



diagonale critique

Frédéric Vandenberghe

Complexités du posthumanisme

Trois essais dialectiques
sur la sociologie de Bruno Latour

Traduit de l'anglais par Henri Vaugrand

L'Harmattan

COMPLEXITÉS DU POSTHUMANISME
Trois essais dialectiques
sur la sociologie de Bruno Latour

Collection **diagonale critique** *dirigée par Henri Vaugrand*

Sans exclusive ni centre académique, la collection *diagonale critique* se propose de fendre la verticalité, l'horizontalité et l'homogénéité des édifices théoriques et des théories édifiées.

Dans une dynamique pluridisciplinaire et sans paradigme d'interrogation des phénomènes anthropo-sociaux, elle compte notamment travailler les potentialités de l'oblique, de la diagonale et de la négativité présentes dans les postures critiques des penseurs de l'école de Francfort.

En s'opposant à la théorie traditionnelle comme catégorie idéologique réifiée, la collection *diagonale critique* entend promouvoir des travaux où l'attitude critique tend à dépasser la tension, ou l'harmonie trop parfaite, entre ceux qui produisent la théorie et ceux à qui elle est destinée.

Dernières parutions

Rudolf J. SIEBERT, *Le Relatif et le Transcendant. La sociologie critique de la religion de Max Horkheimer*, 2005.

Pierre V. ZIMA, *L'École de Francfort : dialectique de la particularité*, nouvelle édition revue et augmentée, 2005.

© pour la traduction française, L'Harmattan, Paris, 2006.

ISBN : 2-296-01502-6

EAN : 9782296015029

Frédéric VANDENBERGHE

COMPLEXITÉS DU POSTHUMANISME

**Trois essais dialectiques
sur la sociologie de Bruno Latour**

Traduit de l'anglais par Henri Vaugrand

L'Harmattan
5-7, rue de l'École-Polytechnique
75005 Paris
FRANCE

L'Harmattan
Kossuth L. u. 14-16
1026 Budapest
HONGRIE

L'Harmattan
Via Degli Artisti, 15
10124 Torino
ITALIE

Du même auteur :

La Sociologie de Georg Simmel, Paris, La Découverte, 2001.

Une histoire critique de la sociologie allemande. Aliénation et réification, (tome I : Marx, Simmel, Weber, Lukács ; tome II : Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas), Paris, La Découverte/MAUSS, 1997-1998.

*Chaque époque doit découvrir son humanisme,
en l'orientant vers le danger principal d'aliénation.*

SIMONDON, 1969, p. 102.

Introduction à la révolution de la déconstruction

LA POST-MODERNITÉ, c'est le post-modernisme réalisé. À petit pas, insidieusement, nous sortons de la modernité tardive pour entrer dans la post-modernité (Freitag, 2002). Les contours de cette post-modernité demeurent vagues, mais nous savons déjà que la civilisation de l'avenir sera à la fois *hypercapitaliste et hypertechnologique*. La transition d'une modernité vers une autre ne se fait pas sans turbulences. La mouvance de résistance contre la mondialisation mercantile fait entrevoir la nature et l'enjeu de la société-monde techno-capitaliste qui se construit devant nos yeux. À défaut d'une autre mondialisation, d'un contre-projet hégémonique capable de domestiquer et de re-réguler le capitalisme déchaîné, on peut s'attendre à la commercialisation universelle de tous les biens — la nature, la culture, la conscience, le corps, l'amour et, enfin, la vie elle-mêmeTM. Le temps n'est pas à l'optimisme¹. Depuis un quart de siècle, le capitalisme tardif est entré dans une phase exacerbée de « création destructive » des acquis sociaux des Trente Glorieuses. Rien ne résiste. Contre toutes les attentes, nous n'avons pas assisté à l'effondrement final du capitalisme, comme le vieux Marx l'avait prédit, mais à l'effondrement final du socialisme. La révolution a bien eu lieu, mais elle s'est faite contre l'arrangement néo-corporatiste de

1. Je ne parle même pas de la conjoncture géopolitique : la révolution conservatrice aux États-Unis, la montée de la xénophobie en Europe, la restauration de l'autoritarisme en Russie, le léninisme de marché en Chine et l'intégrisme au Moyen-Orient sont de mauvais augures. Depuis le 11 septembre 2001 le monde va de mal en pis. Seules l'Amérique latine et l'Inde sont sources d'espoir, pourvu qu'elles réussissent à redresser l'inégalité et pacifier les « classes dangereuses ».

l'après-guerre, contre le keynésianisme et le fordisme, contre la social-démocratie européenne. On est passé des Trente Glorieuses (Fourastié) au Vingt Piteuses (Baverez). Désormais, on ne peut plus que rêver de la stabilité et de la sécurité qu'offrait la vieille Europe à ses citoyens-producteurs-consommateurs. La nouvelle gauche est désemparée et désorientée, tandis que la vieille droite se reconvertit à la nouvelle religion de la compétition, sans voir que le néo-conservatisme et le néo-libéralisme sont difficilement compatibles. L'utopie, c'est les années soixante et soixante-dix que nous avons tant aimées (même si nous étions trop jeunes pour l'apprécier, nous l'avons retrouvée à Amsterdam — avant que les Pays-Bas ne basculent dans le populisme). L'utopie, c'est la croissance économique, le plein-emploi et la contestation libertaire du mode de vie productiviste-consumériste. « Calme, luxe et volupté », comme disait Marcuse à la suite du poète, en exprimant les aspirations post-matérialistes des nouveaux mouvements sociaux et culturels des sixties dorées (New Left, Flower Power, tiers-mondisme, etc.). En un quart de siècle, le néo-libéralisme a tout bousculé. En introduisant de force les principes du marché dans la politique, le capitalisme transnational s'est emparé de l'État pour le liquid(ifi)er et, de l'intérieur, il l'a investi pour privatiser les services publics et planifier la transition vers la société mondiale du marché. Le laisser-faire et le laisser-aller sont désentravés, tandis que le laissez-passer est strictement régulé par l'État qui assume de plus en plus les fonctions d'un hôtel de police (*l'Estato-carabiniere*). Tout en excluant une bonne partie de l'humanité (le Quart Monde, le Tiers Monde, les prolétaires, les chômeurs, les sans-papiers, les sans-terre), le capitalisme a intégré les segments les plus compétitifs de l'économie dans un réseau mondial unifié sans frontières. Désormais, les marchés financiers à travers le monde sont intégrés et opèrent comme une unité en temps réel. La « phynance », ce mélange insalubre d'argent propre spéculatif et d'argent sale d'origine criminelle, est le phylum vital du capitalisme collectif mondial. Le capitalisme financier, spéculatif et virtuel, fonctionne comme un casino. Rien ne va plus. Depuis que les États-Unis ont abandonné la convertibilité du dollar en or, les monnaies flottent librement. Déconnecté de la sphère

productive, le capitalisme financier spéculatif devient proprement spéculaire. Il s'accumule, mais on se demande d'où vient la plus-value. Elle ne provient pas du travail, puisque le capitalisme n'a plus besoin du travail pour se reproduire. Trop chers, le capital ne peut plus ou, en tout cas, ne veut plus se permettre les frais du travail. Il veut un capitalisme sans classes et, si possible, sans impôts et sans charges sociales. Dans les pays développés, l'armée des travailleurs de réserve a disparu en même temps que les armées de conscription de masse. Il est peu probable que les économies avancées retrouvent le plein-emploi. Dans les pays en voie de développement, les travailleurs sans travail transforment le vice en vertu. Comme le capitalisme n'a plus besoin des travailleurs, les travailleurs en concluent qu'ils n'ont plus besoin du capitalisme et réinventent les coopératives. L'économie solidaire offre une solution locale pour un problème global. Dans la mesure où il s'agit d'une économie des pauvres, l'économie populaire n'offre malheureusement qu'une pauvre alternative fonctionnelle à la richesse des nations. Si le capitalisme peut se passer du travailleur, il a en revanche toujours besoin du consommateur. Systématiquement ciblé par les techniques de séduction de la mercatique, inventée dans les années trente par Edward Bernays, le consommateur est devenu un des personnages centraux du nouveau capitalisme. Dans la société de consommation, tout est esthétisé, emballé, voilé, fétichisé. Tout comme la marchandise est de l'art commodifié, l'art est de la marchandise esthétisée. Avec l'esthétisation de la marchandise, c'est toute la culture qui finit par devenir marchandise. La culture internationale populaire est diversifiée et divertissante. Voyez MTV, allez aux Halles ou aux Malls ! Vous y verrez un capitalisme insolent et intelligent, jeune et original, provocateur et séducteur, qui expose des modes d'existence et propose des styles de vie à tout preneur¹. À travers les médias de communication de masse, le capitalisme a investi

1. Contrairement à ce que pensent certains intellectuels, il faut insister que le marché ne traite pas le consommateur comme un abruti. On n'échappe pas au consumérisme. Il y a en a pour tout le monde et pour toutes les bourses. Il suffit d'aller à la FNAC pour s'apercevoir de l'attraction que la marchandise du livre peut exercer sur les esprits les plus rétifs à la consommation.

le domaine des représentations symboliques pour travailler directement la psyché et le corps. Offrant des identités prêt-à-porter (*identity-kit*) à tout un chacun, il reconfigure et redessine la subjectivité et, à travers elle, il produit un certain « type d'homme ou d'humanité » (*Menschentum*), pour parler comme Max Weber.

Le passage d'un capitalisme industriel vers un capitalisme post-industriel, post-fordiste et post-moderniste a vraisemblablement renversé le schéma classique des sphères de détermination de l'économie (base-superstructure) : la sphère de la production des biens matériels est subordonnée à la sphère de la circulation des marchandises, elle-même subordonnée en dernière instance à la méta-sphère d'accumulation financière et spéculative qui intègre et chaperonne le tout. Le capitalisme avancé est un capitalisme qui avance. Il entre en symbiose avec la science, l'instrumentalise, et utilise la techno-science comme une force productive. L'action systématique de la connaissance sur la connaissance et de la science sur la technologie accélère le rythme des inventions et institutionnalise la révolution technologique comme révolution permanente. En intégrant les technologies de l'information dans son mode de production, le capitalisme s'est transformé en « capitalisme informationnel » (Castells, 1996). Fondé sur la connaissance, organisé en réseau et composé de flux, il intègre la logique capitaliste de l'accumulation flexible et la logique technologique de la digitalisation dans un nouveau mode de développement qui révolutionne le monde. Tout ce qui était solide devient liquide et se transforme en mousse (Sloterdijk, 2004) ou, plus sérieusement, en réseau¹. Depuis un quart de siècle, les développements intégrés de la micro-électronique, de

1. Les topologies complexes sont à la mode. Alors que Bachelard distinguait encore soigneusement la poétique et la science, la nouvelle science dissipe les structures solides du monde et reprend les métaphores de l'œuf, de l'eau, de la vague, de la mousse et de la flamme pour théoriser l'auto-organisation de la vie organique et non organique. Lorsque les métaphores passent des sciences naturelles aux sciences sociales, la distinction entre la science et la littérature s'éclipse, par suite de quoi la sociologie prend les allures d'un roman philosophique — comme on le voit, par exemple, chez Sloterdijk (2004, p. 54-65, 244-260, 568-581). Remplaçant la métaphore du réseau par celle de la mousse, il conçoit la société comme une agrégation de bulles co-isolées.

