réseaux techniques, nous n'avons aucune difficulté à réconcilier leur aspect local et leur dimension globale. Ils se composent de lieux particuliers, alignés par une suite de branchements qui traversent d'autres lieux et qui nécessitent pour s'étendre de nouveaux branchements. Entre les lignes du réseau il n'y a en toute rigueur rien, ni train, ni téléphone, ni adduction, ni télévision. Les réseaux techniques, comme le nom l'indique, sont des rets jetés sur des espaces et qui n'en retiennent que quelques éléments rares. Ce sont des lignes connectées et non des surfaces. Ils n'ont rien de total, rien de global, rien de systématique, même s'ils enserrent des surfaces sans les recouvrir et s'ils s'étendent au loin.

Le travail d'universalisation relative reste une catégorie facile à saisir que le relationnisme peut suivre de part en part. Tout branchement, tout

alignement, toute connexion est documentable et possède à la fois des traceurs et un coût. Il est possible de s'étendre presque partout, de se répandre dans le temps comme dans l'espace, sans remplir le temps et l'espace (Stengers, 1983). Pour les idées, les savoirs, les lois et les compétences, le modèle du réseau technique semble inadéquat à ceux que les effets de diffusion impressionnent tellement et qui croient ce que l'épistémologie dit des sciences. Les traceurs deviennent plus difficiles à suivre, leur coût ne se documente plus aussi bien et l'on risque de perdre le chemin cahotant qui mène du local au global (Callon, 1991). On leur applique alors l'ancienne catégorie philosophique de l'universel radicalement différent des circonstances.

Il semble alors que les idées et les savoirs puissent s'étendre partout gratuitement. Certaines idées apparaissent locales, d'autres globales. La gravitation universelle paraît, nous en sommes convaincus, partout agissante et présente. Les lois de Boyle ou de Mariotte, les constantes de Planck légifèrent partout et sont partout constantes. Quant au théorème de Pythagore et aux nombres transfinis, ils semblent tellement universels qu'ils échapperaient même à ce bas monde pour aller rejoindre les travaux du divin Archimède. C'est alors que l'ancien relativisme et son frère ennemi le rationalisme montrent le bout de leur nez, puisque c'est par rapport à ces universaux, et par rapport à eux seuls, que les humbles Achuar ou les pauvres Arapesh ou les malheureux Bourguignons apparaissent désespérément contingents et arbitraires, emprisonnés pour toujours dans les bornes étroites de leurs particularismes régionaux, et de leurs savoirs locaux (Geertz, 1986). Si nous n'avions eu que les économies-mondes des marchands vénitiens, génois ou américains, si nous n'avions eu que les téléphones et les télévisions, les chemins de fer et les tout-à-l'égout, la domination des Occidentaux ne serait jamais apparue que comme l'extension provisoire et fragile de quelques réseaux frêles et ténus. Mais il y a la science qui toujours renouvelle et totalise et remplit les trous béants laissés par les réseaux pour en faire des surfaces lisses et unies, absolument universelles. Seule l'idée que nous nous faisons jusqu'ici de la science rendit absolue une domination qui serait demeurée relative. Tous les fins cheminements menant continûment des

circonstances aux universels ont été rompus par les épistémologues et l'on s'est retrouvé avec de pauvres contingences d'un côté et des Lois nécessaires de l'autre — sans bien sûr pouvoir penser leurs relations.

Or, local et global sont des concepts bien adaptés aux surfaces et à la géométrie mais fort mal aux réseaux et à la topologie. La croyance en la rationalisation est une simple erreur de catégorie. On a pris une branche des mathématiques pour une autre. Le parcours des idées, des savoirs ou des faits eût été compris sans difficulté si nous les avions traités comme les réseaux techniques (Shapin et Schaffer, à paraître, chapitre VI ; Schaffer, à paraître ; Warwick, à paraître). Heureusement, cette assimilation est rendue plus facile, non seulement par la fin de l'épistémologie, mais aussi par la fin de la Constitution, et par les transformations techniques qu'elle autorisait sans les comprendre. Le parcours des faits devient aussi facile à suivre que celui des chemins de fer ou des téléphones, grâce à cette matérialisation de l'esprit que permettent les machines à penser et les ordinateurs. Lorsque l'on mesure l'information en bytes et en bauds, qu'on s'abonne à une banque de données, que l'on branche ou débranche un réseau d'intelligence distribuée, il est plus difficile de continuer à faire de la pensée universelle un esprit qui flotte sur les eaux (Lévy, 1990). La raison ressemble aujourd'hui davantage à un réseau de télévision par câble qu'aux idées platoniciennes. Il devient donc beaucoup moins difficile que par le passé de voir dans nos lois et dans nos constantes, dans nos démonstrations et dans nos théorèmes, des objets stabilisés qui circulent certes très loin, mais à l'intérieur de réseaux métrologiques bien agencés dont ils sont incapables de sortir — sauf par branchement, abonnement et décodage.

Pour parler vulgairement d'un sujet que l'on a trop élevé, il en est des faits scientifiques comme des poissons surgelés ; la chaîne du froid qui les maintient au frais ne doit pas être interrompue, fût-ce un instant. L'universel en réseau produit les mêmes effets que l'universel absolu mais n'a plus les mêmes causes fantastiques. Il est possible de vérifier « partout » la gravitation, mais au prix de l'extension relative des réseaux de mesure et d'interprétation. L'élasticité de l'air est partout vérifiée, mais à condition de se brancher sur une pompe à air qui se répand de proche en

proche à travers l'Europe grâce aux multiples transformations des expérimentateurs. Essayez de vérifier le plus petit fait, la plus petite loi, la plus humble constante sans souscrire aux multiples réseaux métrologiques, aux laboratoires, aux instruments. Le théorème de Pythagore ou la constante de Planck s'étendent dans les écoles et dans les fusées, dans les machines et dans les instruments, mais ne sortent pas davantage de leurs mondes que les Achuar de leurs villages (Latour, 1989a, chapitre VI). Les premiers forment des réseaux allongés, les seconds des territoires ou des boucles, différence importante et qu'il faut respecter, mais n'allons pas transformer pour autant les premiers en des universaux et les seconds en des localités. Certes, l'Occidental peut croire que l'attraction universelle est universelle même en l'absence de tout instrument, de tout calcul, de tout décodage, de tout laboratoire, de même que les Bimin-Kuskumin de Nouvelle-Guinée peuvent croire qu'ils sont l'humanité tout entière, mais ce sont là des croyances respectables que l'anthropologie comparée n'a plus à partager.

Le Léviathan est une pelote de réseaux

De même que les modernes n'ont pu qu'exagérer l'universalité de leurs sciences — en arrachant le fin réseau de pratiques, d'instruments et d'institutions qui pavait le chemin menant des contingences aux nécessités —, ils n'ont pu, symétriquement, qu'exagérer la taille et la dureté de leurs sociétés. Ils se sont crus révolutionnaires parce qu'ils inventaient l'universalité des sciences arrachées pour toujours aux particularismes locaux et parce qu'ils inventaient des organisations gigantesques et rationalisées qui rompaient avec toutes les loyautés locales du passé. Ce faisant, ils ont raté par deux fois l'originalité de ce qu'ils inventaient : une topologie nouvelle qui permet d'aller presque partout sans pour autant occuper plus que d'étroites lignes de force. Ils se sont encensés pour des vertus qu'ils sont incapables de posséder — la rationalisation —, mais ils se sont également flagellés pour des péchés qu'ils sont bien incapables de commettre — cette même rationalisation ! Dans les deux cas, ils ont pris la longueur ou la connexion pour des différences de niveaux. Ils ont cru qu'il

y avait réellement des personnes, des pensées, des situations locales et des organisations, des lois, des règles globales. Ils ont cru qu'il y avait des contextes et d'autres situations qui jouissaient de la propriété mystérieuse d'être « décontextualisés », ou « délocalisés ». Et, en effet, si le réseau intermédiaire de quasi-objets n'est pas reconstitué, il devient aussi difficile de saisir la société que la vérité scientifique, et pour les mêmes raisons. Les intermédiaires que l'on a effacés tenaient tout, alors que les extrêmes une fois isolés ne sont plus rien.

Sans les objets innombrables qui assurent leur durée comme leur dureté, les objets traditionnels de la théorie sociale — empire, classes, professions, organisations, États — deviennent autant de mystères (Law, 1986a ; 1986b ; Law et Fyfe, 1988). Quelle est la taille par exemple d'IBM, ou de l'Armée Rouge, ou du ministère de l'Éducation nationale, ou du marché mondial ? Certes, voilà des acteurs de grande taille puisqu'ils mobilisent des centaines de milliers ou des millions d'agents. Leur ampleur doit donc venir de causes qui dépassent absolument les petits collectifs du passé. Pourtant, si nous nous promenons dans IBM, si nous suivons les chaînes de commandement de l'Armée Rouge, si nous enquêtons dans les couloirs de l'Éducation, si nous étudions l'achat et la vente d'une savonnette, nous ne quittons jamais le local. Nous sommes toujours en interaction avec quatre ou cinq personnes ; le concierge a toujours son territoire bien marqué ; les conversations des directeurs ressemblent à s'y méprendre à celles des employés ; quant aux vendeurs, ils n'en finissent pas de rendre la petite monnaie ni de remplir leurs bordereaux. Les macro-acteurs seraient-ils faits de micro-acteurs (Garfinkel, 1967) ? IBM serait composé d'une suite d'interactions locales ? L'Armée Rouge d'un agrégat de conversations de mess ? Le ministère d'une montagne de petits papiers ? Le marché mondial d'une multitude de trocs locaux et d'arrangements ?

Nous retrouvons le même problème que celui des trains, des téléphones ou des constantes universelles. Comment se connecter sans être pour autant ni local ni global ? Les sociologues et les économistes modernes ont toutes les peines du monde à poser le problème. Ou bien ils restent dans le « micro » et dans les contextes interpersonnels, ou bien ils passent brusquement au « macro » et n'ont plus affaire, croient-ils, qu'à des

rationalités décontextualisées et dépersonnalisées. Le mythe de la bureaucratie sans âme et sans agent, comme celui du marché pur et parfait, offre l'image symétrique du mythe des lois scientifiques universelles. Au lieu du cheminement continu de l'enquête, les modernes ont imposé une différence ontologique aussi radicale que celle qui séparait au XVI^e le monde sublunaire victime de la corruption ou de l'à-peu-près et les mondes supralunaires qui ne connaissent ni altération ni incertitude. (Ce sont d'ailleurs les mêmes physiciens qui se gaussent avec Galilée de cette distinction ontologique mais qui la rétablissent aussitôt afin de mettre les lois de la physique à l'abri de toute corruption sociale...)