l'informatique et des télécommunications ont modifié les bases matérielles de la production, de la consommation, de la communication et de la subjectivation. En dix ans de temps, les ordinateurs se sont introduits dans les universités, les bureaux, les entreprises et les maisons, du moins en Occident. Qui écrit encore ses textes à la main ? Qui n'a pas accès à l'Internet ? Qui n'utilise pas l'e-mail ? Il ne faut pas sous-estimer les capacités transformatrices de la révolution digitale. La digitalisation universelle transforme virtuellement toute communication en information. Comme toute information peut être assimilée dans une banque de données et toute banque de données peut en principe être croisée avec et intégrée dans une autre banque de données, c'est le monde entier qui entre dans la combinatoire universelle de chiffres. La révolution digitale tend vers la *mathesis universalis* dont parlait Leibniz. Les tendances néo-agnostiques du temps présent sont manifestes. Depuis que la structure de l'ADN a été découverte par Watson et Crick en 1953, la vie elle-même est devenue quelque chose de virtuel. Digitalisé et informatisé, le code génétique apparaît comme une sorte de software complexe qui peut être reprogrammé en principe et, depuis l'invention des techniques automatisées de recombinaison de l'ADN, également en pratique (Ferreira, 2002). La digitalisation de la vie transforme le monde organique en un gigantesque texte ou hypertexte qui peut, si nécessaire, être édité et réécrit par les nouvelles technologies de communication. Comme la révolution biotechnologique intègre désormais la révolution digitale, tandis que la nanotechnologie étend les processus d'informatisation de la matière organique en fusionnant la révolution de la micro-électronique et des sciences de la vie, il faut entendre la notion de technologies de communication au sens large du mot. Comprenant tous les moyens de digitalisation et de programmation de l'information, elle s'étend des anciennes technologies de l'information jusqu'aux nouvelles technologies de la vie.

Les nouvelles technologies de communication « décomposent les dualismes analogiques classiques pour les reconfigurer dans une des variantes infinies de la combinatoire digitale » (Sibilia, 2002,

p. 208). Suite à cette déconstruction digitale, toutes les anciennes oppositions sacrées et consacrées, telles que celles qui séparent *a priori* l'homme de l'animal ou l'homme de la machine, deviennent obsolètes. Le corps devient une machine, l'esprit un ordinateur et la vie un code à barres similaire à celui qu'on trouve dans les supermarchés. Dès lors que la barrière entre les espèces est technologiquement supprimée, on peut, en principe, recombinaison et mélanger les gènes entre les espèces, créer de nouvelles espèces ou ressusciter des espèces disparues, comme le dinosaure ou le tigre de Tasmanie, par exemple. De même, en interconnectant les humains et les ordinateurs, on peut augmenter la capacité de la mémoire humaine ou introduire des nano-ordinateurs dans le cerveau, permettant, par exemple, aux aveugles de voir ou aux paraplégiques de se mouvoir. Les ingénieurs y travaillent déjà. Qu'ils réalisent leurs projets ou non, il est évident que la digitalisation virtuelle et la virtualisation digitale de la vie introduisent une césure dans l'histoire humaine. Désormais, l'humanité est capable de reprogrammer la vie et de continuer l'évolution de façon artificielle. Avec les nouvelles technologies de communication, au sens large du mot, l'humanité entre ainsi dans une nouvelle phase post-évolutionnaire, post-organique et, peut-être même post-humaniste de son histoire.

Fin de l'évolution, fin de la nature, fin de l'histoire, fin de l'homme, ces paroles prémonitoires semblent tirées tout droit d'un texte d'un Baudrillard ou d'un Virilio. La déconstruction de tous les dualismes analogiques que préconise la pensée post-moderne est manifestement en phase avec la digitalisation techno-capitaliste contemporaine. L'hypothèse qui sous-tend ce livre est que ce rapprochement entre la déconstruction littéraire-philosophique et la révolution techno-capitaliste n'est pas fortuit — ni innocent. À l'instar du post-modernisme de la belle époque, le post-humanisme de nos jours constitue et accentue la logique culturelle du techno-capitalisme avançant. Déconstruisant l'opposition entre l'homme, l'animal et la machine comme un présupposé dépassé, elle ouvre l'hominiscence à la production techno-scientifique et la consommation bio-capitaliste. À l'instar

du techno-capitalisme informationnel, l'aftérologie réduit la réalité à un texte dans lequel on peut citer, clipper, couper et coller à volonté pour le rassembler comme un hypertexte sans début et sans fin, sans tête et sans queue. C'est le principe du Connecticut (Connect-I-Cut) qui permet de rompre la solution de continuité et de rassembler les éléments les plus disparates dans un tissu sans couture ou un réseau sans clôture. Empruntant une métaphore chère à Michel Serres, on pourrait dire que le postmodernisme plie le temps comme on plie une carte ou un mouchoir, par suite de quoi les éléments les plus éloignés dans le temps se retrouvent rapprochés dans l'espace. Le post-humanisme radicalise le textualisme post-moderne en concevant le génome comme un hypertexte complexe, composé de fragments et de virus tous azimuts qu'on peut recombinaisonner et recomposer dans une nouvelle séquence génétique. Comme le postmodernisme, le post-humanisme est un symptôme de crise et, en tant que tel, un phénomène de transition qui accompagne et accélère la transformation structurelle de la civilisation occidentale-mondiale.

La déconstruction littéraire radicalise la sémiotique et transforme le monde entier en un texte. Du coup, toute la culture — les textes, les tableaux, les villes, etc. — devient interprétable à volonté. La déconstruction technologique est plus radicale. Elle transforme la nature en culture, en un texte qu'on peut raturer et modifier, non pas à volonté, mais dans les limites du possible. Avec la déconstruction de l'opposition entre la nature et la culture, tout devient culture (et après coup, on se rend compte que la nature n'a jamais existé et qu'elle a toujours déjà été culture). Les sciences naturelles et les sciences humaines se rejoignent et sont incorporées comme des chapitres des *cultural studies*. Quand la littérature comparée devient la science paradigmatique, c'est toute l'archéologie du savoir moderne qui bascule. En effet, si l'on comprend l'archéologie avec Foucault (1966) comme investigation de l'a priori historique d'une formation discursive entière qui rend possible et unifie un champ de connaissance, mais qui ne peut pas être fondée elle-même, la

disparition de la figure de l'homme comme figure de fond qui unifie les sciences humaines, marque bien la fin d'une époque. Dès lors que la vie, le langage et le travail ne trouvent plus leur fondement dans l'homme, dernier avatar du sujet transcendantal de Kant, mais dans le texte, les sciences humaines entrent en crise.

Une critique des sciences humaines, entendue comme réflexion sur les conditions de possibilité de la connaissance de l'homme, s'impose donc au moment même où l'homme s'éclipse comme fondement des sciences. Pas d'identité sans différence. Sans contrepoint naturel, sans point fixe, les sciences humaines perdent leur identité. Les systémistes comme Luhmann (1984) le savent bien : pas de système sans environnement, pas d'environnement sans clôture, pas de clôture sans distinction de l'identité et de la différence. La distinction entre la nature et la culture est fondamentale : elle fonde les sciences humaines. La sociologie, l'histoire, la psychologie, la pédagogie, etc. présupposent toutes qu'on puisse séparer l'homme de la nature, la nature de l'histoire, la culture de la technologie, la technologie de la société, car à défaut de leur distinction fondamentale (*Basisdifferenz*), les sciences humaines perdent leur objet, ou mieux, leur sujet. Les sciences humaines sont humanistes ou elles ne sont pas. Si on ne peut plus distinguer la nature et la culture, les sciences humaines entrent en crise. Car si tout est social ou culturel, si rien n'est plus naturel, les sciences humaines perdent leur sens en même temps qu'elles étendent leur empire.

La distinction entre la culture et la nature n'est pas seulement fondamentale pour les sciences humaines, mais aussi pour les systèmes sociaux. Tout système social présuppose nécessairement comme sa condition de possibilité une distinction entre le système social et son environnement naturel. D'un point de vue systémique, la modernité se caractérise par la différenciation fonctionnelle du système en sous-systèmes (Luhmann, 1997). Le passage de la différenciation par la stratification à la différenciation fonctionnelle s'effectue lorsque la distinction entre

le système et son environnement est introduite à l'intérieur du système social lui-même. Le résultat est la décomposition de la société en sous-systèmes autonomes qui construisent chacun leur propre monde en se distinguant de leur environnement. La science, l'économie, le droit, l'éducation, la religion, la médecine, etc., tous ces systèmes présupposent à leur tour la distinction entre la nature et la culture comme distinction de base. Sans cette distinction fondamentale, ils ne peuvent plus fonctionner, car si la distinction entre le sous-système et son environnement est systématiquement brouillée, s'ils ne peuvent pas simplifier leurs relations avec leurs environnements respectifs, ils ne peuvent plus générer la complexité intérieure que le traitement spécialisé de l'information requiert. Pour éviter l'effondrement du système et parer l'effacement de la distinction, les sous-systèmes sont obligés de reconstruire artificiellement leurs frontières. Ils le font en introduisant des distinctions conventionnelles (Beck, Bonß et Lau, 2001, p. 13-62). L'effacement des anciennes distinctions entre la nature et la culture donne ainsi lieu à une nouvelle délimitation de l'environnement. Comme il s'agit en fait d'une redéfinition de la nature de l'homme, ou, pour le dire en termes plus conventionnels, de l'humanité, cette stabilisation du système par délimitation de ses frontières relève de la morale de l'espèce humaine et, donc, de la bio-politique. Ulrich Beck (2004, p. 15) l'a bien vu : « L'effacement des frontières contraint à la décision : plus on efface les frontières, plus les contraintes à la décision sont fortes et plus les constructions des frontières morales sont provisoires — ce qui veut dire politique des frontières. » Les débats contemporains sur le génie génétique et la modification technologique de la nature de l'homme montrent bien que la politique des frontières est devenue une question de société. On ne peut pas l'esquiver. Plus on modifie la nature de l'homme, plus on a besoin de repères moraux qui tracent la frontière entre l'humain et l'inhumain, entre l'acceptable et l'inacceptable. Les posthumanistes qui déconstruisent la distinction fondamentale entre la nature et la culture en brouillant joyeusement les humains et les non-humains dans des réseaux socio-techniques ne voient pas qu'on ne peut pas se passer de toute distinction. Sous la couverture d'une

politique de la nature, ils effacent systématiquement les frontières ontologiques, mais ce faisant ils esquivent la responsabilité et cautionnent l'avancée de l'inhumain.

Dans ce livre, je tiens à soumettre le néo-vitalisme technologique à une critique idéologique (*Ideologiekritik*). Par néo-vitalisme technologique, j'entends toutes les théories futuristes et technocapitalistes d'obédience néo-nietzschéenne qui cherchent à dépasser l'humanité et préconisent une politique d'hybridisation artificielle de la nature (naturelle, animale et humaine). Intégrant les humains et les non-humains dans des réseaux rhizomatiques d'actants, la sociologie de la traduction de Bruno Latour, Michel Callon et John Law, mieux connue à l'étranger sous le nom d'Actor Network Theory (ANT), en offre l'exemple le plus brillant, mais on trouve des constructions similaires dans le monde anglo-saxon (Haraway, Strathern, Rabinow — cf. Escobar, 1999). Bien que le livre n'ait pas été écrit comme une excursion généalogique dans l'histoire des idées, le lecteur y trouvera néanmoins une exploration de quelques-unes des théories (Leroi-Gourhan, Deleuze et Guattari, Serres, Simondon) qui ont significativement influencé la formulation originale de l'associologie de Bruno Latour.