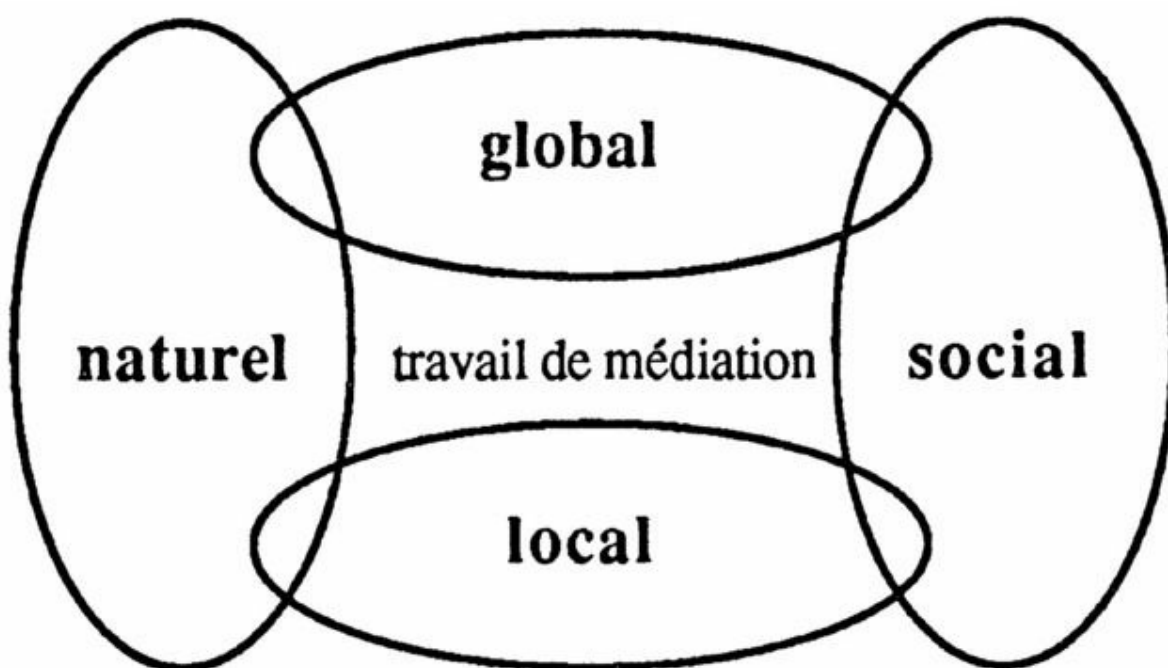
Pourtant, le fil d'Ariane existe qui permettrait de passer continûment du local au global, de l'humain au non-humain. C'est celui du réseau de pratiques et d'instruments, de documents et de traductions. Une organisation, un marché, une institution ne sont pas des objets supralunaires faits d'une autre matière que nos pauvres relations locales sublunaires. La seule différence vient de ce qu'ils sont composés d'hybrides et doivent mobiliser pour leur description un grand nombre d'objets. Le capitalisme de Fernand Braudel ou de Marx n'est pas le capitalisme total des marxistes (Braudel, 1979). Il est un écheveau de réseaux un peu longs qui enserrant assez mal un monde à partir de points qui deviennent des centres de profit et de calcul. En le suivant à la trace on ne franchit jamais le *limes* mystérieux qui devrait partager le local du global. L'organisation de la grande entreprise américaine décrite par Alfred Chandler n'est pas l'Organisation de Kafka (Chandler, 1989 ; Chandler, 1990). C'est une tresse de réseaux matérialisés dans des bons de commande et des organigrammes, des procédures locales et des arrangements particuliers, lesquels permettent en effet de s'étendre sur un continent à condition justement de ne pas couvrir ce continent. On peut suivre entièrement la croissance d'une organisation sans jamais changer de niveau et sans jamais découvrir la rationalité « décontextualisée ». La taille même d'un État totalisant n'est obtenue que par la construction d'un réseau de statistiques et de calculs, de bureaux et d'enquêtes, qui n'obéit aucunement à la topographie fantastique de l'État total (Desrosières, 1984). L'empire scientifico-technique de lord Kelvin décrit par Norton

Wise (Smith et Wise, 1989) ou le marché de l'électricité décrit par Tom Hughes (Hughes, 1983b) ne nous font jamais quitter les particularités du laboratoire, de la salle de réunion ou du centre de contrôle. Et pourtant, ces « réseaux de pouvoir » et ces « lignes de force » s'étendent bien à travers le monde entier. Les marchés décrits par l'économie des conventions sont bien réglés et globaux, sans pour autant qu'aucune des causes de cette régulation et de cette agrégation soit elle-même globale ni totale. Les agrégats ne sont pas faits d'un autre bois que ce qu'ils agrègent (Thévenot, 1989 ; 1990). Aucune main visible ou invisible ne vient soudain mettre de l'ordre dans des atomes individuels dispersés et chaotiques. Les deux extrêmes, le local et le global, sont beaucoup moins intéressants que les agencements intermédiaires nommés ici réseaux.

Le goût des marges

De même que les adjectifs naturel et social désignent des représentations du collectif qui de lui-même n'a rien ni de naturel ni de social, de même les mots local et global offrent des points de vue sur des réseaux qui ne sont par nature ni locaux ni globaux, mais qui sont plus ou moins longs et plus ou moins connectés. Ce que j'ai appelé l'exotisme moderne consiste à prendre ces deux couples d'oppositions pour ce qui définit notre monde et qui nous mettrait à part de tous les autres. Quatre régions différentes sont ainsi créées. Le naturel et le social ne sont pas composés des mêmes ingrédients ; le global et le local sont intrinsèquement distincts. Or nous ne savons rien du social qui ne soit défini par ce que nous croyons savoir du naturel et inversement. De même, nous ne définissons le local que par les caractères que nous croyons devoir accorder au global et réciproquement. On comprend alors la force de l'erreur que le monde moderne fait sur lui-même, lorsque les deux couples sont appariés : au milieu, il n'y a rien de pensable, ni collectif, ni réseau, ni médiation ; toutes les ressources conceptuelles s'accumulent aux quatre extrêmes. Nous, les pauvres sujets-objets, les humbles sociétés-natures, les petits locaux-globaux, nous sommes littéralement écartelés entre des régions ontologiques qui se définissent mutuellement mais ne ressemblent plus à nos pratiques.

Figure 13



Cet écartèlement permet de déployer la tragédie de l'homme moderne absolument et irrémédiablement différent de toutes les autres humanités et de toutes les autres naturalités. Mais une telle tragédie n'est pas inévitable, si l'on se souvient que ces quatre termes sont des représentations sans rapport direct avec les collectifs et les réseaux qui lui donnent sens. Au milieu où rien n'est supposé se passer, il y a presque tout. Et aux extrémités, où réside, d'après les modernes, l'origine de toutes les forces, la nature et la société, l'universalité et la localité, il n'y a rien sinon les instances purifiées qui servent de garanties constitutionnelles à l'ensemble.

La tragédie devient plus douloureuse encore lorsque les antimodernes, croyant de bonne foi ce que les modernes disent d'eux-mêmes, veulent sauver quelque bien de ce qui leur apparaît comme un irrémédiable naufrage. Les antimodernes croient dur comme fer que l'Occident a rationalisé et désenchanté le monde, qu'il a vraiment peuplé le social de monstres froids et rationnels qui satureraient tout l'espace, qu'il a transformé pour de bon le cosmos prémoderne en une interaction mécanique de pures matières. Mais, au lieu d'y voir, comme les modernisateurs, de glorieuses bien que douloureuses conquêtes, les antimodernes y voient une catastrophe sans égale. Au signe près, modernes

et antimodernes partagent l'intégralité de leurs convictions. Les postmodernes, toujours pervers, acceptent l'idée qu'il s'agit bien d'une catastrophe mais affirment qu'il faut s'en réjouir au lieu de s'en lamenter ! Ils revendiquent la faiblesse comme leur dernière vertu, ainsi que l'affirme l'un d'eux dans son style inimitable : « La *Vermindung* de la métaphysique s'exerce comme *Vermindung* du *Ge-Stell* » (Vatimo, 1987, p. 184).

Que font alors les antimodernes devant ce naufrage ? Ils se chargent de la tâche courageuse de sauver ce qui peut l'être : l'âme, l'esprit, l'émotion, les relations interpersonnelles, la dimension symbolique, la chaleur humaine, les particularismes locaux, l'interprétation, les marges et les périphéries. Admirable mission, mais qui serait plus admirable encore si tous ces vases sacrés se trouvaient bien menacés. Or d'où vient la menace ? Sûrement pas des collectifs incapables de sortir de leurs fragiles et étroits réseaux peuplés d'âmes et d'objets. Sûrement pas des sciences dont l'universalité relative doit se payer, jour après jour, par branchement et calibrage, instruments et alignements. Sûrement pas des sociétés dont la taille ne varie qu'à condition de multiplier les êtres matériels aux ontologies variables. D'où vient-elle alors ? Mais en partie des antimodernes eux-mêmes et de leurs complices les modernes qui se font peur mutuellement et rajoutent aux effets de taille des causes gigantesques. « Vous désenchantez le monde, je maintiendrai les droits de l'esprit. » « Vous voulez maintenir l'esprit ? Alors nous le matérialiserons. » « Réducteurs ! » « Spiritualistes ! » Plus les antiréductionnistes, les romantiques, les spiritualistes désirent sauver les sujets, plus les réductionnistes, les scientistes, les matérialistes s'imaginent posséder les objets. Plus les seconds se vantent, plus les autres ont peur ; plus ceux-ci sont effarouchés, plus les autres se croient en effet terrifiants.

La défense de la marginalité suppose l'existence d'un centre totalitaire. Mais si ce centre et sa totalité sont des illusions, l'éloge des marges est assez ridicule. C'est très bien de vouloir défendre, contre la froide universalité des lois scientifiques, les revendications du corps souffrant et de la chaleur humaine. Mais si cette universalité provient d'une suite de lieux où souffrent en tous points des corps bien charnels et bien chauds, cette défense n'est-elle pas grotesque ? Protéger l'homme de la domination

des machines et des technocrates est une entreprise digne d'éloge, mais si les machines sont pleines d'hommes qui y font leur salut, une telle protection n'est qu'absurde (Ellul, 1977). C'est une admirable tâche de démontrer que la force de l'esprit transcende les lois de la matière mécanique, mais ce programme est une imbécillité si la matière n'est rien de matériel et les machines rien de mécanique. Il est beau de vouloir, dans un cri désespéré, sauver l'Être au moment même où l'arraisonnement technique semble tout dominer parce que « là où il y a danger, là aussi croît ce qui sauve ». Mais il est assez pervers de vouloir profiter crânement d'une crise qui n'a pas encore commencé !

Cherchez l'origine des mythes modernes, vous les trouverez presque toujours chez ceux qui prétendent opposer au modernisme la barrière infranchissable de l'esprit, de l'émotion, du sujet ou de la marge. En voulant offrir un supplément d'âme au monde moderne, on lui retire celle qu'il a, celle qu'il avait, celle qu'il était bien incapable de perdre. Cette soustraction et cette addition sont les deux opérations qui permettent aux modernes et aux antimodernes de se faire peur en s'accordant sur l'essentiel : nous sommes absolument différents des autres et nous avons rompu pour toujours avec notre propre passé. Or, les sciences et les techniques, les organisations et les bureaucraties sont les seules preuves de cette catastrophe sans exemple et c'est justement en elles que nous pouvons démontrer le mieux et le plus directement la permanence de la vieille matrice anthropologique. Certes, l'innovation des réseaux allongés est importante, mais il n'y a pas de quoi en faire toute une histoire.

Ne pas rajouter de crimes à ceux déjà commis

Il est bien difficile pourtant d'apaiser la déréliction moderne, parce qu'elle part d'un sentiment en lui-même respectable : la conscience d'avoir commis des crimes irréparables contre le reste des mondes naturels et culturels, et d'en avoir commis contre soi-même dont l'ampleur et les motifs semblent trancher avec tout. Comment ramener les modernes à l'ordinaire humanité et à l'ordinaire inhumanité sans les absoudre trop vite

des crimes qu'ils ont raison de vouloir expier ? Comment prétendre avec justice que nos crimes sont affreux mais qu'ils demeurent communs ; que nos vertus sont grandes mais qu'elles sont, elles aussi, très communes ?

Il en est de nos forfaits comme de notre accès à la Nature, il ne faut pas en exagérer les causes tout en mesurant leurs effets, car cette exagération elle-même serait la cause de crimes plus grands. Toute totalisation, même si elle est critique, aide le totalitarisme. A la domination réelle, nous n'avons pas à ajouter la domination totale. A la force n'ajoutons pas la puissance (Latour, 1984, II^e partie). A l'impérialisme bien réel, nous n'avons pas à accorder l'impérialisme total. Au capitalisme, bien réel lui aussi, nous n'avons pas à ajouter la déterritorialisation absolue (Deleuze et Guattari, 1972). De même qu'à la vérité scientifique et à l'efficacité technique, nous n'avons pas à accorder par surcroît la transcendance, elle aussi totale, et la rationalité, elle aussi absolue. Pour les forfaits comme pour la domination, pour les capitalismes comme pour les sciences, c'est l'ordinaire qu'il faut comprendre, les petites causes et leurs grands effets (Arendt, 1963 ; Mayer, 1990).

Certes, la diabolisation est plus satisfaisante pour nous parce que, même dans le mal, nous demeurons encore exceptionnels, coupés de tous les autres et de notre propre passé, modernes du moins pour le pire après avoir cru l'être pour le meilleur. Mais surtout la totalisation participe, par des voies détournées, à ce qu'elle prétend abolir. Elle rend impuissant devant l'ennemi qu'elle dote de propriétés fantastiques. Un système total et lisse, ça ne se trie pas. Une nature transcendante et homogène, cela ne se recombine pas. Un système technique totalement systématique, nul ne peut le redistribuer. Une société kafkaïenne, nul ne peut la renégocier. Un capitaliste « déterritorialisateur » et absolument schizophrénique, personne ne le redistribuera jamais. Un Occident radicalement coupé des autres cultures-natures, nul ne peut en discuter. Des cultures emprisonnées pour toujours dans des représentations arbitraires, complètes et cohérentes, ça ne s'évalue pas. Un monde qui a totalement oublié l'Être, personne ne le sauvera. Un passé dont nous sommes à jamais séparés par des coupures épistémologiques radicales, aucune âme ne peut le retrier.

Tous ces suppléments de totalité sont accordés par leurs critiques à des êtres qui n'en demandaient pas tant. Prenez un chef d'entreprise à la quête hésitante de quelques parts de marché, un conquérant quelconque tremblant de fièvre, un pauvre scientifique bricolant dans son labo, un humble ingénieur agençant de bric et de broc quelques rapports de forces un peu favorables, un homme politique bègue et apeuré, lâchez contre eux les critiques, et qu'obtenez-vous en retour ? Le capitalisme, l'impérialisme, la science, la technique, la domination, tous également absolus, systématiques, totalitaires. Les premiers tremblaient. Les seconds ne tremblent plus. Les premiers pouvaient être défaits. Les seconds ne le peuvent plus. Les premiers étaient tout proches encore de l'humble travail de médiations toutes fragiles et modifiables. Les seconds, purifiés, sont tous également formidables.

Que faire alors de telles surfaces lisses et remplies, de telles totalités absolues ? Mais les renverser en bloc, les subvertir, les révolutionner. Ô le beau paradoxe ! Par esprit critique, les modernes ont inventé à la fois le système total, la révolution totale pour y mettre fin, et l'échec également total à faire cette révolution, échec qui les désespère absolument ! N'est-ce pas là la cause de beaucoup des crimes que nous nous reprochons ? En considérant la Constitution au lieu du travail de traduction, les critiques ont imaginé que nous étions en effet incapables de compromis, de bricolage, de métissage et de triage. A partir des fragiles réseaux hétérogènes que forment depuis toujours les collectifs, ils ont élaboré des totalités homogènes auxquelles on ne pouvait toucher sans les révolutionner totalement. Et comme cette subversion était impossible, mais qu'ils l'ont tentée malgré tout, ils sont allés de crimes en crimes. Comment ce *Noli me tangere* des totalisateurs pourrait-il encore passer pour une preuve de moralité ? La croyance en une modernité radicale et totale mènerait-elle donc à l'immoralité ?

Peut-être serait-il moins injuste de parler d'un effet de génération bien que nous soyons encore peu nombreux à le ressentir. Nous sommes nés après la guerre avec, derrière nous, les camps noirs puis les camps rouges, en dessous de nous, les famines, au-dessus de nos têtes, l'apocalypse nucléaire, et, devant nous, la destruction globale de la planète. Difficile en

effet de nier les effets d'échelle, mais plus difficile encore de croire sans hésitation aux vertus incomparables des révolutions politiques, médicales, scientifiques ou économiques. Et pourtant nous sommes nés au milieu des sciences, nous n'avons connu que la paix et la prospérité, et nous aimons — faut-il l'avouer ? — les techniques et les objets de consommation que les philosophes et les moralistes des générations précédentes nous conseillent d'abominer. Pour nous, les techniques ne sont pas neuves, elles ne sont pas modernes au sens banal du mot, mais elles composent depuis toujours notre monde. Plus que les précédentes, notre génération les a digérées, intégrées, humanisées peut-être. Parce que nous sommes les premiers qui ne croyons plus ni aux vertus ni aux dangers des sciences et des techniques, mais qui partageons leurs vices et leurs vertus sans y voir le ciel ou l'enfer, il nous est peut-être plus facile de leur rechercher des causes sans faire appel au fardeau de l'homme blanc, à la fatalité du capitalisme, au destin européen, à l'histoire de l'Être, ou à l'universelle rationalité. Peut-être est-il plus facile aujourd'hui d'abandonner la croyance en notre propre étrangeté. Nous ne sommes pas exotiques mais ordinaires. Par conséquent les autres non plus ne sont pas exotiques. Ils sont comme nous, ils n'ont jamais cessé d'être nos frères. N'ajoutons pas le crime de nous croire radicalement différents à tous ceux que nous avons déjà commis.

Les transcendances abondent

Si nous ne sommes plus tout à fait modernes, si nous ne sommes pas prémodernes pour autant, sur quelle base allons-nous établir la comparaison des collectifs ? Il nous faut ajouter, nous le savons maintenant, à la Constitution officielle le travail officieux de la médiation. En comparant la Constitution aux cultures décrites par l'anthropologie asymétrique du passé, nous n'aboutissons qu'au relativisme et à l'impossible modernisation. Au contraire, en comparant le travail de traduction des collectifs, nous permettons l'anthropologie symétrique et dissolvons les faux problèmes du relativisme absolu. Mais nous nous privons également des ressources élaborées par les modernes : le social, la

nature, le discours, sans parler du Dieu barré. Telle est l'ultime difficulté du relativisme : maintenant que la comparaison devient possible, dans quel espace commun tous les collectifs, producteurs de natures et de sociétés, se trouvent-ils également plongés ?

Sont-ils dans la nature ? Non, bien sûr, puisque cette nature extérieure, lisse, transcendante, est l'effet relatif et tardif de la production collective. Sont-ils dans la société ? Pas davantage, puisqu'elle n'est que l'artefact symétrique de la nature, ce qui reste lorsque l'on arrache tous les objets, et qu'on produit la transcendance mystérieuse du Léviathan. Sont-ils dans le langage, alors ? Impossible, puisque le discours est un autre artefact qui n'a de sens qu'en plaçant entre parenthèses la réalité extérieure du référent et le contexte social. Sont-ils en Dieu ? C'est peu probable, car l'entité métaphysique qui porte ce nom n'occupe qu'une place d'arbitre lointain afin de maintenir aussi éloignées que possible les deux instances symétriques de la nature et de la société. Sont-ils dans l'Être ? Moins encore, puisque, par un étonnant paradoxe, la pensée de l'Être est devenu le résidu même, une fois toute science, toute technique, toute société, toute histoire, toute langue, toute théologie abandonnées à la simple métaphysique, au pur expansionnisme de l'étant. Naturalisation, socialisation, discursivisation, divinisation, ontologisation, toutes ces « -isations » sont également impossibles. Aucune ne forme le fonds commun sur lequel reposeraient les collectifs rendus ainsi comparables. Non, nous ne tombons pas de la nature dans le social, du social dans le discours, du discours dans Dieu, de Dieu dans l'Être. Ces instances n'avaient de fonction constitutionnelle qu'à condition de se maintenir distinctes. Aucune ne peut couvrir, remplir, subsumer les autres, aucune ne peut servir à décrire le travail de médiation ou de traduction.

Où sommes-nous alors ? Dans quoi tombons-nous ? Aussi longtemps que nous nous posons cette question nous sommes à coup sûr dans le monde moderne, obsédés par la construction d'une immanence (*immanere* : résider dans) ou la déconstruction d'une autre. Nous restons encore, pour prendre l'ancien vocable, dans la métaphysique. Or, en parcourant ces réseaux, nous ne reposons dans rien de particulièrement homogène. Nous

demeurons plutôt dans une infra-physique. Sommes-nous immanents alors, force parmi d'autres, textes parmi d'autres, société parmi d'autres, étant parmi les étants ?

Pas davantage, car si, au lieu d'attacher les pauvres phénomènes aux solides crochets de la nature et de la société, nous laissons les médiateurs produire les natures et les sociétés, nous inversons le sens des transcendances modernisatrices. Natures et sociétés deviennent les produits relatifs de l'histoire. Pourtant, nous ne tombons pas dans la seule immanence puisque les réseaux ne sont plongés dans rien. Nous n'avons pas besoin d'un éther mystérieux pour qu'ils se propagent. Nous n'avons pas à faire du remplissage. C'est la conception des termes transcendance et immanence qui se trouve modifiée par le retour des modernes au non-moderne. Qui nous a dit que la transcendance devait avoir un contraire ? Nous sommes, nous demeurons, *nous n'avons jamais quitté la transcendance, c'est-à-dire le maintien dans la présence par la médiation de l'envoi.*

Les autres cultures frappèrent toujours les modernes par l'aspect diffus de leurs forces actives ou spirituelles. Nulle part elles ne mettaient en jeu de pures matières, de pures forces mécaniques. Les esprits et les agents, les dieux et les ancêtres se mêlaient en tous points. Par contraste, le monde moderne leur apparaissait désenchanté, vidé de ses mystères, dominé par les forces lisses de la pure immanence auxquelles nous seuls, les humains, imposons quelque dimension symbolique et au-delà desquelles existait, peut-être, la transcendance du Dieu barré. Or, s'il n'y a pas d'immanence, s'il n'y a que des réseaux, des agents, des actants, nous ne saurions être désenchantés. Ce n'est pas nous qui ajoutons arbitrairement la « dimension symbolique » à de pures forces matérielles. Celles-ci sont aussi transcendantes, actives, agitées, spirituelles que nous-mêmes. La nature n'est pas plus immédiatement accessible que la société ou que le Dieu barré. Au lieu du jeu subtil des modernes entre trois entités dont chacune était à la fois transcendante et immanente, nous obtenons une seule prolifération de transcendances. Terme polémique inventé pour contrer l'invasion prétendue de l'immanence, le mot doit changer de sens s'il n'a plus d'opposé.