À l'instar des marchandises, les textes réunis dans ce livre ont une histoire et une biographie. Ils ont été écrits à différents moments de ma vie et témoignent de mon développement intellectuel, ainsi que de l'influence des différentes institutions qui m'ont accueilli ces dernières années¹. Le petit

1. J'en profite pour remercier mes collègues de l'université Brunel à Londres, avant tout Steve Woolgar, Mike Lynch, Ruth McNally et Dick Pels, de m'avoir introduit aux *social studies of science*. Je remercie également mes amis hollandais, spécialement Harry Kunneman, Henk Manschot, Marc de Leeuw, Annemie Halsema et Fernando Suárez Müller, de m'avoir accueilli à la petite Université pour les études humanistes à Utrecht. Je salue également les collègues et les étudiants de l'Université de Brasília, notamment Brasilmir Nunes, Christiane Girard, Sadi dal Rosso et Gabriel Peters, qui ont accompagné mon séminaire de recherche sur la modernité tardive (ou « attardée », pour ce qui concerne l'Amérique latine). Je suis reconnaissant à Alain Caillé, Michel Freitag, Danny Trom et surtout Henri Vaugrand d'avoir bien voulu publier des fragments de ce livre dans les revues et les collections de livres qu'ils dirigent.

texte qui compose la seconde partie de cet ouvrage représente, de fait, ma première rencontre avec la théorie des actants rhizomes. Originellement publié en anglais sous le titre *Reconstructing Humans*, il fut écrit à l'occasion d'une conférence internationale sur le statut des objets dans la théorie sociale (Pels, Hetherington et Vandenberghe, 2002). Je remercie Alain Caillé de l'avoir publié en français dans la *Revue du MAUSS* qu'il anime et Bruno Latour d'avoir répondu avec humour aux critiques que nous lui adressions, Caillé et moi (Latour, 2001). Malgré le style délibérément ludique, le texte présente une critique ontologique, méthodologique et théorique sérieuse de l'ANT. Réfléchissant avec Marx et Mauss sur le statut des non-humains, j'essaie de dialectiser la narration actantielle de Latour en intégrant les réseaux dans une théorie englobante des sociétés techno-capitalistes. Dans *Pour une critique de l'économie bio-politique*, le long texte d'ouverture, je poursuis indirectement la critique de la sociologie de la traduction en essayant de développer une théorie critique du bio-capitalisme contemporain. Tout en analysant le développement des techno-sciences biologiques et cybernétiques qui brouillent la distinction entre les régions ontologiques de l'humain, de l'animal et de la machine, je critique les discours philosophiques néo-nietzschéens (Deleuze, Serres et Compagnie) qui accompagnent, annoncent et célèbrent la fin de l'humain. La thèse centrale de ce texte complexe et ambitieux est que le monde contemporain est de plus en plus deleuzien : performatif et pragmatique, hétérogène et machinique, hypercomplexe et chaotique, le techno-capitalisme innove, déconstruit et révolutionne le monde. Dans le dernier texte, intitulé *Critique et Construction dans la nouvelle sociologie française*, je compare et je contraste les sociologies de Bourdieu, Boltanski et Latour à partir d'une analyse des concepts de critique et de construction (ou de constitution) qu'ils mettent en œuvre. Allant à l'encontre des interprétations usuelles, je n'oppose cependant pas Boltanski et Latour à Bourdieu, mais bien Bourdieu et Boltanski à Latour.

Ensemble, les trois textes réunis dans ce livre développent une critique dialectique de la sociologie de l'association de Bruno Latour. Ce n'était pas prévu. À chaque fois, je me suis laissé emporter par le talent provocateur de son auteur. En dépit de toutes mes critiques, je reste un sympathisant de l'ANT. J'admire Latour, le théoricien, et je respecte Bruno, l'homme. C'est d'ailleurs pourquoi je tiens à lui dédier ce livre.

New Haven,
septembre 2006.

PREMIÈRE PARTIE

**Pour une critique
de l'économie bio-politique**

*Philosophy is a long footnote at the bottom of a declaration,
uttered with fear and trembling:
“Nous voici, nous les humains, nous les mortels!”*

RICŒUR, 1989, p. 101.

Révolutions et réifications

LA DISCUSSION animée sur la globalisation (et sa mondialisation) et la montée d'un mouvement puissant anti-mondialisation pourraient bien être les indicateurs du fait que les sociétés post-industrielles néocapitalistes s'approchent lentement mais sûrement du seuil d'un nouveau décalage civilisationnel. Dans les vingt ou trente années à venir, les sociétés de la couronne nord-Atlantique subiront une « transformation de leurs bases matérielles » et ouvriront comme Gramsci l'avait prévu (1971, p. 316 *sqq.*) « une nouvelle époque de civilisation » dans le capitalisme avancé. Cette nouvelle époque prolonge le capitalisme, l'industrialisme, la surveillance et le consumérisme d'aujourd'hui et radicalise certains de ses dispositifs (accumulation de capital, centralisation du pouvoir, dématérialisation de la production, individualisation de la consommation, etc.), tout en se différenciant radicalement de celle qui a émergé après la seconde guerre mondiale. Les contours de cette techno-civilisation capitaliste basée sur la connaissance sont encore vagues. Les sociologues qui analysent les transformations globales de la modernité tardive dans les domaines des sciences économiques, de la politique, de la technologie, de l'écologie, de la loi, de la culture, de la guerre, etc., ne savent pas comment qualifier la forme nouvellement naissante de société : modernité tardive (Giddens), troisième âge du capitalisme (Mandel), postfordisme (Coriat), postmoderne (Lyotard), post-industrielle (Bell), informationnelle (Castells), programmée (Touraine), liquide (Bauman), et du risque (Beck) ont toutes été proposées comme étiquettes des nouveaux temps, mais mis à part les termes de postmodernité, et son successeur, mondialisation, aucun d'eux n'a vraiment collé.

Peut-être est-il encore trop tôt et n'est-ce que rétrospectivement, après le crépuscule, que les historiens pourront formuler l'ontologie de notre présent. En attendant, l'homme proverbial de la rue se demande « quoi encore, quoi de plus » pourra apporter le futur. Même s'il est un consommateur heureux et n'est pas opposé au changement technologique, il est anxieux par rapport au futur. À ses moments les plus philosophiques, il peut exprimer des plaintes au sujet de la destruction de la nature, de la commercialisation de la société et du déclin spirituel de l'humanité. Spéculant sur les cinquante ou cent années à venir, son épouse est pessimiste au sujet du futur et craint pour le futur de leurs enfants et petits-enfants. « Que sera l'humain dans un, dix ou cent millions d'années ? » (Hottois, 2001, p. 35), va au-delà de leur portée, bien que je suspecte que comme la plupart des personnes, notre couple ne réponde comme Lord Keynes : « À la longue, nous serons tous morts. » (« In the long run, we're all dead. »)

La mondialisation et le nouveau changement civilisationnel

Mondialisation est un terme fourre-tout. Bien qu'il se rapporte principalement à un « changement global d'échelle » (Bayart, 2004, p. 13) qui est indubitablement déclenché par les restructurations du domaine économique (unification des marchés des capitaux, libéralisation du commerce mondial, internationalisation de la division de travail, diffusion globale du consumérisme, diminution des coûts de transport et de communications, etc.), il est important de ne pas ramener la globalisation à sa dimension économique et d'adopter une approche interdisciplinaire qui peut tenir compte de l'économique aussi bien que des dimensions politique, technologique, écologique, sociale, morale et culturelle de la « compression de l'espace-temps » accélérée dont nous sommes témoins aujourd'hui (Vandenberghe, 1999a). Ce mot de ralliement de notre temps — globalisation —, se rapporte non seulement à des transformations économiques à travers le monde, mais aussi à la conjonction et à l'intégration des révolutions économique, numérique et biotechnologique dans une seule et même révolution qui

déclenche un changement civilisationnel. Ensemble, ces trois révolutions simultanées transforment radicalement les paramètres de l'existence humaine et, non contrôlées, elles peuvent même mettre la survie de l'humanité en danger (Guillebaud, 2001, p. 36-40) ¹.

D'abord, il y a, naturellement, la révolution économique mondiale. Depuis la chute du mur de Berlin, le capitalisme est devenu le seul jeu en ville. Ce n'est pas la fin de l'histoire, mais avec la diffusion de l'idéologie néolibérale à travers le globe, il ne semble y avoir aucune alternative au marché et à peine de limite à ses opérations. Car les écoulements du capital, de l'argent, des marchandises, des services, des personnes, de l'information, des technologies, des politiques, des idées, des images et des règlements dépassent les États-nations individuels et dissolvent leurs frontières, réduisant ainsi la puissance régulatrice de l'État. Partout, l'État-providence est soumis aux attaques et la question demeure si, une fois que détruit, il sera jamais reconstruit. La puissance de l'État s'affaiblit quand elle est la plus nécessaire pour domestiquer le capitalisme et pour retenir l'immense puissance des entreprises transnationales. Si l'État n'est pas réorganisé au sein d'une fédération d'États cosmopolites qui puisse avec succès re-réguler le marché, l'économie globale pourrait très bien soumettre tous les autres sous-systèmes à ses impératifs et transformer le monde en un système économique unique et unifié du monde. *L'économie-monde* de Braudel pourrait pointer à l'horizon, pas comme système rigide et bien intégré, mais comme réseau global. La deuxième révolution est la révolution numérique (cyber-révolution). Les premiers ordinateurs ont été inventés dans les années quarante ; dans les années quatre-vingt, les premiers ordinateurs individuels sont devenus disponibles à l'usage bureautique et familial ; au cours des

1. Je laisserai de côté le terrorisme et les catastrophes nucléaires, induits ou non par des réseaux terroristes, et concentrerai mon attention sur les risques des techno-sciences en général et des biosciences en particulier. J'ai l'intention d'explorer les avancées en bio- et en neurochimie, du Prozac et du Viagra au MDMA, à une autre occasion. Pour une exploration courageuse des risques imminents de « destruction de masse permise par la connaissance » à travers l'autoréplication destructive en génétique, les nanotechnologies et la robotique, voir l'exercice bien connu de mise en garde de Bill Joy (2000).

années quatre-vingt-dix, pratiquement tous les bureaux en Occident sont passés des machines à écrire aux ordinateurs ; aujourd'hui, le collègue occasionnel (comme Jean-Louis Laville) qui écrit toujours son texte à la main est une exception. En 1990, Tim Berners-Lee a inventé le World Wide Web. De nos jours, pratiquement tout le monde en Occident a accès à Internet. Le globe-trotter n'aura pas beaucoup de problème pour trouver un café Internet n'importe où en Inde, en Chine ou au Mozambique, puissent les connexions être extrêmement lentes. On estime que d'ici 2035 un milliard de personnes seront en ligne à travers le monde. Toutes les sphères de la vie sont progressivement intégrées dans le cyber-monde. L'un après l'autre, l'économie, les finances, le commerce, la culture, la science, l'éducation, la communication, les loisirs et le plaisir deviennent virtuels. La troisième révolution, celle dont je parlerai dans cet essai, est la révolution génétique ou la révolution dans la biologie moléculaire et ses applications bio-industrielles. Les trois révolutions ne sont pas sans liens. Elles agissent l'une sur l'autre, interfèrent et se renforcent ; ensemble, elles révolutionnent les sociétés existantes et préparent leur entrée dans une civilisation techno-capitaliste. Le capitalisme, l'informatique et les biosciences ne peuvent être séparés ; ensemble, ils forment un système techno-industriel complexe et très dynamique qui mine les conceptions traditionnelles de l'humain. Pour la première fois dans l'histoire, l'évolution humaine peut être accélérée et orientée. Ceci peut être une bénédiction mais peut également mener au suicide de l'humanité. La technologie en soi est innocente, comme le disait fort justement Max Weber, mais le néo-capitalisme ne l'est pas ¹.

1. Le terme néolibéralisme est problématique. Cette idéologie de boutiquiers tend à introduire les logiques de compétitivité du marché dans toutes les sphères de la vie et oublie de ce fait que l'introduction du libre marché a, historiquement et politiquement, toujours dépendu de l'État. Le marché libre était, selon le mot fameux de Polanyi, « planifié » depuis le début. D'ailleurs, le virage impérialiste dans la politique américaine et le retour à la stimulation militaire de l'économie peuvent faire que l'on se demande si l'adjectif néolibéral est encore adéquat (Nederveen Pieterse, 2004). Quand le pouvoir hégémonique utilise la puissance militaire pour imposer le libre marché et la démocratie, la « main invisible » du libre marché libre devient dans les faits un poing de fer. Pour souligner que le capitalisme contemporain enrôle l'État comme l'un de ses agents de la globalisation, j'emploie le terme de néo-capitalisme (ou capitalisme néo-mancunien) pour me référer à toutes les transformations et restructurations du capitalisme global.

Incorporées et conduites par des logiques capitalistes d'accumulation, les techno-sciences peuvent devenir dangereuses, voire même mortelles, si elles ne sont pas maintenues sous contrôle. La thèse que je voudrais défendre dans cet essai est que la conjonction du capitalisme, de l'informatique et de la génétique pourrait préparer le terrain à la modification et à la marchandisation technologique de la nature humaine et, de ce fait, à un nouveau genre de réification (*Verdinglichung*) que ni Marx ni Lukács n'avaient prévu quand ils ont créé ce concept¹. Le vieux concept de réification a été forgé pour analyser la transformation de la puissance de travail en une marchandise et pour critiquer la dégradation des êtres humains en des choses. Reformulant le concept de réification, Habermas l'a actualisé dans les années quatre-vingt pour étudier l'invasion du monde vécu par la logique objectivante du marché et de l'administration. La colonisation du monde vécu sape son infrastructure communicative et mène à la diffusion généralisée d'un comportement stratégique dans tous les domaines de la vie. La nouvelle réification va plus loin. Comme les techno-sciences déconstruisent scientifiquement et dépassent technologiquement les distinctions ontologiques entre l'humain, l'animal et la chose, la vie humaine elle-même est objectivée, brevetée, modifiée et transformée en marchandise. Le néo-capitalisme ne connaît aucune limite — à part celles qu'il veut transgresser — et spéculé sur la vie elle-même. Les nouveaux développements dans les biosciences et les tentatives de la techno-industrie pour transformer la vie elle-même en marchandise montrent que le néo-capitalisme global colonise non seulement le monde vécu, mais qu'il cherche également à réifier et à coloniser la vie même dans l'intérêt du profit.

L'ancienne réification transformait les humains en choses. La nouvelle est plus radicale et brouille simplement les vieilles distinctions ontologiques entre l'humain, l'animal et la chose. Les lignes séparant les entités devenant fluides, complexes et poreuses,

1. Pour une histoire du concept de réification, voir mon article dans *International Encyclopaedia of the Social and Behavioral Sciences* (Vandenberghé, 2001c).

les êtres humains perdent leurs caractères distinctifs. « La génétique ne nous ramène-t-elle pas en arrière, en fait à une communauté indifférenciée de l'humain et de l'animal ? Les sciences cognitives ne suggèrent-elles pas l'hypothèse d'un cerveau-ordinateur ou d'une intelligence artificielle possible et n'établissent-elles pas de ce fait la proximité entre l'homme et la machine ? La physique moléculaire ne fait-elle pas le postulat fondamental de la continuité de la matière, matière vivante et homme inclus ? » (Guillebaud, 2001, p. 17.) Une fois l'humain rabattu à l'animal et la nature élevée à l'humain, les distinctions entre les régions ontologiques sont vouées à disparaître. Réduite à des gènes, des molécules et machines, toute chose peut être mélangée et recombinaison dans un artefact vivant monstrueux qui n'est ni chair ni poisson.

Avec Habermas (2001b, p. 51), nous pouvons distinguer trois manières de détruire la civilisation. La première est culturelle. Regardant en arrière la tradition de leur propre fabrication et recherchant désespérément un certain genre de stabilité, les différentes formes de fondamentalisme — de l'écologique au théologique — sont disposées à payer le prix de la dé-différenciation culturelle et structurelle des sociétés modernes pour obtenir une certaine sécurité illusoire. La deuxième manière de détruire la civilisation est systémique. Les sociétés modernes peuvent non seulement se détruire par la dé-différenciation, mais également par l'exacerbation de la différenciation de ses sous-systèmes. Systématiquement désaccouplée des structures communicatives du monde, la logique réifiante des sous-systèmes économiques, administratifs, légaux, scientifiques et technologiques peut entrer dans le monde vécu, avec pour résultat que les sujets commencent à se comporter comme si ils et les autres dans leur environnement, étaient eux-mêmes un certain genre de mini-systèmes. Selon Luhmann, cela s'est déjà produit. Le futur se trouve derrière nous. Radicalisant la logique réifiante de la deuxième manière de la destruction, la troisième voie (*sic*) concerne les risques d'une modification et d'une marchandisation technologiques de nature humaine elle-même. Conduites en avant

par la soif du bénéfice, les avancées techno-scientifiques dans les bio-, cyber- et nano-industries contemporaines sapent solidement les limites morales de la production anthropique et ouvrent la perspective post-humaine de l'*Übermensch*, de la destruction technologique de l'humain par la modification et la marchandisation génétique de nature humaine *.

Pour comprendre la perspective de la destruction technologique de l'humain, on pourrait suivre les renversements paradoxaux du principe de G. B. Vico du *factum verum*, qui fonde les sciences humaines en tant que sciences herméneutiques, en principe technologique de « factibilité » universelle (la *Machenschaft* de Heidegger). Dans une polémique indirecte avec la théorie de Descartes des idées innées, Vico indiquait dans sa *Scienza nuova* que nous pouvons comprendre l'histoire parce que nous l'avons faite¹. Cependant, nous ne pouvons pas comprendre la nature : seul Dieu, qui l'a faite, peut la comprendre. Sitôt que le principe a été formulé en 1744, Feuerbach et Marx l'ont reformulé de manière créative. Nous avons fait Dieu ; donc, nous pouvons le comprendre. La théologie se transforme ainsi en anthropologie. Et nous avons également fait la nature, pas simplement l'environnement urbain et la campagne, mais comme l'école française dans les études sociales de la science nous l'a enseigné, également la nature en tant que telle, la nature telle qu'elle est étudiée par les sciences naturelles. L'anthropologie se transforme ainsi en technologie. Et maintenant que la technologie fait également l'humain, la boucle est bouclée et la technologie

* NdT : l'auteur emploie ici le terme de « *(com)modification of human nature* », jeu de mots intraduisible directement en français.

1. Dans un beau et célèbre passage de sa *Nouvelle Science*, Vico a énoncé de manière hardie sa thèse du *factum verum* : « Dans la nuit d'une obscurité épaisse qui enveloppe les plus lointaines antiquités, si éloignée de nous-mêmes, là luit la lumière éternelle et jamais vacillante d'une vérité au-delà de toute question : que le monde de la société civile a été certainement fait par les hommes, et que ses principes doivent, donc, être trouvés dans les modifications de notre esprit humain. Celui qui réfléchit sur ceci ne peut que s'émerveiller sur le fait que les philosophes ont dû bander toute leur énergie à l'étude du monde de la nature, que, puisque Dieu l'a faite, Lui seul connaît : et qu'ils ont dû négliger l'étude du monde des nations ou le monde civil, qui puisque les hommes l'ont fait, eux seuls pouvaient parvenir à connaître. » (Paragraphe 331, cité in Berlin, 1976, p. 27.)

retourne de nouveau à la théologie. À ce stade, tout est fait, mais rien n'est véritablement laissé pour comprendre, à part peut-être la non-culture du désenchantement de la nature qui nous a amenés là.

Nouveaux réactionnaires, nouvelles idéologies

Dans cet essai je voudrais présenter *une analyse critique du post-humanisme d'un point de vue humaniste*. Les développements contemporains dans les domaines des bio-, cyber- et nanotechnologies qui réinventent la nature et reconstruisent l'humain, ne seront pas accueillis ici comme la dernière avancée du « post-moderne » qui exterme l'humain en déconstruisant le « phallogo-anthropocentrisme » de la pensée occidentale, mais plutôt comme un clou supplémentaire dans le cercueil de l'humanité. Ce que je présente est une « heuristique de la peur » (Jonas, 1984, p. 385) au début du troisième millénaire. Si j'extrapole et exagère l'ampleur du risque, c'est uniquement pour des raisons stratégiques, et non parce que je crois que, après la fin de Dieu, de la philosophie, de l'histoire, des grands récits, de l'art, de la nature, etc., nous avons déjà atteint la fin de l'Homme, bien que si nous n'y prenons garde, la fin pourrait être proche. Mon catastrophisme n'est pas naïf, mais comme celui de Dupuy (2002), il est éclairé, réfléchi et relativement contrôlé. Je réclame la prudence, pas le désespoir. De même, si j'adopte une posture conservatrice dans les sujets épistémologiques et essaye, sans pudeur, de réhabiliter l'humanisme — « un terme employé pour signifier tout ce qui est mauvais dans la théorisation traditionnelle : universalisme, rationalisme et essentialisme » (Stavro-Pearce, 1994, p. 217) — c'est seulement pour des raisons morales et politiques. Je tiens à conserver la position normative qui est nécessaire pour critiquer la marchandisation universelle et pour combattre politiquement les nouvelles réifications de notre temps. Que le radicalisme épistémologique de la déconstruction finisse par la déconstruction n'a finalement rien que de logique, mais que malgré toutes ses intentions, déclarations et gesticulations, il accompagne la « destruction créative » du monde par les entrepreneurs globaux

d'aujourd'hui comme sa bande sonore, cela est plus inquiétant¹. Ce dont nous avons besoin après le postmodernisme et la déconstruction, c'est de critique et de reconstruction.