J'appelle délégation cette transcendance sans contraire. L'énonciation, ou la délégation ou l'envoi de message ou de messenger permet de rester en présence, c'est-à-dire d'exister. Lorsque nous abandonnons le monde moderne, nous ne tombons pas sur quelqu'un ou sur quelque chose, nous ne tombons pas sur une essence, mais sur un processus, sur un mouvement, un passage, littéralement, une passe, au sens de ce mot dans les jeux de balle. Nous partons d'une existence continuée et risquée — continuée parce qu'elle est risquée — et non pas d'une essence ; nous partons de la mise en présence et non pas de la permanence. Nous partons du *vinculum* lui-même, du passage et de la relation, n'acceptant comme point de départ aucun être qui ne sorte de cette relation à la fois collective, réelle et discursive. Nous ne partons pas des hommes, ce tard venu, ni du langage, plus tardif encore. Le monde du sens et le monde de l'être sont un seul et même monde, celui de la traduction, de la substitution, de la délégation, de la passe. De toute autre définition d'une essence nous dirons qu'elle est « dénuée de sens », en effet, elle est dénuée des moyens de se maintenir en présence, de durer. Toute durée, toute dureté, toute permanence devra se payer par ses médiateurs. C'est cette exploration d'une transcendance sans contraire qui fait de notre monde un monde si peu moderne, avec tous ces nonces, médiateurs, délégués, fétiches, machines, figurines, instruments, représentants, anges, lieutenants, porte-parole et chérubins. Quel monde est-ce là qui nous oblige à prendre en compte, à la fois et dans le même souffle, la nature des choses, les techniques, les sciences, les êtres de fiction, les religions petites et grandes, la politique, les juridictions, les économies et les inconscients ? Mais c'est notre monde. Il a cessé d'être moderne depuis que nous avons substitué à chacune des essences les médiateurs, les délégués, les traducteurs qui leur donnent sens. C'est pourquoi nous ne le reconnaissons pas encore. Il a pris un air ancien avec tous ces délégués, anges et lieutenants. Et pourtant il ne ressemble pas non plus aux cultures étudiées par l'ethnologue, car celui-ci n'avait jamais fait le travail symétrique de convocation des délégués, des médiateurs et des traducteurs à la maison, chez lui, dans son propre collectif. L'anthropologie s'était faite sur fonds de science, ou sur fonds de

société, ou sur fonds de langage, elle alternait toujours entre l'universalisme et le relativisme culturel et nous en apprenait finalement bien peu sur « Eux » comme sur « Nous ».

Redistribution

L'impossible modernisation

Après avoir dessiné la Constitution moderne et les raisons qui l'avaient rendue invincible ; après avoir montré pourquoi la révolution critique était terminée et comment l'irruption des quasi-objets nous obligeait, pour donner sens à la Constitution, à basculer de la seule dimension moderne à la dimension non moderne, laquelle demeurerait toujours présente ; après avoir rétabli la symétrie entre les collectifs et mesuré ainsi leurs différences de taille en résolvant du même coup la question du relativisme, je puis maintenant clore cet essai en abordant la question la plus difficile, celle du monde non moderne dans lequel je prétends que nous entrons sans l'avoir jamais vraiment quitté.

La modernisation, même si elle a détruit dans le fer et le sang la quasi-totalité des cultures et des natures, avait un objectif clair. Moderniser permettait de distinguer enfin nettement les lois de la nature extérieure et les conventions de la société. Partout les conquérants opéraient cette partition, renvoyant les hybrides soit à l'objet soit à la société. Un front cohérent et continu de révolutions radicales, en science, en technique, en administration, en économie, en religion, les accompagnait, véritable lame de bulldozer derrière lequel le passé disparaissait à jamais, mais devant lequel s'ouvrait au moins l'avenir. Le passé, c'était le mélange barbare ; l'avenir, la distinction qui civilise. Certes, les modernes ont toujours reconnu que, dans le passé, eux aussi avaient mélangé les objets et les sociétés, les cosmologies et les sociologies. C'est qu'ils n'étaient encore que prémodernes. De ce passé ils ont su s'arracher par des révolutions toujours plus terrifiantes. Comme les autres cultures mélangent encore les contraintes de la science et les besoins de leur société, il faut les aider à

sortir de cette confusion en annulant leur passé. Les modernisateurs savent bien que des îlots de barbarie demeurent où se mélangent par trop l'efficacité technique et l'arbitraire social. Mais bientôt, nous aurons achevé la modernisation, liquidé ces îlots, et nous serons tous sur une même planète, tous également modernes, tous également capables de profiter de ce qui seul échappe pour toujours à la société : la rationalité économique, la vérité scientifique, l'efficience technique.

Certains modernisateurs parlent encore comme si un tel destin était possible et souhaitable. Pourtant, il suffit de l'exprimer pour en voir l'absurdité. Comment pourrions-nous achever enfin la purification des sciences et des sociétés, alors que les modernisateurs eux-mêmes font proliférer les hybrides grâce à la Constitution même qui en nie l'existence ? Cette contradiction fut longtemps cachée par la croissance même des modernes. De constantes révolutions dans l'État, de constantes révolutions dans les sciences, de constantes révolutions dans les techniques allaient bien finir par absorber, purifier, civiliser ces hybrides soit par une mise en société, soit par une mise en nature. Mais la double faillite dont je suis parti, celle du socialisme — côté cour — et celle du naturalisme — côté jardin ! —, a rendu plus improbable le travail de purification et plus visible la contradiction. Il n'y a plus de révolutions en réserve pour continuer la fuite en avant. Les hybrides sont si nombreux que plus personne ne voit comment les absorber dans l'ancienne terre promise de la modernité. De là l'hésitation soudaine des postmodernes.

La modernisation fut impitoyable pour les prémodernes, mais que dire de la postmodernisation ? La violence impérialiste offrait du moins un avenir, mais la soudaine faiblesse des conquérants est bien pire, car, toujours coupée du passé, elle coupe maintenant du futur. Après avoir subi de plein fouet la réalité moderne, voilà que les peuples pauvres doivent subir l'hyperréalité postmoderne. Rien ne vaut, tout est reflet, tout est simulacre, tout est signe flottant, et cette faiblesse même, d'après eux, nous sauvera peut-être de l'envahissement des techniques, des sciences, des raisons. Fallait-il tout détruire pour en arriver à donner ce coup de pied de l'âne ? Le monde vidé où évoluent les postmodernes est un monde vidé par eux, et par eux seuls, parce qu'ils ont pris les modernes au mot. Le

postmodernisme est un symptôme de la contradiction du modernisme, mais il ne saurait en faire le diagnostic puisqu'il partage la même Constitution — les sciences et les techniques sont extra-humaines — mais sans plus en partager ce qui causait sa force et sa grandeur — la prolifération des quasi-objets et la multiplication des intermédiaires entre les humains et les non-humains.

Pourtant, le diagnostic n'est guère difficile à poser, maintenant que nous sommes obligés de considérer symétriquement le travail de purification et celui de médiation. Même aux pires moments de l'*imperium* occidental, il ne fut jamais question de séparer enfin clairement les lois de la nature et les conventions sociales. Il s'agissait toujours de construire des collectifs en mêlant, à une échelle toujours plus grande, un certain type de non-humains et un certain type d'humains, des objets à la Boyle, et des sujets à la Hobbes (sans parler du Dieu barré). L'innovation des réseaux longs est une intéressante particularité, mais qui n'est pas suffisante pour nous mettre radicalement à part des autres ou nous couper pour toujours de notre passé. Nous n'avons pas à continuer la modernisation en ramassant nos forces, en ignorant les postmodernes, en serrant les dents, et en continuant malgré tout à croire aux doubles promesses du naturalisme et du socialisme, puisque cette modernisation-là n'a jamais débuté. Elle ne fut jamais que la représentation officielle d'un autre travail beaucoup plus intime et profond, qui continue aujourd'hui à une échelle toujours plus grande. Nous n'avons pas non plus à lutter contre la modernisation — à la manière militante des antimodernes ou déçue des postmodernes —, puisque nous nous attaquerions alors à la seule Constitution que nous ne ferions que renforcer encore en ignorant ce qui, depuis toujours, lui procura son énergie.

Mais ce diagnostic permet-il un remède à l'impossible modernisation ? Si, comme je l'ai dit tout au long, la Constitution permet la prolifération des hybrides parce qu'elle refuse de les penser comme tels, elle ne demeure donc efficace qu'à condition de dénier leur existence. Or, si la contradiction féconde entre les deux parties — le travail officiel de purification et le travail officieux de médiation — devient clairement visible, la Constitution ne va-t-elle pas cesser d'être efficace ? La

modernisation ne deviendra-t-elle pas impossible ? Allons-nous devenir, ou redevenir, prémodernes ? Faut-il nous résigner à devenir antimodernes ? Allons-nous devoir, faute de mieux, continuer à être modernes, mais sans la foi, à la manière crépusculaire des pomos ?

Examens de passage

Pour répondre à ces questions, nous devons d'abord faire le tri dans les diverses positions que j'ai esquissées au cours de cet essai, de façon à composer le non-moderne avec ce qu'elles ont de meilleur. Qu'allons-nous garder des modernes ? *Tout, sauf la confiance exclusive dans leur Constitution* qu'il va falloir amender quelque peu. Leur grandeur vient d'avoir fait proliférer les hybrides, allongé un certain type de réseaux, accéléré la production des traces, multiplié les délégués, produit par tâtonnements des universels relatifs. Leur audace, leur recherche, leur innovation, leur bricolage, leur juvénile déraison, l'échelle toujours plus grande de leur action, la création d'objets stabilisés indépendants de la société, la liberté d'une société libérée des objets, voilà ce que nous voulons garder. En revanche, nous ne pouvons conserver l'illusion (positive ou négative) qu'ils se font d'eux-mêmes et qu'ils veulent généraliser à tous : athées, matérialistes, spiritualistes, théistes, rationnels, efficaces, objectifs, universels, critiques, radicalement différents des autres collectifs, coupés de leur passé que seul l'historicisme permet de maintenir en artificielle survie, séparés de la nature sur laquelle le sujet ou la société imposerait arbitrairement des formes, dénonciateurs toujours en guerre contre eux-mêmes.

Nous étions loin des prémodernes à cause du Grand Partage extérieur, simple exportation, je l'ai dit, du Grand Partage intérieur. En mettant fin à celui-ci, celui-là disparaît, remplacé par des différences de taille. Maintenant que nous ne sommes plus si éloignés des prémodernes, il faut donc nous demander comment les trier eux aussi. Conservons avant tout ce qu'ils ont de meilleur, leur aptitude à réfléchir de façon exclusive à la production des hybrides de nature et de société, de chose et de signe, leur certitude que les transcendances abondent, leur capacité à concevoir le

passé et l'avenir comme répétition et renouvellement, la multiplication d'autre types de non-humains que ceux des modernes. En revanche, nous ne saurions garder l'ensemble des limites qu'ils imposent au dimensionnement des collectifs, la localisation par territoire, le processus d'accusation victimaire, l'ethnocentrisme, et enfin, l'indifférenciation durable des natures et des sociétés.