En France et ailleurs, un vitalisme amélioré se répand désormais comme un virus au sein du milieu universitaire et au-delà. Il attire les plus radicaux des étudiants et, depuis peu, le Deleuze apolitique qui n'a jamais voyagé, est même devenu le héros des fractions anarcho-communistes nomades du mouvement anti-mondialisation. *La pensée 68**, le vieux structuralisme des années soixante, est maintenant définitivement *passé**. Les structures sont démodées, les réseaux et les rhizomes sont in. Alors que les relations structurelles entre les positions qui composent le système sont mises en veille, les relations intersubjectives entre les acteurs qui forment les réseaux deviennent proéminentes dans les discours intellectuels. De la même manière que les marchés sont opposés à l'État, les réseaux sont lancés contre les structures et introduits dans les systèmes afin de les rendre plus fluides et flexibles, plus agiles et subtiles, mieux adaptés pour la survie dans un environnement marchand rapidement changeant. Bourdieu, Lacan, Foucault sont morts ; seul Lévi-Strauss est vivant, tandis que le fossoyeur néo-kantien du structuralisme devient ministre de l'Éducation sous un gouvernement de droite. Quant aux vieux révolutionnaires du temps jadis, ils ont maintenant devenus les « nouveaux réactionnaires » (pour citer le titre d'un pamphlet à succès ; cf. Lindenberg, 2001). Je n'entrerai pas dans une telle polémique bon marché. Au lieu d'une polémique, je proposerai une critique idéologique de la nouvelle *Lebensphilosophie* telle qu'elle est exprimée chez bon nombre de théoriciens post-

1. Le post-modernisme était censé ouvrir de nouvelles manières de penser. Ce dont nous sommes témoins, cependant, vingt ans après son commencement, c'est le retour et le rétablissement de toutes sortes de vieilles choses : la religion (le catholicisme pour Vattimo, le judaïsme pour Derrida), l'éthique (de la proximité pour Levinas et de l'hospitalité pour Derrida), la métaphysique (du processus pour Stengers et de la complexité pour de Landa) et même la politique révolutionnaire (voir Zizek à propos de Lénine, oublier Mouffe à propos de Carl Schmitt).

* NdT : en français dans le texte.

humanistes de la complexité, de la connectivité, de la non-linéarité, de la fluidité, etc., qui considèrent l'opposition entre l'humain et le non-humain comme une autre distinction superflue qui a besoin d'être philosophiquement, scientifiquement et technologiquement déconstruite. Je ne dirai pas que les néo-vitalistes d'aujourd'hui sont des réactionnaires. En tant que tels, ils ne le sont pas, mais dans la mesure où la fascination contemporaine pour le réseau s'accorde si bien avec la politique néo-capitaliste de flexibilisation mondiale, ils trouvent une oreille attentive chez les sociétaires et les nouveaux actionnaires. À partir d'un regard critique sur Deleuze, Serres, Simondon et autres post-humanistes qui ont inspiré la formulation séminale de la théorie des acteurs en réseaux de Latour et Callon, je présenterai la fascination pour les réseaux et les rhizomes comme une « rétiologie » (Musso, 2003, p. 233 et 326), c'est-à-dire comme une idéologie des réseaux pour la classe dirigeante transnationale en train d'émerger¹. Regardant les philosophies et sociologies post-humanistes de la technologie sur le fonds des développements contemporains des biosciences, de la biologie moléculaire et de la génétique en particulier, je les verrai comme les expressions idéologiques de la logique culturelle du néo-capitalisme et je les utiliserai comme un tremplin pour développer une critique néo-marxiste de l'économie bio-politique.

Dans les « considérations intempestives » sur la déconstruction des catégories de l'humain et du non-humain par les théories post-humanistes et les pratiques du capitalisme tardif qui suivent, c'est le mode théorique-critique, et parfois polémique, de la présentation des idées qui a été choisi. Cet essai est divisé en quatre parties. La première est plutôt épistémologique et traite des concepts de nature et de culture. M'appuyant sur les travaux du réalisme critique et de la phénoménologie transcendantale, j'essaie d'y dessiner les contours d'une phénoménologie réaliste de la nature humaine, animale et spirituelle. Cette phénoménologie de la nature ne forme, cependant, que le fondement à partir duquel l'analyse critique

1. Hermès, dieu des messagers, des carrefours et des réseaux est aussi le dieu des marchands — et celui des voleurs !

du brouillage expérimental des ontologies régionales qui caractérise le post-humanisme s'effectuera. Dans la deuxième partie, j'introduirai les principales thèses du post-humanisme à travers une analyse de la co-évolution de la technologie et de l'humanité. Que les êtres humains extériorisent leurs organes dans la technologie et que l'organisme artificiel modifie à son tour la composition des êtres humains est le trait fondamental qui sous-tend les philosophies post-humanistes de la technologie. De façon plus détaillée, j'étudierai les travaux d'André Leroi-Gourhan, Gilles Deleuze et Félix Guattari, Michel Serres et Gilbert Simondon. Dans la troisième partie, qui est plus sociologique, je connecterai le post-humanisme au néo-capitalisme et j'avancerai que ce dernier est, dans l'effet si ce n'est dans l'intention, deleuzien. Comme réseau de réseaux, il est rhizomatique, flexible, chaosmotique, en évolution, en expansion. Dans l'esprit négativiste qui caractérise les travaux de l'école de Francfort, je montrerai, via une analyse du gouvernement du moi, de la marchandisation de la culture et de la modification de la nature, comment le capitalisme contemporain, non seulement colonise le monde vécu, mais encore la vie elle-même. Finalement, dans la dernière partie, je reprendrai la question de la nature, mais dans une perspective plus normative, et je conclurai par un appel à l'éthique : Au lieu de changer la nature, ne devrions-nous pas plutôt changer la culture ? Pouvons-nous reconstruire et réinventer la nature comme une convention morale qui tienne la technologie en échec ?

La nature de la culture

CE QU'IL Y A de bien avec la culture, c'est qu'elle est démocratique. Il y en a pour tout le monde et chacun en possède une. Les Bororos, les Mékéos, les Katchins, les Nuers et les Talibans en ont, ainsi que IBM, McDonald's et L'Harmattan. La culture est devenue un phénomène mondial. Avec Marilyn Strathern (1995), on peut élargir la perception euro-américaine du rôle omniprésent de la culture dans les affaires humaines, qui est propre à l'anthropologie culturelle, aux études post-coloniales et aux études culturelles (*cultural studies*), à presque tous les contextes et pratiquement tous les niveaux des interactions humaines. Dans la mesure où l'anthropologie place les choses dans des contextes, elle conçoit la culture à la fois soit comme une machine analytique qui crée des différences incommensurables, soit comme une machine synthétique qui fournit un cadre comparatif qui rend les différences commensurables.

La culture de la modernité

En voyageant dans des pays exotiques et en revenant dans leurs foyers et leurs universités, les anthropologues importent des cultures et exportent de la culture. La culture peut ainsi être partout — dans les rues et les universités, mais également sur les rayons de votre supermarché local —, il n'en demeure pas moins que cette double conception de la culture comme *plurale tantum* singulier est en lui-même plutôt...

singulier¹ ! C'est une invention européenne, assez récente d'ailleurs. Comme concept philosophique, elle est apparue en Allemagne, au XVIII^e siècle, en réaction romantique à l'universalisme des Lumières. Comme son pendant, la nature, et comme l'aliénation qui thématise dialectiquement la dégradation ontologique de la culture en (seconde) nature, la culture est, comme l'a remarqué Raymond Williams (1976, p. 76), « l'un des deux ou trois mots les plus compliqués de la langue ».

Dans les langues européennes, le mot culture est utilisé dans au moins trois sens différents : un sens plus philosophique, un sens anthropologique, et un sens commun (Schnädelbach, 2000, p. 10-19)². Opposée à la nature (*phusis* en grec, en référence à ce qui croît par soi-même et existe indépendamment des humains — Aristote, *Physique*, I, 1), la culture au sens large se réfère, avant tout, à tout ce qui a été créé par les humains et qui est transmis et reproduit socialement. La culture pourrait-on dire, est tout ce qui est humain, tout ce qui est produit par les humains et qui ne peut être compris en soi. Sans les humains, il n'y a pas de culture, mais sans culture il n'y a pas non plus d'humains, car les êtres humains sont par nature des êtres culturels. La culture, dans ce sens englobant, se réfère à la totalité des productions humaines qui produisent les êtres humains.

1. Les interconnexions entre la singularité et la pluralité de la culture (la culture comme à la fois *singulare tantum* et *plurale tantum*) sont de nature « mérographique ». La culture peut faire partie des différents systèmes qui sont, de manière interne, reliés les uns aux autres via des relations partie-tout qui peuvent être décrites différemment à partir d'angles variés et ensuite être re-décrites comme quelque chose d'autre (Strathern, 1991). En suivant les connexions et en déplaçant les perspectives d'approche des connexions, de sorte que ce qui est vu comme une partie puisse également être vu comme un tout dont il fait partie, nous pouvons retourner à l'exemple de la culture et dire avec Marilyn Strathern, dont le travail a inspiré mon approche de la culture : « La culture appartient au domaine de l'activité humaine, et en ce sens elle en fait partie de manière universelle ; mais en tant qu'idée, elle peut également être définie comme la construction spécifique d'une ère spécifique et est donc (et réciproquement) également une partie d'une culture particulière à un moment donné. » (Strathern, 1992a, p. 73.)

2. Cette classification est bien entendu une simplification. Les anthropologues se souviendront sans aucun doute que Kroeber et Kluckhohn avaient déjà collecté 164 définitions de la culture en 1952, alors que la discipline semi-autonome des études culturelles était encore à inventer et que les *Anthropological Abstracts* n'avaient pas le format surdimensionné d'un annuaire téléphonique.

En allant de la culture au singulier vers les cultures au pluriel, nous arrivons au deuxième sens : la culture comme expression et émanation symbolique de l'« âme » d'une collectivité, qui différencie cette collectivité des autres collectivités et détermine « l'ensemble de leur style de vie, de la naissance au tombeau, du matin au soir et même durant le sommeil », comme le dit si bien le poète T. S. Eliot (1948, p. 31). Les cultures babylonienne, égyptienne, hindoue, arabe, chinoise, européenne et, pourquoi pas, lilloise, kwakiutl et omaha, représentent autant de cultures, autant de façons différentes de créer le monde, autant de styles de vie. Pensant à la culture française, on peut considérer Jeanne d'Arc, le 14 Juillet, le Tour de France et la tour Eiffel, le roquefort et le camembert, le pinard, la baguette et le champagne, les danseuses de prairie, le canard à l'orange et *Le Canard enchaîné*, la cathédrale Notre-Dame et les bateaux-mouches, *Le Petit Prince*, Coluche et le principe de la laïcité comme des émanations typiques de l'âme française. Au sein de chaque culture, dont la culture française ne représente qu'un exemple provincial parmi tant d'autres, la culture peut, troisièmement, se référer à un sous-système social, différencié des autres sous-systèmes, tels que les systèmes politique, économique et juridique, qui est lui-même différencié en plusieurs champs et sous-champs de la production culturelle, des musées aux arts et à la littérature, de la bande dessinée à la haute couture, pour ne citer que quelques-uns de ceux que Bourdieu a appréhendés. La culture au singulier, comme opposée et pourtant inséparable de la nature, n'existe qu'au pluriel. La conception de la culture comme *plurare tantum*, comme une culture parmi tant d'autres et comme sous-système du système social, est typiquement moderne. Hérodote, Protagoras et d'autres sophistes étaient tout à fait conscients de l'existence d'autres cultures mais ils demeuraient néanmoins ethnocentriques et concevaient les « non-Grecs » comme des barbares, dépourvus de culture. Bien que les cultures modernes aient été enclines à exclure l'« Autre », pour ne pas dire plus, elles ont également été capables et ont eu la volonté de se considérer elles-mêmes comme barbares et de questionner leur propre

supériorité¹. « À quel point la société occidentale s'est historiquement constituée à travers le déni de l'"autre" et l'oppression violente de peuples entiers est indiscutable et aujourd'hui de plus en plus documenté. De même pour le processus par lequel elle a commencé à questionner ces exclusions et à s'ouvrir à la possibilité que ces "autres" aient été exclus de façon illégitime. » (Soper, 1995, p. 66.) Dans la modernité, la reconnaissance de cultures autres que la sienne et la compréhension de sa propre culture comme étant une culture parmi d'autres sont des processus corrélatifs qui provoquent la réflexivité de la culture en tant que telle. S'il y a culture, c'est avant tout entre ceux qui ne partagent pas la même culture.