Mais le tri paraît impossible et même contradictoire puisque le dimensionnement des collectifs dépend du silence fait sur les quasi-objets. Comment conserver la taille, la recherche, la prolifération, en rendant les hybrides explicites ? Tel est pourtant bien l'amalgame que je recherche : garder la mise en nature et la mise en société qui permettent le changement de taille par la création d'une vérité extérieure et d'un sujet de droit, sans pour autant ignorer le travail continu de construction conjointe des sciences et des sociétés. Se servir des prémodernes pour penser les hybrides, mais conserver des modernes le résultat final du travail de purification, c'est-à-dire la mise en boîte noire d'une nature extérieure clairement distincte des sujets. Suivre de façon continue le gradient qui mène des existences instables aux essences stabilisées — et inversement. Obtenir le travail de purification, mais comme un cas particulier du travail de médiation. Maintenir tous les avantages du dualisme des modernes sans ses inconvénients — la clandestinité des quasi-objets ; conserver tous les avantages du monisme des prémodernes sans en souffrir les limites —, la restriction de taille par la confusion durable des savoirs et des pouvoirs.

Les postmodernes ont senti la crise, et méritent donc eux aussi l'examen et le tri. Impossible de conserver leur ironie, leur désespoir, leur découragement, leur nihilisme, leur autocritique, puisque toutes ces belles qualités dépendent d'une conception du modernisme que celui-ci n'a jamais vraiment pratiquée. En revanche, nous pouvons sauver la déconstruction — mais comme celle-ci n'a plus de contraire elle devient constructivisme et n'a plus partie liée à l'autodestruction ; nous pouvons maintenir leur refus de la naturalisation — mais comme la nature elle-même n'est plus naturelle, ce refus n'éloigne plus des sciences toutes faites mais rapproche au contraire des sciences en action ; nous pouvons conserver leur goût si prononcé pour la réflexivité — mais comme cette

propriété est partagée entre tous les acteurs, elle perd son caractère parodique pour devenir positive ; enfin, nous pouvons rejeter avec eux l'idée d'un temps cohérent et homogène qui avancerait au pas de l'oie — mais sans garder leur goût de la citation et de l'anachronisme qui maintient la croyance en un passé vraiment dépassé. Enlevez aux postmodernes les idées qu'ils se font des modernes, et leurs vices deviennent des vertus, des vertus non modernes.

Figure 14

	Ce que nous gardons	Ce que nous rejetons
Des modernes	réseaux longs taille expérimentation universels relatifs séparation de la nature objective et de la société libre	séparation de la nature et de la société clandestinité des pratiques de médiation Grand Partage extérieur dénonciation critique universalité, rationalité
Des prémodernes	non-séparabilité des choses et des signes transcendance sans contraire multiplication des non-humains temporalité par intensité	obligation de lier toujours l'ordre social et naturel mécanisme d'accusation victimaire ethnocentrisme territoire échelle
Des postmodernes	temps multiple déconstruction réflexivité dénaturalisation	croyance dans le modernisme impuissance déconstruction critique réflexivité ironique anachronisme

Malheureusement, je ne vois rien chez les antimodernes qui vaille d'être sauvé. Toujours sur la défensive, ils crurent constamment ce que les modernes disaient d'eux-mêmes pour en inverser violemment le signe. Antirévolutionnaires, ils se firent du temps passé comme de la tradition la même idée ridicule que les modernes. Les valeurs qu'ils défendent ne furent jamais que le résidu laissé par leurs ennemis, sans qu'ils comprennent jamais que la grandeur des modernes tenait, en pratique, aux valeurs inverses autrement plus complètes. Même dans leurs combats d'arrière-garde, ils ne parvinrent pas à innover, occupant le strapontin qu'on leur désignait. On ne peut même pas dire en leur faveur qu'ils mirent un frein à la frénésie des modernes dont ils furent toujours, au fond, les meilleurs comparses.

Le bilan de cet examen n'est pas défavorable. Nous pouvons garder les Lumières sans la modernité, à condition de réintégrer dans la Constitution les objets des sciences et des techniques, quasi-objets parmi beaucoup d'autres, dont la genèse ne doit plus être clandestine, mais suivie de part en part, depuis les événements chauds qui leur donnent naissance, jusqu'à ce refroidissement progressif qui les transforme en essences de la nature ou de la société.

Est-il possible d'élaborer une Constitution qui permettrait de reconnaître officiellement ce travail ? Nous devons le faire puisque la modernisation à l'ancienne ne pourra plus absorber ni les autres peuples, ni la nature, telle est du moins la conviction à l'origine de cet essai. Le monde moderne, pour son bien même, ne peut plus s'étendre sans redevenir ce qu'il n'a jamais cessé d'être en pratique, c'est-à-dire, comme tous les autres, un monde non moderne. Cette fraternité est essentielle pour absorber les deux ensembles que la modernisation révolutionnaire laissait derrière elle : les foules naturelles dont nous ne sommes plus maîtres, les foules humaines que personne ne domine plus. La temporalité moderne donnait l'impression d'une accélération continue en rejetant dans le néant du passé des masses de plus en plus grandes d'humains et de non-humains mêlés. L'irréversibilité a changé de camp. S'il y a une chose dont on ne peut plus se débarrasser c'est des natures et des foules toutes deux également

globales. La tâche politique reprend à nouveaux frais. Il a fallu modifier de fond en comble la fabrique de nos collectifs pour absorber le citoyen du XVIII^e siècle et l'ouvrier du XIX^e. Il faudra nous transformer autant pour faire place aujourd'hui aux non-humains créés par les sciences et les techniques.

L'humanisme redistribué

Avant de pouvoir amender la Constitution, nous devons d'abord déplacer l'humain, auquel l'humanisme ne rend pas assez justice. Le sujet de droit, le citoyen acteur du Léviathan, le visage bouleversant de la personne humaine, l'être de relation, la conscience, le cogito, l'homme de parole qui cherche ses mots, l'herméneute, le moi profond, le tu et le toi de la communication, la présence à soi, l'intersubjectivité, autant de figures magnifiques que les modernes ont su peindre et sauver. Mais toutes ces figures restent asymétriques car elles sont le pendant de l'objet des sciences, lequel gît orphelin, abandonné aux mains de ceux que les épistémologues comme les sociologues croient réducteurs, objectifs, rationnels. Où sont les Mounier des machines, les Lévinas des bêtes, les Ricœur des faits ? Or l'humain, nous le comprenons maintenant, ne peut être saisi et sauvé sans qu'on lui rende cette autre moitié de lui-même, la part des choses. Tant que l'humanisme se fait par contraste avec l'objet laissé à l'épistémologie, nous ne comprenons ni l'humain, ni le non-humain.

Où situer l'humain ? Successions historiques de quasi-objets quasi-sujets, il est impossible de le définir par une essence, nous le savons depuis longtemps. Son histoire et son anthropologie sont trop diverses pour qu'on le cerne une fois pour toutes. Mais l'astuce de Sartre, qui le définit par une existence libre s'extirpant d'une nature dénuée de signification, nous est évidemment interdite puisque nous avons rendu l'action, la volonté, la signification et la parole même à tous les quasi-objets. Il n'existe plus de pratico-inerte pour y engluer la pure liberté de l'existence humaine. L'opposer au Dieu barré (ou inversement le réconcilier avec Lui) est impossible également, puisque c'est dans leur opposition commune avec la

nature que la Constitution moderne les a tous trois définis. Faut-il le plonger dans la nature alors ? Mais en allant chercher certains résultats de certaines disciplines scientifiques pour vêtir ce robot animé de neurones, de pulsions, de gènes égoïstes, de besoins élémentaires, et de calculs économiques, nous ne quitterions pas les monstres et les masques. Les sciences multiplient les formes sans parvenir ni à les déplacer, ni à les réduire, ni à les unifier. Elles ajoutent de la réalité, elles n'en soustraient pas. Les hybrides qu'elles inventent au laboratoire sont plus exotiques encore que ceux qu'elles prétendent réduire. Faut-il annoncer solennellement la mort de l'homme et le dissoudre dans les jeux de langage, reflet évanescent de structures inhumaines qui échapperaient à toute compréhension ? Mais non, puisque nous ne sommes pas plus dans le discours que dans la nature. De toute façon, rien n'est assez inhumain pour y dissoudre l'homme et annoncer sa mort. Ses volontés, ses actions, ses paroles abondent par trop. Faudra-t-il éviter la question en faisant de l'humain quelque transcendantal qui nous éloignerait pour toujours de la simple nature ? Ce serait retomber sur l'un des pôles seulement de la Constitution moderne. Faudra-t-il étendre par la force quelque définition provisoire et particulière inscrite dans les droits de l'homme ou les préambules de constitutions ? Ce serait tracer à nouveau les deux Grands Partages et croire en la modernisation.

Si l'humain ne possède pas de forme stable, il n'est pas informe pour autant. Si, au lieu de l'attacher à l'un ou l'autre des deux pôles de la Constitution, nous le rapprochons du milieu, il devient le médiateur et l'échangeur même. L'humain n'est pas l'un des pôles de la Constitution qui s'opposerait aux non-humains. Les deux expressions d'humains ou de non-humains sont des résultats tardifs qui ne suffisent plus à désigner l'autre dimension. L'échelle de valeur ne consiste pas à faire glisser la définition de l'humain le long de la ligne horizontale qui relie le pôle de l'objet à celui du sujet, mais à le faire glisser le long de la dimension verticale qui définit le monde non moderne. Révélez son travail de médiation, il prendra forme humaine. Recouvrez-le, il faudra parler d'inhumanité, même s'il s'agit de la conscience ou de la personne morale. L'expression « anthropomorphique » sous-estime notre humanité, et de

beaucoup. C'est de morphisme qu'il faudrait parler. En lui se croise les technomorphismes, les zoomorphismes, les phusimorphismes, les idéomorphismes, les théomorphismes, les sociomorphismes, les psychomorphismes. Ce sont leurs alliances et leurs échanges qui définissent à eux tous l'*anthropos*. Échangeur ou brasseur de morphismes, voilà qui le définit assez. Plus il se rapproche de cette répartition plus il est humain. Plus il s'en éloigne, plus il prend des formes multiples dans lesquelles son humanité devient bien vite indiscernable, même si ses figures sont celles de la personne, de l'individu ou du moi. En voulant isoler sa forme de celles qu'il brasse, on ne le défend pas, on le perd.

Comment serait-il menacé par les machines ? Il les a faites, il s'est envoyé en elle, il a réparti dans leurs membres ses membres mêmes, il construit son propre corps avec elles. Comment serait-il menacé par les objets ? Ils furent tous des quasi-sujets circulant dans le collectif qu'ils traçaient. Il est fait d'eux autant qu'ils sont faits de lui. C'est en multipliant les choses qu'il s'est défini lui-même. Comment serait-il trompé par la politique ? C'est lui qui la fait en recomposant le collectif par les controverses continuelles sur la représentation qui permettent de dire en chaque instant ce qu'il est et ce qu'il veut. Comment serait-il obscurci par la religion ? C'est par elle qu'il se relie à tous ses semblables, qu'il se connaît comme personne présente dans les énonciations. Comment serait-il manipulé par l'économie ? Sa forme provisoire est inassignable sans la circulation des biens et des dettes, sans la répartition continue des liens sociaux que nous tissons par la grâce des choses. Le voilà, délégué, médié, réparti, envoyé, énoncé, irréductible. D'où vient la menace ? En partie de ceux qui veulent le réduire à une essence et qui, en méprisant les choses, les objets, les machines, le social, en coupant toutes les délégations et tous les envois, en construisant par remplissage des niveaux lisses et pleins, en mélangeant tous les ordres de mission, font de l'humanisme une chose fragile et précieuse écrasée par la nature, par la société ou par Dieu.

Les humanistes modernes sont réducteurs car ils cherchent à rapporter l'action à quelques puissances seulement, ne laissant au reste du monde que de simples intermédiaires ou de simples forces muettes. En redistribuant l'action entre tous les médiateurs, on perd, il est vrai, la

forme réduite de l'homme, mais on y gagne une autre, qu'il faut nommer irréduite. L'humain est dans la délégation même, dans la passe, dans l'envoi, dans l'échange continu des formes. Bien sûr qu'il n'est pas une chose, mais les choses non plus ne sont pas des choses. Bien sûr qu'il n'est pas une marchandise, mais les marchandises non plus ne sont pas marchandes. Bien sûr qu'il n'est pas une machine, mais qui a vu des machines sait combien elles sont peu machinales. Bien sûr qu'il n'est pas de ce monde, mais ce monde non plus n'est pas de ce monde. Bien sûr qu'il n'est pas en Dieu, mais quel rapport y a-t-il entre le Dieu d'en haut et celui qu'il faudrait dire d'en bas ? L'humanisme ne peut se maintenir qu'en se partageant avec tous ses envoyés. La nature humaine c'est l'ensemble de ses délégués et de ses représentants, de ses figures et de ses messagers. Cet universel-là, symétrique, vaut bien celui, doublement asymétrique, des modernes. Cette nouvelle position, décalée par rapport à celle du sujet/société, il convient maintenant de la garantir par une Constitution amendée.

La Constitution non moderne

Au cours de cet essai, j'ai simplement rétabli la symétrie entre les deux branches du gouvernement, celui des choses — appelé science et technique — et celui des hommes. J'ai montré aussi pourquoi la séparation des pouvoirs entre les deux branches, après avoir permis la prolifération des hybrides, ne pouvait plus représenter dignement ce nouveau tiers état. Une constitution se juge aux garanties qu'elle offre. Celle des modernes, on s'en souvient, permettait d'assurer quatre garanties qui n'avaient de sens que prises toutes ensemble mais à condition de rester strictement séparées. La première assurait à la nature sa dimension transcendante en la rendant distincte de la fabrique de la société — contrairement donc à la liaison continue de l'ordre naturel et de l'ordre social chez les prémodernes. La deuxième assurait à la société sa dimension immanente en rendant les citoyens totalement libres de la reconstruire artificiellement — contrairement à la liaison continue de l'ordre social et de l'ordre naturel qui obligeait les prémodernes à ne pouvoir modifier l'une sans modifier

l'autre. Mais comme cette double séparation permettait en pratique de mobiliser et de construire la nature — devenue immanente par mobilisation et construction — et, inversement, de rendre stable et durable la société — devenue transcendante par enrôlement de non-humains toujours plus nombreux —, une troisième garantie assurait le verrouillage entre les deux branches du gouvernement : bien que mobilisable et construite, la nature restera sans relation avec la société, laquelle, bien que transcendante et tenue par les choses, n'aura plus de relation avec la nature. Autrement dit, les quasi-objets seront officiellement bannis — faut-il dire tabous ? — et les réseaux de traduction passeront dans la clandestinité, offrant au travail de purification une contrepartie que l'on ne cessera pourtant de penser et de couvrir — jusqu'à ce que les postmodernes l'oblitérent tout à fait. La quatrième garantie du Dieu barré permettait de stabiliser ce mécanisme dualiste et asymétrique en assurant une fonction d'arbitrage mais sans présence et sans pouvoir.

Afin d'esquisser la Constitution non moderne, il suffit de prendre en compte ce que la première avait laissé de côté et de trier les garanties que nous souhaitons conserver. C'est à donner une représentation aux quasi-objets que nous nous sommes engagés. C'est la troisième garantie qu'il faut donc supprimer, puisque c'est elle qui rendait impossible la continuité de leur analyse. La nature et la société ne sont pas deux pôles distincts, mais une seule et même production de sociétés-natures, de collectifs. La première garantie devient donc la non-séparabilité des quasi-objets, quasi-sujets. Tout concept, toute institution, toute pratique qui gênera le déploiement continu des collectifs et leur expérimentation d'hybrides, nous le réputerons dangereux, néfaste et, pour tout dire, immoral. Le travail de médiation devient le centre même du double pouvoir naturel et social. Les réseaux sortent de leur clandestinité. L'Empire du Milieu est représenté. Le tiers état qui n'était rien devient tout.

Pourtant, nous ne souhaitons pas, je l'ai dit, redevenir prémodernes. La non-séparabilité des natures et des sociétés avait l'inconvénient de rendre impossible l'expérimentation à grande échelle, puisque toute transformation de la nature devait être en accord, terme à terme, avec une transformation sociale, et inversement. Or, nous voulons garder des

modernes leur innovation majeure : la séparabilité d'une nature que personne n'a construite — transcendance — et la liberté de manœuvre d'une société qui est notre œuvre — immanence. Néanmoins, nous ne souhaitons pas hériter de la clandestinité du mécanisme inverse qui permet de construire la nature — immanence — et de stabiliser durablement la société — transcendance.

Or, nous pouvons conserver les deux premières garanties de l'ancienne Constitution sans maintenir la duplicité, aujourd'hui visible, de sa troisième garantie. La transcendance de la nature, son objectivité, ou l'immanence de la société, sa subjectivité, *proviennent du travail de médiation sans dépendre de leur séparation contrairement à ce que prétend la Constitution des modernes*. Le travail de mise en nature ou de mise en société provient de l'aboutissement durable et irréversible du travail commun de délégation et de traduction. En fin de compte, il y a bien une nature que nous n'avons pas faite, et une société que nous pouvons changer, il y a bien des faits scientifiques indiscutables et des sujets de droit, mais ils deviennent la double conséquence d'une pratique visible en continu, au lieu d'être, comme chez les modernes, les causes lointaines et opposées d'une pratique invisible qui les contredit. Notre deuxième garantie permet donc de récupérer les deux premières de la Constitution moderne, mais sans les séparer. Tous concepts, toutes institutions, toutes pratiques qui gêneront l'objectivation progressive de la nature — la mise en boîte noire — et conjointement la subjectivisation de la société — la liberté de manœuvre —, nous les réputerons néfastes, dangereux et, tout simplement, immoraux. Sans cette deuxième garantie, les réseaux libérés par la première garderaient leur caractère sauvage et clandestin. Les modernes ne se trompaient pas en voulant des non-humains objectifs et des sociétés libres. Seule était fausse leur certitude que cette double production exigeait la distinction absolue des deux termes et la répression continuelle du travail de médiation.

L'historicité ne trouvait pas de place dans la Constitution moderne puisqu'elle était encadrée par les trois seules entités dont elle reconnaissait l'existence. L'histoire contingente n'existait que pour les seuls humains et la révolution devenait le seul moyen pour les modernes de comprendre

leur passé, je l'ai montré plus haut, en rompant totalement avec lui. Mais le temps n'est pas un flux homogène et lisse. S'il dépend des associations, celles-ci ne dépendent pas de lui. On ne doit plus pouvoir nous faire le coup du temps qui passe à jamais en regroupant en un ensemble cohérent des éléments qui appartiennent à tous les temps et à toutes les ontologies. Si nous voulons récupérer la capacité de triage qui paraît essentielle à notre moralité et qui définit l'humain, il faut qu'aucun flux temporel cohérent ne vienne limiter notre liberté de choix. La troisième garantie, aussi importante que les autres, est de pouvoir combiner librement les associations sans jamais avoir devant nous le choix entre l'archaïsme et la modernisation, le local et le global, le culturel et l'universel, le naturel et le social. La liberté s'est déplacée du seul pôle social, pour occuper le milieu et le bas et devenir capacité de triage et de recombinaison des imbroglios sociotechniques. Tout nouvel appel à la révolution, toute coupure épistémologique, tout renversement copernicien, toute prétention à périmer pour toujours certaines pratiques, nous les réputerons dangereux ou, ce qui est pire encore aux yeux des modernes, périmés !

Figure 15

Constitution moderne	Constitution non moderne
1^{re} garantie : la nature est transcendante mais mobilisable (immanente). 2^e garantie : la société est immanente mais elle nous dépasse infiniment (transcendante). 3^e garantie : la nature et la société sont totalement distinctes et le travail de purification est sans rapport avec le travail de médiation. 4^e garantie : le Dieu barré est totalement absent	1^{re} garantie : non-séparabilité de la production commune des sociétés et des natures. 2^e garantie : suivi en continu de la mise en nature, objective, et de la mise en société, libre. En fin de compte, il y a bien transcendance de la nature, immanence de la société, mais les deux ne sont pas séparés. 3^e garantie : la liberté est redéfinie comme une capacité de triage des combinaisons d'hybrides qui ne dépend plus d'un flux temporel homogène. 4^e garantie : la production d'hybrides, en devenant explicite et collective, devient

mais assure l'arbitrage entre les deux branches du gouvernement.	l'objet d'une démocratie élargie qui en règle ou ralentit la cadence.
--	---

Mais si j'ai raison dans mon interprétation de la Constitution moderne, si elle a vraiment permis le développement des collectifs en interdisant officiellement ce qu'elle laissait faire en pratique, comment pourrions-nous continuer à le faire, maintenant que nous avons rendu sa pratique visible et officielle ? En offrant ces garanties pour remplacer les précédentes, ne rendons-nous pas impossibles et ce double langage et la croissance des collectifs ? C'est précisément ce que nous souhaitons faire. C'est de ce ralentissement, de cette modération, de cette régulation que nous attendons notre moralité. La quatrième garantie, peut-être la plus importante, est de remplacer la folle prolifération des hybrides par leur production réglée et décidée en commun. Il est temps peut-être de reparler de démocratie, mais d'une démocratie étendue aux choses mêmes. On ne doit plus pouvoir nous refaire le coup d'Archimède.

Faut-il ajouter que le Dieu barré, dans cette nouvelle Constitution, se trouve libéré de la position indigne qu'on lui faisait occuper ? La question de Dieu est rouverte et les non-modernes n'ont plus à tenter de généraliser la métaphysique improbable des modernes qui les forçait à croire à la croyance.

Le Parlement des choses

Nous voulons que le triage méticuleux des quasi-objets devienne possible non plus officieusement et en douce, mais officiellement et publiquement. Dans cette volonté de mise au jour, de mise en parole et de mise en public, nous continuons de nous reconnaître dans l'intuition des Lumières. Mais cette intuition n'a jamais eu l'anthropologie de son ambition. Elle a partagé l'humain et les non-humains et cru que les autres ne le faisaient pas. Nécessaire peut-être pour accroître la mobilisation, ce partage est devenu superflu, immoral, et, disons-le maintenant, anticonstitutionnel. Nous avons été modernes. Très bien. Nous ne pouvons

plus l'être de la même façon. En amendant la Constitution, nous continuons à croire aux sciences, mais au lieu de les prendre dans leur objectivité, leur vérité, leur froideur, leur extraterritorialité — qualités qu'elles n'ont jamais eues que par le retraitement arbitraire de l'épistémologie —, nous les prenons dans ce qu'elles ont toujours eu de plus intéressant : leur audace, leur expérimentation, leur incertitude, leur chaleur, leur mélange incongru d'hybrides, leur capacité folle à recomposer le lien social. Nous ne leur enlevons que le mystère de leur naissance et le danger que faisait courir à la démocratie leur clandestinité.