Adopter l'attitude de l'autre exotique, voir sa propre culture à travers les yeux de la culture de l'autre, conduit non seulement à la relativisation de sa propre culture et à une ouverture concomitante aux autres cultures dans et à travers une « fusion [progressive] des horizons », comme dit Gadamer, mais également, et peut-être de manière plus intéressante, à une objectivisation méthodologique de soi qui sépare et rend ainsi l'observateur plus conscient de sa propre culture. Cette auto-aliénation méthodologique pave le chemin d'une herméneutique critique capable de révéler et de rendre conscientes les formes symboliques profondes culturellement et historiquement déterminées qui préstructurent notre vision du monde et de nous-même, et rendent possible notre être-au-monde (Kögler, 1992). En tout cas, la prise de conscience et l'acceptation de multiples cultures induisent des processus réflexifs d'auto-relativisation culturelle et d'auto-objectivisation qui rendent conscients de la culture en tant que telle et, partant, de la nature en tant que telle. Cette émergence réflexive de la distinction entre la nature et la culture est un événement culturel qui fait date. Il fonde les sciences humaines en général et l'anthropologie en particulier, ou au moins cette

1. Comme disait Lévi-Strauss (1952, p. 22) : « Le barbare est d'abord l'homme qui croit à la barbarie. »

branche de l'anthropologie qui se définit elle-même par la substance de son sujet et procède par une analyse comparative de la culture ¹.

Bien que les cultures prémodernes et modernes soient de la même manière prises dans les « filets symboliques qu'elles ont elles-mêmes tissés » (Cassirer — Geertz), la différence entre « nous » et « eux » est que « nous » sommes capables de réflexivité et savons que nous tissons les fils de la réalité tandis qu'« ils » ne savent pas ce qu'ils font, tout du moins pas à ce métaniveau. Les cultures modernes sont par définition des cultures réflexives. Ceux qui y vivent ne vivent pas simplement dans des mondes culturels comme des poissons dans l'eau, mais ils savent qu'ils sont des poissons dans l'eau. Ils ne savent pas seulement que le monde dans lequel ils vivent est leur propre produit, ils savent également que c'est un monde contingent et conventionnel qui pourrait être différent et qui est susceptible de changer. Pour autant que cette conscience de soi des cultures procède de et présuppose une démarcation de la nature (*phusis*), nous pouvons présumer que « les concepts de nature et de culture sont co-originaux » (Schnädelbach, 2000, p. 16) et qu'ils sont constitutifs l'un de l'autre ². En effet, si nous suivons les historiens spéculatifs, de Hegel à Castoriadis et Gauchet en passant par Cassirer, et si nous relient la dé-différenciation de la nature et

1. Parlant au nom de l'école américaine d'anthropologie culturelle, Robert Lowie proclamait en 1917 que « la culture est, de fait, le seul et unique objet d'étude de l'ethnologie, comme la conscience est l'objet d'étude de la psychologie, la vie de la biologie et l'électricité une branche de la physique » (cité in Kuper, 1999, p. ix). Dans l'anthropologie européenne, la culture n'est pas opposée à la société mais considérée comme un aspect de la société : le culturel est le social vu à partir d'une autre perspective, pas une entité analytique distincte.

2. Malheureusement, l'histoire des idées ne confirme pas la thèse de la co-originalité des concepts de nature et de culture. Le concept de nature, en tant que mécanisme causal inanimé, est lié à la révolution scientifique des XVI^e et XVII^e siècles, qui est elle-même liée à l'émergence du capitalisme d'entreprise. Le concept de culture arrive plus tard, aux XVII^e et XVIII^e siècles, et est lié à l'expansion coloniale des grandes puissances. Ici, je ne m'intéresse pas tant, cependant, à une généalogie wébérienne de la modernité qu'à une analyse socio-épistémologique des conditions de possibilité de l'anthropologie. Pour une tentative similaire de rendre compte de l'émergence de la sociologie, cf. Vandenberghe, 1997-1998, tome I, p. 9-24.

de la culture à la transition du *mythos* au *logos* qui marque l'avènement de l'humanité à elle-même, nous pouvons voir que l'émergence du concept de nature est elle-même un moment du « désenchantement » du monde naturel et l'avènement de la modernité. La nature n'advient comme domaine autonome que lorsqu'elle n'est plus conçue comme un « jardin magique », rempli de démons, d'esprits et autres anthropomorphismes, mais objectivée comme un « mécanisme [impersonnel] soumis aux lois de la causalité » (Weber, 1922, p. 564). Cette objectivisation scientifique de la nature est inséparable de la dénaturalisation progressive de la culture. À vrai dire, l'objectivisation de la nature est elle-même un stade important du grand discours wébérien sur la rationalisation de la culture et de la société qui caractérise l'avènement historique mondial de la modernité. Dans la modernité, la culture n'est plus aliénée comme une « seconde nature », créée et instituée par le doigt de Dieu, mais elle est démystifiée et reconnue comme un produit humain à part entière. Conçue comme un *nomos*, la culture apparaît à l'esprit moderne comme un ordre conventionnel de la réalité qui est par principe transformable par les humains. A contrario des cultures prémodernes qui ferment leur potentiel créatif en posant une fondation métasociale ou divine à leur propre constitution, les cultures modernes sont parfaitement réflexives et autonomes. Elles se donnent leurs propres lois, elles sont en mesure de comprendre les processus culturels des « institutions imaginaires » qui les constituent en tant qu'institutions historiques socioculturelles. Il est vrai que histoire et culture ont toujours existé, mais ce n'est qu'au sein des sociétés modernes qu'elles existent sous la forme réflexive de l'« historicité » et de la « culturicité » (pour créer un nouveau terme).

Cependant, la différence entre la nature et la culture n'est pas complètement inconnue des cultures prémodernes. Selon Lévi-Strauss (1968), cette distinction est aussi universelle que le tabou de l'inceste. Toutes les cultures font une démarcation entre nature et culture, sauvage et domestique, le cru et le cuit, même si leurs démarcations ne correspondent pas nécessairement aux nôtres

(Strathern, 1980)¹. Mais, dans la mesure où les cultures prémodernes manquent de réflexivité et ne sont pas au fait de la distinction elle-même, nous pouvons paraphraser Bruno Latour (1991) et conclure avec quelque ironie qu'« elles n'ont jamais été modernes ».

Vers une phénoménologie réaliste de la nature

Ce qui est en question dans les débats contemporains sur la nature qui opposent le réalisme naturaliste des écologistes et le constructivisme culturaliste des féministes de la troisième vague (Soper, 1995), n'est pas la distinction nature-culture elle-même, mais la manière dont on doit l'effectuer et si on doit la conceptualiser comme une distinction de genre ou de degré. Pensons-nous à une distinction absolue entre les « régions ontologiques » du monde matériel des choses et du monde culturel des humains, ou devrions-nous plutôt les concevoir comme des « régions typologiques » ? Devrions-nous penser à une opposition entre des domaines absolus, ou plutôt à un continuum au sein duquel aucune distinction claire et nette ne pourrait être dessinée entre nature et culture, entre les choses et les humains ? Ou devrions-nous, peut-être, suivre la radicalisation du postmodernisme-devenu-posthumanisme et ignorer la distinction en tant que telle, mêlant joyeusement les humains et les non-humains dans un réseau hétérogène ?

Une théorie réaliste de la nature

Dans une tentative pour répondre à ces questions philosophiques, il faut le reconnaître, difficiles et afin de dépasser

1. Jack Goody conteste l'universalité de la distinction entre nature et culture, mais en la contestant, il affirme son artificialité comme étant « notre » particularité ethnocentrique : « La division entre nature et culture est d'une certaine façon plutôt artificielle. Je dirais même qu'il n'y a pas un tel couple dans aucune des deux langues africaines que je connaisse (Iodagaa et gonja). Bien qu'il y ait une certaine "opposition" entre "brousse" et "maison", "cultivé" et "inculte", il n'y a rien qui corresponde à la dichotomie hautement abstraite et plutôt XVIII^e siècle qui est courante dans les cercles intellectuels européens. » (Goody, cité in Horigan, 1988, p. 40 sq.)

l'impasse de l'opposition entre les naturalistes et les culturalistes, je chercherai appui et inspiration dans le réalisme critique de Roy Bhaskar. Avec Bhaskar et le mouvement réaliste, je commencerai par introduire la distinction entre les dimensions « transitive » (ou épistémique) et « intransitive » (ou ontologique) de la connaissance (Bhaskar, 1978, p. 17). Appliqué à la nature, le principe de la non-transitivité existentielle des objets de connaissance pose simplement que la nature existe indépendamment des observations et des descriptions que nous en faisons. Si tous les êtres humains disparaissaient d'un coup, on peut penser que la nature existerait encore. Le principe de la transitivité historico-sociale de la connaissance des objets reconnaît que la nature ne peut être connue que sous certaines descriptions et que celles-ci sont socialement et historiquement variables.

L'intérêt de cette distinction plutôt scolastique est qu'elle permet de saisir l'« erreur épistémique » (*epistemic fallacy*) qui, assumant que les énoncés sur l'être qui peuvent être réduits à des énoncés sur la connaissance, conclut faussement que du fait que la nature ne peut être connue qu'à partir de certaines descriptions, ces descriptions constituent la nature (sans guillemets). Gauchie en « nature », la nature devient culture, tandis que l'existence intransitive ou extra-discursive de la nature est purement et simplement éliée. Le signifiant « nature » construit avec brio la « nature » ; à la fin le signifié est différé et le référent « exterminé » par le discours. Pour contrer les assertions « dé-ontologiques » du constructivisme radical et ramener ses praticiens à la raison (et au sens commun), on devrait, néanmoins, prendre le risque d'être pédant et leur rappeler les leçons élémentaires de l'épistémologie réaliste. Même si les objets ne peuvent « nous » être connus que par certaines descriptions, on n'en est néanmoins pas autorisé à conclure que les descriptions actuelles construisent les objets mêmes. Régis Debray (1998, p. 267), le fondateur autoproclamé de la « médiologie », a pertinemment remarqué que « du fait que le monde onjectif n'est pas séparable des représentations pratiques qu'une société s'en fait, il ne s'ensuit pas qu'une société puisse produire toutes ses références objectives. De ce que la carte

contribue à la formation du territoire, il ne se déduit pas qu'un territoire est l'invention des cartographes ». De fait, même si la cartographie et l'établissement de cartes donnent des exemples de la façon dont les espaces sont rendus présentables et re-présentables sur des cartes, des graphiques, des images et autres dispositifs d'inscription de sorte qu'ils soient ouverts à de prochaines exploitations, spécifications, ventes, contrats, exploitations ou tout autre forme de « gouvernement » (Rose, 1999b, p. 30-37), la défétichisation de la carte ne devrait pas effacer le territoire. Pour étayer ses arguments politiques, elle devrait plutôt reconnaître l'existence d'un substrat cartographiable et analyser comment les techniques de cartographie construisent un espace politique de gouvernement en le délimitant et en découpant les entités (pays, États, populations, circonscriptions électorales) ¹.

Une fois que l'existence indépendante et extra-discursive de la nature est reconnue et acceptée, nous pouvons concéder au constructiviste qu'il n'y a, et qu'il ne peut y avoir, aucune référence à la nature qui soit indépendante du discours — sauf dans le discours ². À condition que nous n'interprétions pas la médiation discursive et la construction de la nature comme « nature » (« *Natur für uns* ») comme une licence épistémologique à l'effacement de la nature (« *Natur an sich* »), nous pouvons même accepter la thèse la plus provocatrice de Judith Butler, selon

1. Pour une documentation sur quelques « controverses cartographiques » (la controverse de la projection de Peters, la carte de Vinland, etc.) qui montrent comment on peut mentir avec des cartes et comment les cartes continuent la politique sur le papier, cf. Monmonier, 1995.

2. Après tout, la fameuse assertion de Derrida selon laquelle nous ne sortons jamais des discours et des textes (« Il n'y a pas d'hors texte ») n'est pas censée nier qu'il écrit son texte avec un crayon sur une feuille de papier, qu'il est arrivé à son bureau en métro et qu'il a acheté *Le Monde* en sortant de la Maison de l'Homme. À l'inverse, ma critique de la déconstruction culturelle de la nature n'a pas pour but de nier que les textes peuvent changer la nature. L'exemple de la Société Shakespeare du Connecticut qui a importé d'Angleterre tous les oiseaux qui apparaissent dans les textes du grand poète pour les libérer prouve que la culture peut littéralement changer la nature. Plus généralement, mais de façon moins littéraire, la culture « transpire » dans la nature et aide effectivement à construire de la même manière que les indications de l'architecte dirigent les exécutions des bâtisseurs de maisons.

laquelle « la construction du “sexe” comme ce qui est radicalement non construit » (Butler, 1990, p. 7) est elle-même une construction discursive. Le sexe est en effet construit comme prédiscursif, comme nature, antérieur à la culture, mais de fait à travers le discours. Les discours sur les corps et les corps du discours s’entrecroisent dans et à travers des pratiques réitératives et citationnelles qui construisent ce qui apparaît comme un « extérieur » non construit (Vaugrand, 2002). Étant donné que cet extérieur n’est « pas un extérieur “absolu”, un ici ontologique qui dépasse ou contre les frontières du discours », mais un « “extérieur” constitutif qui ne peut être pensé — s’il peut l’être — qu’en relation avec ce discours » (Butler, 1993, p. 8), le corps n’importe pas vraiment pour Butler, sauf, bien entendu, comme corps non marqué qui rend possible la distinction culturelle entre la nature et la culture, le sexe et le genre¹. Qui plus est, pour éviter toute autre fausse considération, on doit également insister sur le fait que la distinction entre les dimensions transitives et intransitives de la connaissance n’a pas pour objet de nier la construction sociale de la nature ni sa destruction sociale d’ailleurs. La conception réaliste de la nature n’a pour autre but que de poser en principe l’existence d’un substrat naturel dans le monde physique qui est toujours déjà présupposé par les sciences naturelles et qui fonctionne comme condition transcendante des formes possibles de l’intervention humaine sur la nature, de celle de l’ingénieur ou du transsexuel à celle du poète lyrique ou du sociologue des sciences. Avec Kate Soper (1995, p. 155-160), nous pouvons de fait distinguer entre le concept réaliste ou « profond » et le concept construit ou « de surface » de nature. Le dernier est utilisé en référence à la nature empirique, entendue comme ensemble de traits habituellement observables et de formes directement tangibles dans l’environnement, en l’occurrence la faune et la flore, la campagne, les paysages, « la nature que

1. Judith Butler est connue comme théoricienne du transsexualisme. Mais, dans la mesure où l’on peut à peine trouver une quelconque référence dans ses textes aux injections de silicone, à la chirurgie esthétique ou à tout autre pratique matérielle qui subvertit le caractère naturel des distinctions entre les sexes, on pourrait aussi bien dire que sa théorie du transsexualisme est vraiment une théorie du transtexualisme. Toujours enveloppé dans le langage, le corps est aussi impénétrable que la chose-en-soi de Kant.

nous avons détruite et polluée et qui doit être conservée et préservée » (Soper, 1995, p. 156). Comme objet de la destruction humaine ou de la valorisation humaine, la nature est toujours une construction humaine.

Sous réserve que nous distinguions entre la nature profonde et superficielle, nous pouvons aisément accepter la thèse de Beck et Giddens de la « fin de la nature ». Les sociologues et les anthropologues des sciences ont montré de façon convaincante, au cours de la dernière décennie, que la nature sur laquelle les scientifiques travaillent dans les laboratoires, les cerveaux de rats qu'ils coupent en lamelles, les gènes qu'ils manipulent, sont effectivement et littéralement des constructions sociales (Latour et Woolgar, 1978). Et tel est le paysage que nous admirons. La nature et la campagne que nous aimons et que nous traversons en voiture le dimanche après-midi est pour majeure partie un paysage culturel. Dans la campagne, la nature est principalement agricole, et le plus souvent, la « pure nature » que nous désirons ardemment est une nature qui a été artificiellement reconstruite comme nature par des bulldozers (Keulartz, 1998). Finalement, et plus finement, nous pouvons également indiquer que pour voir une étendue de nature en tant que paysage, nous devons la composer, la voir et la constituer catégoriquement comme paysage (Trom, 2001).

Ontologies régionales

Pouvons-nous concevoir la nature comme quelque chose qui existe indépendamment de la culture et, en même temps, comme quelque chose qui est toujours subsumé à la culture ? Pouvons-nous combiner l'intuition que la distinction nature-culture est universelle avec le fait que toutes les cultures ne la dessinent pas de la même manière ? Pour répondre à cette question, déplaçons-nous du réalisme transcendantal de Roy Bhaskar vers la phénoménologie transcendantale d'Edmund Husserl. Bien que l'idéalisme d'Husserl puisse d'emblée sembler incompatible avec le matérialisme de Bhaskar, on devra néanmoins se souvenir que l'un et l'autre sont

concernés par une investigation transcendantale des conditions de possibilité de la connaissance. En prenant les pratiques épistémiques des scientifiques de la nature pour point de départ de la recherche épistémologique, Husserl et Bhaskar essaient chacun à sa manière de répondre à la question kantienne : « Comment la nature est-elle possible ? », en révélant les conditions a priori de la connaissance. Si Bhaskar démontre que les sciences naturelles présupposent, toujours déjà et nécessairement, l'existence intransitive de la nature comme un fait non controversable, Husserl insiste pour sa part sur le fait que cette nature ne peut être saisie que si elle est catégoriquement constituée comme nature (d'un certain genre) dans et à travers les pratiques épistémiques des scientifiques ¹. En proposant une théorie, ou encore mieux : une méthode pour décrire et analyser la « merveilleuse corrélation entre l'objet de la connaissance et le phénomène de la connaissance » (Husserl, 1958, p. 12), c'est-à-dire l'objet tel qu'il apparaît à la conscience, Husserl va plus loin que Bhaskar ². À la différence de Bhaskar, il ne montre pas seulement que la connaissance de la nature présuppose nécessairement *qu'il y a de fait* quelque chose comme la nature « dehors » (la nature comme objet transcendant de connaissance), mais il analyse également en détail *comment* cette nature peut être saisie comme nature (d'un certain genre), c'est-à-dire comment les activités épistémiques des sujets constituent la nature comme un objet intentionnel d'un certain genre (la nature comme phénomène ou

1. Avec Kern (1962), nous pouvons distinguer trois manières d'explorer le « continent infini » de la phénoménologie que Husserl a ouvert à l'analyse, nommément la voie cartésienne, la voie de la psychologie de l'intention et la voie ontologique. La dernière est celle qui m'intéresse : elle n'annihile pas le monde comme objet, mais le considère comme un index pour l'analyse de la constitution du monde en tant que phénomène. Quand on entre en phénoménologie par la voie ontologique, l'impasse du moi transcendantal est évitée. Alors le réalisme de Bhaskar et la phénoménologie d'Husserl deviennent compatibles. On peut ainsi aussi bien décrire la voie ontologique de la phénoménologie comme une voie phénoménologique vers l'ontologie.

2. La méthode en question est celle que l'on appelle « réduction transcendantale » qui « met entre parenthèses » le monde réel de façon à analyser réflexivement les activités constitutives de l'esprit. En suspendant temporairement la question ontologique de l'existence du monde « en dehors », ce dernier n'est plus traité comme une ressource mais comme un sujet (*topic*) en tant que tel. Après analyse, le monde n'est pas seulement entièrement repris mais encore tout à fait compris dans son objectivité comme le corrélat intentionnel des actes épistémiques de ses habitants.

objet immanent de connaissance). En offrant une méthode pour décrire dans le moindre détail comment l'esprit peut saisir quelque chose qui existe hors de l'esprit en le constituant à l'intérieur de l'esprit comme un objet d'un certain genre, il résout ainsi le problème épistémologique que Bhaskar néglige. À l'inverse, en insistant sur les propriétés intransitives ou transcendantes des objets de connaissance, Bhaskar peut offrir un index ou un guide transcendantal pour les activités constitutives de l'esprit qui agisse comme garde-fou ontologique qui doit garantir que l'esprit ne constitue pas l'objet de connaissance comme il l'entend mais qu'il prenne en compte les propriétés essentielles des objets de connaissance. Ce que je veux suggérer, c'est qu'une « lecture croisée » de Husserl et Bhaskar montre la voie d'une phénoménologie réaliste de la nature qui soit en mesure de décrire et rendre compte de la corrélation entre l'objet et le phénomène de connaissance.

Dans un précédent article, qui constitue maintenant la deuxième partie du présent ouvrage, j'approchais l'analyse complexe husserlienne des structures de la constitution du monde matériel (le monde-chose) et du monde spirituel (le monde humain) pour contester la confusion ontologique des choses et des humains qui est devenue la marque de fabrique de la théorie des acteurs en réseaux¹. « En retournant vers les choses elles-mêmes » (*zu den sachen selbst*) de façon à analyser comment différents phénomènes se donnent eux-mêmes à la conscience et sont intentionnellement constitués comme des donnés de la conscience, j'avançais que tous les phénomènes, humains et non humains, ont une essence (*eidōs*) qui prédétermine leur être et leur apparence à la conscience. Cette

1. Je m'intéressais uniquement à l'établissement d'une différence ontologique entre le monde naturel et le monde social, pas à celle entre le monde animal et le monde humain. Les humains sont des animaux. Selon les dernières estimations publiées dans les *Proceedings of the American Academy of Sciences* du 19 mai 2003, nous partageons 99,4 % de nos gènes avec les chimpanzés (et 52 % avec les pommes de terre et 48 % avec les bananes). Sur cette base, les scientifiques américains ont récemment proposé de reclassifier le chimpanzé comme *Homo (Pan) Troglodytes* et le bonobo comme *Homo (Pan) Paniscus*. Si Peter Singer devait utiliser l'argument génétique pour étendre charitablement les droits de l'homme à nos frères et sœurs des forêts et *a fortiori* à ceux qui sont dans les zoos, je n'y serais pas opposé. Je saluerais cela comme un geste particulièrement humain.

essence peut être déterminée *a priori* à travers la procédure de la « variation eidétique » (Husserl, 1952, t. III) ¹. En soumettant un phénomène donné, par exemple un livre, à un processus imaginaire, nous pouvons librement varier les perspectives sur le livre, introduire d'autres livres, qui sont différents du premier en termes de couleur, taille, forme, texture, etc., et gagner de la pénétration quant à l'essence matériellement déterminée du livre qui reste invariante et dont toute variation représente uniquement une instance ou une possibilité particulière. Une fois saisie intuitivement, une essence peut être comparée et contrastée avec d'autres essences à des niveaux variés de généralisation et de spécification. Au plus haut niveau de généralisation, nous pouvons distinguer les trois régions ontologiques de la nature, matérielle, animée et spirituelle qui fondent respectivement les sciences physiques, les sciences biologiques et psychophysiques, et les sciences humaines. En nous convaincant qu'elles sont par essence différentes, nous pouvons arriver à une détermination catégorielle de l'essence de la chose, de l'âme et de l'esprit. En simplifiant les longues et importantes — mais compliquées — analyses eidétiques de *Ideen II* sur la constitution du monde qui étaient si importantes pour Merleau-Ponty (Husserl, 1952), nous pouvons dire qu'une chose appartient au monde matériel en vertu du fait qu'elle est reliée de manière causale à d'autres choses dans un contexte spatio-temporel unifié. Le monde humain appartient à l'esprit en vertu du fait qu'il est doté de signification et constitué intentionnellement comme monde culturel. La transition de la première région à la dernière est rendue possible par le corps qui est à la fois un objet de la nature et un organe de la volonté, quelque chose qui peut toucher, mais aussi quelque chose qui peut être touché. Bien que Husserl distinguât entre trois régions ontologiques, il est, en fait, d'abord intéressé par l'établissement *a priori* d'une distinction catégorielle entre les régions de la nature et de la culture, et par la relation entre les mondes naturel et spirituel, celui-ci ayant toujours priorité sur celui-là.