Oui, nous sommes bien les héritiers des Lumières dont le rationalisme asymétrique n'est pas assez grand pour nous. Les descendants de Boyle avaient défini un parlement des muets, le laboratoire, où les scientifiques, simples intermédiaires, parlaient seuls au nom des choses. Que disaient ces représentants ? Rien sinon ce que les choses auraient dit d'elles-mêmes si seulement elles avaient pu parler. Les descendants de Hobbes avaient défini, à l'écart du laboratoire, la République, où les citoyens nus, ne pouvant parler tous à la fois, se faisaient représenter par l'un d'entre eux, le souverain, simple intermédiaire porte-parole de leurs propos. Que disait ce représentant ? Rien sinon ce que les citoyens auraient dit s'ils avaient pu parler tous en même temps. Mais un doute s'introduisit aussitôt sur la qualité de cette double traduction. Et si les savants parlaient d'eux-mêmes, au lieu de parler des choses ? Et si le souverain poursuivait ses propres intérêts au lieu de réciter le script écrit pour lui par ses mandants ? Dans le premier cas, nous perdriions la nature et retomberions dans les disputes humaines, dans le second, nous retomberions dans l'état de nature et dans la guerre de chacun contre chacun. En définissant une séparation totale entre les deux représentations scientifiques et politiques, la double traduction-trahison devenait possible. Jamais nous ne saurons si les scientifiques traduisent ou trahissent. Jamais nous ne saurons si les mandataires trahissent ou traduisent.

Pendant la période moderne, les critiques se nourriront toujours de ce double doute et de l'impossibilité d'y jamais mettre fin. Le modernisme fut de choisir pourtant cet arrangement mais de se méfier constamment de ses deux types de représentants sans en faire pour autant un seul et unique

problème. Les épistémologues s'interrogèrent sur le réalisme scientifique et la fidélité des sciences aux choses ; les politologues s'interrogèrent sur le système représentatif et la fidélité relative des élus et des porte-parole. Tous eurent en commun de haïr les intermédiaires et de vouloir un monde immédiat, vidé de ses médiateurs. Tous pensèrent que la fidélité de la représentation était à ce prix, sans jamais comprendre que la solution de leur problème se trouvait dans l'autre branche du gouvernement.

Dans le cours de cet essai, je suis revenu sur un tel partage des tâches, parce qu'il ne permettait plus de construire la maison commune qui abriterait les sociétés-natures que les modernes nous ont léguées. Il n'y a pas deux problèmes de représentation mais un seul. Il n'a pas deux branches, mais une seule dont les produits ne se distinguent que tardivement et après examen commun. Les scientifiques ne paraissent trahir la réalité extérieure que parce qu'ils construisent à la fois leurs sociétés et leurs natures. Le souverain ne paraît trahir ses mandants que parce qu'il brasse à la fois des citoyens et la masse énorme des non-humains qui permettent au Léviathan de se tenir. La méfiance sur la représentation scientifique venait seulement de ce que, croyait-on, sans la pollution sociale la nature serait immédiatement accessible. La méfiance sur la représentation politique venait de ce que, croyait-on, sans la perversion des choses le lien social deviendrait transparent. « Éliminez le social et vous aurez enfin une représentation fidèle », disaient les uns. « Éliminez les objets et vous aurez enfin une représentation fidèle », affirmaient les autres. Tout leur débat procédait du partage défini par la Constitution moderne.

Reprenons les deux représentations comme le double doute sur la fidélité des mandataires, et voilà défini le Parlement des choses. En son enceinte se trouve recomposée la continuité du collectif. Il n'y a plus de vérités nues, mais il n'y a plus de citoyens nus. Les médiateurs ont tout l'espace pour eux. Les Lumières ont enfin leur demeure. Les natures sont présentes, mais avec leurs représentants, les scientifiques, qui parlent en leur nom. Les sociétés sont présentes, mais avec les objets qui les lestent depuis toujours. Que l'un des mandataires parle du trou de l'ozone, que l'autre représente les industries chimiques de la région Rhône-Alpes, un

troisième les ouvriers de cette même industrie chimique, un autre les électeurs du Lyonnais, un cinquième de la météorologie des régions polaires, qu'un autre encore parle au nom de l'État, que nous importe, pourvu qu'ils se prononcent tous sur la même chose, sur ce quasi-objet qu'ils ont tous créé, cet objet-discours-nature-société dont les propriétés nouvelles nous étonnent tous et dont le réseau s'étend de mon réfrigérateur à l'Antarctique en passant par la chimie, le droit, l'État, l'économie, et les satellites. Les imbroglios et les réseaux qui n'avaient pas de place ont toute la place pour eux. Ce sont eux qu'il faut représenter, c'est autour d'eux que s'assemble désormais le Parlement des choses. « La pierre que les bâtisseurs avaient rejetée est devenue la pierre d'angle. »

Ce Parlement, nous n'avons pas à le créer de toutes pièces, en appelant à une révolution de plus. Nous avons simplement à entériner ce que nous faisons tous depuis toujours, pourvu que nous reconsidérons notre passé, que nous comprenions rétrospectivement à quel point nous n'avons jamais été modernes, et que nous réajustions les deux moitiés de ce symbole brisé par Hobbes et Boyle en signe de reconnaissance. La moitié de notre politique se fait dans les sciences et les techniques. L'autre moitié de la nature se fait dans les sociétés. Raboutons les deux, voici que la politique recommence Est-ce trop peu que d'entériner publiquement ce qui se fait déjà ? Comme nous l'avons appris tout au long de cet essai, la représentation officielle est efficace, c'est elle qui a permis, dans l'ancienne Constitution, d'explorer les hybrides. Si nous pouvions en écrire une nouvelle, nous modifierions profondément le cours des quasi-objets. Est-ce trop attendre d'un changement de représentation qui semble ne tenir qu'au chiffon de papier d'une Constitution ? Probablement, mais j'ai fait mon travail de philosophe et de constituant en rassemblant les thèmes épars de l'anthropologie comparée. D'autres sauront convoquer ce Parlement.

Nous n'avons guère le choix. Si nous ne changeons pas la maison commune, nous n'y absorberons pas les autres cultures que nous ne pouvons plus dominer et nous serons à jamais incapables d'y accueillir cet environnement que nous ne pouvons plus maîtriser. Ni la nature ni les Autres ne deviendront modernes. C'est à nous de changer nos façons de

changer. Ou alors c'est en vain que le Mur de Berlin tomba lors de la miraculeuse année du Bicentenaire, nous offrant cette unique leçon de choses sur la faillite conjointe du socialisme et du naturalisme.

Bibliographie

ARENDT H. (1963), *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, New York, The Viking Press.

AUGÉ M. (1975), *Théorie des pouvoirs et idéologie*, Paris, Hermann.

AUGÉ M. (1986), *Un ethnologue dans le métro*, Paris, Hachette.

AUTHIER M. (1989), « Archimède, le canon du savant », in M. SERRES (sous la direction de), *Éléments d'histoire des sciences*, Paris, Bordas, p. 101-128.

BARTHES R. (1985), *L'Aventure sémiologique*, Paris, Le Seuil.

BENSAUDE-VINCENT B. (1989), « Lavoisier : une révolution scientifique », in M. SERRES (sous la direction de), *Éléments d'histoire des sciences*, op. cit., p. 363-386.

BLOOR D. (1982), *Sociologie de la logique ou les limites de l'épistémologie*, Paris, Éditions Pandore.

BLOOR D. (1983), *Wittgenstein and the Social Theory of Knowledge*, Londres, Macmillan.

BOLTANSKI L. (1990), *L'Amour et la Justice comme compétences*, Paris, A.-M. Métailié.

BOLTANSKI L. et THÉVENOT L. (1991), *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard.

BONTE P. et IZARD M. (sous la direction de) (1991), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF.

BOWKER G. and LATOUR B. (1987), « A Booming Discipline Short of Discipline. Social Studies of Science in France », *Social Studies of Science*, vol. 17, p. 715-748.

BRAUDEL F. (1979), *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, Paris, Armand Colin.

BROWN R. (1976), « Reference. In Memorial Tribute to Eric Lenneberg », *Cognition*, vol. 4, p. 125-153.

CALLON M. (1986), « Éléments pour une sociologie de la traduction. La domestication des coquilles Saint-Jacques et des marins pêcheurs en baie de Saint-Brieuc », *L'Année sociologique*, vol. 36, p. 169-208.

CALLON M. (1991), « Réseaux technico-économiques et irréversibilités », in R. BOYER, B. CHAVANCE et O. GODARD (sous la direction de), *Les Figures de l'irréversibilité en économie*, Paris, Éditions de l'EHESS, p. 195-230.

CALLON M. (sous la direction de) (1989), *La Science et ses réseaux. Genèse et circulation des faits scientifiques, Anthropologie des sciences et des techniques*, Paris, La Découverte.

CALLON M. and LATOUR B. (1981), « Unscrewing the Big Leviathans. How Do Actors Macrostructure Reality », in K. KNORR et CICOUREL A. (eds), *Advances in Social Theory and Methodology. Toward an Integration of Micro and Macro Sociologies*, Londres, Routledge, p. 277-303.

CALLON M. et LATOUR B. (sous la direction de) (1991), *La science telle qu'elle se fait. Anthologie de la sociologie des sciences de langue anglaise* (nouvelle édition amplifiée et remaniée), Paris, La Découverte.

CALLON M. and LATOUR B. (1992), « Do not Throw out the Baby with the Bath's School », in A. PICKERING, *Science as Practice and Culture*, Chicago, Chicago University Press.

CALLON M., LAW J. et RIP A. (eds) (1986), *Mapping the Dynamics of Science and Technology*, Londres, Macmillan.

CANGUILHEM G. (1968), *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin.

CHANDLER A. D. (1989), *La Main visible des managers : une analyse historique*, Paris, Économica.

CHANDLER A. D. (1990), *Scale and Scope. The Dynamics of Industrial Capitalism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

CHATEAURAYNAUD F. (1991), *La Faute professionnelle*, A.-M. Métailié, Paris.

CLAVERIE E. (1990), « La Vierge, le désordre, la critique », *Terrain*, vol. 14, p. 60-75.

COHEN I. B. (1985), *Revolution in Science*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

COLLINS H. (1985), *Changing Order. Replication and Induction*, Londres, Sage.

COLLINS H. (1990), « Les sept sexes. Étude sociologique de la détection des ondes gravitationnelles », in M. CALLON et B. LATOUR (sous la direction de), *La science telle qu'elle se fait, op. cit.*, p. 262-297.

COLLINS H. et PINCH T. (1991), « En parapsychologie, rien ne se passe qui ne soit scientifique », in M. CALLON et B. LATOUR (sous la direction de), *La science telle qu'elle se fait, op. cit.*, p. 297-343.

COLLINS H. et YEARLEY S. (1992), « Epistemological Chicken », in A. PICKERING (sous la direction de), *Science as Practice and Culture, op. cit.*

COPANS J. et JAMIN J. (1978), *Aux origines de l'anthropologie française*, Paris, Le Sycomore.

DEBRAY R. (1991), *Cours de médiologie générale*, Paris, Gallimard.

DELEUZE G. (1968), *Différence et répétition*, Paris, PUF.

DELEUZE G. et GUATTARI F. (1972), *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Minuit.

DESCOLA P. (1986), *La Nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Maison des sciences de l'homme.

DESROSIÈRES A. (1984), « Histoires de formes : statistiques et sciences sociales avant 1940 », *Revue française de sociologie*, vol. 26, p. 277-310.

DURKHEIM É. (1903), « De quelques formes primitives de classification », *Année sociologique*, vol. 6.

ECO U. (1985), *Lector in fabula. Le rôle du lecteur ou la coopération interprétative dans les textes narratifs*, Paris, Grasset.

EISENSTEIN E. (1991), *La Révolution de l'imprimé dans l'Europe des premiers temps modernes*, Paris, La Découverte.

ELLUL J. (1977), *Le Système technicien*, Paris, Calmann-Lévy.

FABIAN J. (1983), *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, New York, Columbia University Press.

FAVRET-SAADA J. (1977), *Les Mots, la Mort, le Sort*, Paris, Gallimard.

FUNKENSTEIN A. (1986), *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press.

FURET F. (1978), *Penser la révolution française*, Paris, Gallimard.

GARFINKEL H. (1967), *Studies in Ethnomethodology*, New Jersey, Prentice Hall.

GEERTZ C. (1986), *Savoir local, savoir global*, Paris, PUF.

GIRARD R. (1978), *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset.

GIRARD R. (1983), « La danse de Salomé », in P. DUMOUCHEL et J.-P. DUPUY (sous la direction de), *L'Auto-organisation de la physique au politique*, Paris, Le Seuil, p. 336-352.

GOODY J. (1979), *La Raison graphique*, Paris, Éditions de Minuit.

GREIMAS A. J. et COURTÈS J. (1979), *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette.

GUILLE-ESCURET G. (1989), *Les Sociétés et leurs natures*, Paris, Armand Colin.

HABERMAS J. (1987), *Théorie de l'agir communicationnel*, 2 : *Pour une critique de la raison fonctionnante*, Paris, Fayard.

HABERMAS J. (1988), *Le Discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard.

HACKING I. (1989), *Concevoir et expérimenter. Thèmes introductifs à la philosophie des sciences expérimentales*, Paris, Christian Bourgois.

HEIDEGGER M. (1964), *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier.

HENNION A. (1991), *La Médiation musicale*, thèse de doctorat, EHESS, Paris.

HOBBS T. (1971), *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, Paris, Sirey.

HOBBSBAWM E. (ed.) (1983), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.

HOLLIS M. et LUKES S. (eds) (1982), *Rationality and Relativism*, Oxford, Blackwell.

HORTON R. (1990), « La pensée traditionnelle africaine et la science occidentale », in *La Pensée métisse. Croyances africaines et rationalité*

occidentale en questions, Genève et Paris, *Cahiers de l'IUED* et PUF, p. 45-68.

HORTON R. (1990), « Tradition et modernité revisitées », in *La Pensée métisse. Croyances africaines et rationalité occidentale en questions*, op. cit., p. 69-126.

HUGHES T. P. (1983a), « L'électrification de l'Amérique », *Culture technique*, vol. 13, p. 21-42.

HUGHES T. P. (1983b), *Networks of Power. Electric Supply Systems In the US, England and Germany, 1880-1930*, Baltimore, The John Hopkins University Press.

HUTCHEON L. (1989), *The Politics of Postmodernism*, Londres, Routledge.

HUTCHINS E. (1983), « Understanding Micronesian Navigation », in GETNER et STEVENS (eds), *Mental Models*, p. 191-225.

LAGRANGE P. (1990), « Enquête sur les soucoupes volantes », *Terrain*, vol. 14, p. 76-91.

LATOUR B. (1977), « La répétition de Charles Péguy », in *Péguy écrivain. Colloque du centenaire* (collectif), Paris, Klincksieck, p. 75-100.

LATOUR B. (1984), *Les Microbes, guerre et paix*, suivi de *Irréductions*, Paris, A.-M. Métailié.

LATOUR B. (1985), « Les "vues" de l'esprit. Une introduction à l'anthropologie des sciences et des techniques. », *Culture technique*, vol. 14, p. 4-30.

LATOUR B. (1988a), *La Vie de laboratoire*, Paris, La Découverte.

LATOUR B. (1988b), « Comment redistribuer le Grand Partage », *La Revue du Mauss*, n° 1, p. 27-65.

LATOUR B. (1988c), « A Relativist Account of Einstein's Relativity », *Social Studies of Science*, vol. 18, p. 3-44.

LATOUR B. (1989a), *La Science en action*, Paris, La Découverte.

LATOUR B. (1989b), « Pasteur et Pouchet : hétérogenèse de l'histoire des sciences », in M. SERRES (sous la direction de), *Éléments d'histoire des sciences*, op. cit., p. 423-445.

LATOUR B. (1990a), « The Force and Reason of Experiment », in H. LE GRAND (éd.), *Experimental Inquiries, Historical, Philosophical and Social Studies of Experimentation in Science*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, p. 49-80.

LATOUR B. (1990b), « Le Prince : machines et machinations », *Futur antérieur*, n° 3, p. 35-62.

LATOUR B. (1990c), « Sommes-nous postmodernes ? Non, amodernes. Étapes vers l'anthropologie des sciences », in *La Pensée métisse. Croyances africaines et rationalité occidentale en questions*, op. cit., p. 127-155.

LATOUR B. (1991), « One More Turn after the Social Turn. Easing Science Studies into the Non-Modern World », in E. McMULLIN (éd.), *The Social Dimensions of Science*, Notre Dame, Notre Dame University Press.

LATOUR B. et DE NOBLET J. (sous la direction de) (1985), *Les « Vues » de l'esprit. Visualisation et connaissance scientifique*, Paris, *Culture technique*, n° 14.

LAW J. (1986a), « On the Methods of Long-Distance Control. Vessels Navigation and the Portuguese Route to India », in J. LAW (éd.), *Power, Action and Belief. A New Sociology of Knowledge ?*, Keele, Sociological Review Monograph, p. 234-263.

LAW J. (ed.) (1986b), *Power, Action and Belief. A New Sociology of Knowledge ?*, Keele, Sociological Review Monograph.

LAW J. et FYFE G., (eds) (1988), *Picturing Power. Visual Depictions and Social Relations*, Keele,

LE WITTA B. (1988), *Ni vue ni connue. Approche ethnographique de la culture bourgeoise*, Paris, EHSS.

LÉVI-STRAUSS C. (1952, rééd. 1987), *Race et histoire*, Paris, Denoël.

LÉVI-STRAUSS C. (1962), *La Pensée sauvage*, Paris, Plon.

LÉVY P. (1990), *Les Technologies de l'intelligence. L'avenir de la pensée à l'ère informatique*, Paris, La Découverte.

LYNCH M. (1985), *Art and Artifact in Laboratory Science*, Londres, Routledge.

LYNCH M. et WOOLGAR S. (eds) (1990), *Representation in Scientific Practice*, Cambridge, Mass., MIT Press.

LYOTARD J.-F. (1979), *La Condition postmoderne*, Paris, Minuit.

LYOTARD J.-F. (1988), « Dialogue pour un temps de crise », (interview collective), *Le Monde*, vendredi 15 avril.

MACKENZIE D. (1990), *Inventing Accuracy. A Historical Sociology of Nuclear Missile Guidance System*, Cambridge, Mass., MIT Press.

MAYER A. (1983), *La Persistance de l'Ancien Régime. L'Europe de 1848 à la Grande Guerre*, Paris, Flammarion.

MAYER A. (1990), *La « Solution finale » dans l'histoire*, Paris, La Découverte.

NEEDHAM J. (1991), *Dialogues des civilisations. Chine-Occident*, Paris, La Découverte.

PAVEL T. (1986), *Univers de la fiction*, Paris, Le Seuil.

PAVEL T. (1988), *Le Mirage linguistique. Essai sur la modernisation intellectuelle*, Paris, Le Seuil.

PÉGUY C. (1961), « Clio. Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne », in *Œuvres en prose*, Paris, La Pléiade, Gallimard.

PICKERING A. (1980), « The Role Of Interests In High-Energy Physics. The Choice Between Charm And Colour », *Sociology of the Sciences, A Yearbook*, vol. 4, p. 107-138.

PICKERING A. (ed.) (1992), *Science as Practice and Culture*, Chicago, Chicago University Press.

PINCH T. (1986), *Confronting Nature. The Sociology of Neutrino Detection*, Dordrecht, Reidel.

ROGOFF B. et LAVE J. (eds) (1984), *Everyday Cognition : Its Development in Social Context*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

SCHAFFER S. (à paraître), « A Manufactory of OHMS : The Integrity of Victorian Values », *Science in Context*.

SERRES M. (1974), *La Traduction (Hermès III)*, Paris, Minuit.

SERRES M. (1987), *Statues*, Paris, François Bourin.

SERRES M. (sous la direction de) (1989a), *Éléments d'histoire des sciences*, Paris, Bordas.

SERRES M. (1989b), « Gnomon : les débuts de la géométrie en Grèce », in M. SERRES (sous la direction de), *Éléments d'histoire des sciences*, op. cit., p. 63-100.

SERRES M. (1992), *Éclaircissements*, Paris, F. Bourin.

SHAPIN S. (1991a), « Une pompe de circonstance. La technologie littéraire de Boyle », in M. CALLON et B. LATOUR (sous la direction de), *La science telle qu'elle se fait*, Paris, La Découverte, p. 37-86.

SHAPIN S. (1991b), « Le technicien invisible », *La Recherche*, vol. 230, p. 324-334.

SHAPIN S. et SCHAFFER S. (1985), *Leviathan and the Air-Pump*, Princeton, Princeton University Press.

SMITH C. et WISE N. (1989), *Energy and Empire. A Biographical Study of Lord Kelvin*, Cambridge, Cambridge University Press.

STENGERS I. (1983), *États et processus*, Université libre de Bruxelles, thèse de doctorat.

STOCKING G. W. (ed.) (1986), *Objects and Others. Essays on Museums and Material Cultures*,

STRUM S. et LATOUR B. (1987), « The Meanings of Social : from Baboons to Humans », *Information sur les sciences sociales*, vol. 26, p. 783-802.

THÉVENOT L. (1989), « Équilibre et rationalité dans un univers complexe », *Revue économique*, vol. 2, p. 147-197.

THÉVENOT L. (1990), « L'action qui convient. Les formes de l'action », *Raison pratique*, vol. 1, p. 39-69.

TRAWEK S. (1988), *Beam Times and Life Times, The World of High Energy Physicists*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

TUZIN D. F. (1980), *The Voice of the Tambaran. Truth and Illusion in the Iharita Arapesh Religion*, Berkeley, University of California Press.

VATIMO G. (1987), *La Fin de la modernité. Nihilisme et herméneutique dans la culture postmoderne*, Paris, Le Seuil.

WARWICK A. (à paraître), « Cambridge Mathematics and Cavendish Physics : Cunningham Campbell and Einstein's Relativity 1905-1911 », *Science in Context*.

WILSON B. R. (1970), *Rationality*, Oxford, Blackwell.

ZONABEND F. (1989), *La Presqu'île au nucléaire*, Paris, Odile Jacob.