1. Pour une excellente analyse de la variation eidétique et des ontologies régionales par un des anciens assistants de Husserl, cf. Landgrebe, 1963.

Typologies régionales

En assumant, dans l'intérêt de l'argumentation, que la distinction entre les régions ontologiques de la nature et de la culture pourrait être établie sur des fondations transcendantales-eidétiques solides, nous pouvons maintenant réinterpréter ces ontologies régionales comme des « typologies régionales du monde historique de la vie » (Luckmann, 1970), et combiner la transitivité de la nature avec l'intransitivité de la ligne de partage nature-culture¹. Ce déplacement d'une phénoménologie transcendantale vers une phénoménologie empirique de la constitution des régions de la réalité recode l'opposition entre nature et culture, qui correspond à un ordre objectif du monde, en une « création artificielle de la culture » (Lévi-Strauss, 1968, p. xvii). Ce recodage culturel de la ligne de partage universelle nous autorise à rendre compte du fait que même si toutes les cultures dessinent une ligne entre nature et culture, elles la dessinent néanmoins de différentes manières².

Sans tomber dans les pièges évolutionnistes des premiers anthropologues, je pense, cependant, que nous pouvons généralement différencier les typologies des mondes de la vie prémoderne

1. Luckmann ouvre son attaque culturaliste contre le réalisme de Husserl en exposant le postulat tacite que l'ego transcendantal est d'une façon ou d'une autre humain. Suivant la sociologie phénoménologique d'Alfred Schütz, il soutient que l'être humain n'est pas constitutif mais socialement constitué comme humain à travers l'application des *typifications* du monde de la vie. Plutôt que de concevoir ces perspectives comme étant exclusives les unes des autres, j'essaie de les intégrer en concevant les typologies régionales comme des interprétations différentielles ou transitives d'une réalité unique, elle-même différenciée en des ontologies régionales diverses.

2. Juste un exemple que j'emprunte à Marilyn Strathern (1999, p. 249 *sq.*), mais les anthropologues et les historiens pourraient aisément en apporter d'autres. Selon les Araweté, qui supposent une continuité fondamentale entre tous les êtres animés, les gens partagent avec les animaux le même genre d'âme et donc les mêmes identités et, de fait, les mêmes constructions mentales. Ce qui les différencie, ce sont leurs corps. Ce sont les corps qui voient et qui déterminent ce qui est vu. De l'extérieur de leur corps humain, les êtres humains peuvent seulement « voir » les animaux comme non humains ; mais lorsqu'on imagine le point de vue des animaux, ces créatures ne voient pas les êtres humains comme des êtres humains — pour eux, les personnes apparaissent comme des animaux, et les animaux apparaissent les uns aux autres comme des personnes.

et moderne en disant que les premiers sont des sociétés holistiques avec des économies du don qui tendent à interpréter les choses à l'intérieur d'une structure anthropomorphe comme si elles étaient humaines, tandis que les dernières sont des sociétés individualistes avec des économies marchandes qui tendent à interpréter l'humain dans un cadre fétichiste comme s'ils étaient des choses¹. En insistant sur le caractère *comme si* de ces caractérisations, leur statut conventionnaliste ou imaginaire est reconnu : les choses sont des choses et les humains sont des humains *par nature*, mais cela ne signifie pas que les humains ne peuvent pas être conçus et traités comme des animaux ou des choses, les choses comme des animaux voire même comme des humains. Il suffit d'échanger les perspectives, nous regardant nous-mêmes et les « autres » à travers l'œil dépayant de l'anthropologue, pour obtenir une perspective sur la perspective qui autorise à une relativisation systématique ou « symétrisation » (à la Bloor) de chacune des caractérisations régionales. Ce qui « nous » semble étrange est familier et ordinaire pour « eux », et *vice versa*, mais il n'y a aucune raison d'assumer que l'une ou l'autre de ces catégorisations est supérieure à l'autre. Comme le dit avec justesse Castoriadis (1975, p. 221) : « Traiter un homme comme une chose n'est pas moins mais plus imaginaire que de voir en lui un hibou. »

Dans le domaine de l'imaginaire, on ne distribue plus les différences en sortes ou domaines, mais on les place au sein d'un continuum avec des transitions fluides entre les extrémités. Dans un monde où la nature peut devenir culture et la culture seconde nature, les choses, les animaux et les humains peuvent être plus ou moins naturels, plus ou moins humains, et osciller d'un bout du continuum à l'autre, comme on peut le déduire du fait que les Grecs considéraient les esclaves comme des choses, que les maîtres coloniaux considéraient les Nègres comme des animaux, et que de trop

1. Cette distinction entre les choses animées et les personnes réifiées correspond à celle entre les dons (Mauss) et les marchandises (Marx). De la même manière que la distinction entre nature et culture ne peut être effectuée qu'au sein de la culture, la distinction entre don et marchandises ne fait sens que du point de vue de l'économie de la marchandise.

nombreux maris considèrent encore leur femme comme un animal familier. Entre-temps, les Noirs, les femmes et les animaux familiers ont franchi le fossé entre humains et non-humains, tandis que dans le même temps tout, ou presque tout, des parties du corps, des bébés et des joueurs de football aux audiences et aux capacités humaines peut être aliéné et réifié en marchandise (Radin, 1996). Nonobstant le fétichisme qui est attaché aux marchandises, elles ne poussent pas sur les arbres et sont éminemment culturelles. Comme les esclaves, les produits ont une trajectoire ou une biographie (Appadurai, 1986). De la même manière que les esclaves sont déshumanisés quand ils sont vendus comme des choses et contraints à travailler (l'esclave comme « chose dans le champ ») et réhumanisés dans un nouveau cadre (l'esclave comme « personne au lit » —Kopytoff, 1982, p. 220), les produits sont réifiés en marchandises quand ils pénètrent sur le marché et démarchandisés et repersonnalisés lorsqu'ils quittent la sphère de la circulation pour entrer dans la sphère de la consommation.

En permettant un recodage culturel de la ligne de partage ontologique à travers les typologies régionales, la « flexibilité interprétative » du monde apparaît au premier plan. Les ontologies régionales du monde ne déterminent pas plus les interprétations du monde que la base ne détermine la superstructure, bien que cette dernière soit manifestement conditionnée par la première. Quoi qu'il en soit, si nous voulons concevoir un progrès quelconque par un « gain épistémique » (Taylor, 1989), nous devons maintenir établi comme idéal régulateur qu'à long terme les typologies régionales du monde vivant vont recouvrir et coïncider avec les ontologies régionales¹. Quand apparences et essences seront

1. La notion de gain épistémique est post-métaphysique. « Elle a pour but d'établir, non qu'une quelconque position est correcte dans l'absolu, mais plutôt qu'une certaine position est supérieure à une autre. Cela a à voir, secrètement ou ouvertement, implicitement ou explicitement, avec des propositions comparatives. Nous montrons que l'une de ces propositions comparatives est bien fondée quand nous pouvons montrer que le mouvement de A vers B contient un gain du point de vue épistémique. » (Taylor, 1989, p. 72.) En dépit de tout le gain épistémique, l'hypothèse d'un dépassement onto-typologique parfait est introduit ici comme simple « idéal régulateur » (Kant). Même à très long terme, il y aura toujours une pénombre de significations qui ne sera pas partagée.

identiques, les humains, les animaux et les choses seront considérés comme ce qu'ils *sont* vraiment. Ce dépassement asymptotique de l'ontologique et de l'épistémologique, des mots et des choses, peut être attendu sur la base du mécanisme autocorrectif qui caractérise la cognition humaine. Rien en nous n'interdit de concevoir les êtres humains comme des babouins, les babouins comme des choux-fleurs, les choux-fleurs comme des pierres et les pierres comme des humains, mais le transfert imaginaire de la projection sur l'objet est tout de même réduit par le fait que les significations qui sont transférées et projetées intentionnellement du sujet sur l'objet seront éventuellement confirmées, modifiées ou infirmées par les objets eux-mêmes. Ainsi, quand je représente intentionnellement la pierre comme une personne, la signification noématique de la pierre que je constitue dans mon expérience présente de la pierre et que je transfère automatiquement dans la prochaine phase de l'expérience, sera partiellement ou totalement confirmée ou infirmée, selon que la pierre marche, parle, etc., ou pas. Quand la signification projetée est pleinement confirmée et que l'objet remplit et satisfait à chacune des attentes, alors l'objet et le projet se recouvrent totalement. « Alors la véritable *adequatio rei et intellus* se produit. L'objet est véritablement "présent" ou "donné", exactement comme l'objet est projeté et comme l'objet qu'il est attendu à être ; il n'y a plus d'intention partielle qui manque l'accomplissement. » (Husserl, 1980, II, 2, p. 118.) C'est l'expérience noétique de l'évidence, et lorsqu'elle est continuellement répétée et sédimentée dans une vision du monde relativement naturelle, nous pouvons présumer — provisoirement et jusqu'à preuve du contraire — que nous avons atteint la vérité et que l'objet est vraiment tel qu'il est et tel qu'il se donne à la conscience. « Le corrélat objectif [de l'expérience noétique de la conscience] est appelé Être, ou encore Vérité. » (*Ibidem*, p. 122.) La vérité peut être un artefact, mais quand l'artifice est validé de manière intersubjective et que la relation entre nature et culture est continuellement confirmée dans et par les pratiques discursives, l'ontologie et la typologie du monde naturel, animal et humain se recouvrent naturellement. Quand leur congruence devient une

évidence, nous pouvons présumer, de façon contrefactuelle, que la typologie régionale est arrimée à la réalité en tant que telle. Quand elle parle le langage de la réalité, la raison ne peut vraisemblablement avoir tort¹.

Seul problème — la technologie. Depuis la seconde guerre mondiale, les ontologies stables d'autrefois sont devenues le sujet d'inventions et de réinventions technologiques de la nature qui sont si révolutionnaires qu'elles peuvent très bien saper toute tentative de maintenir *a priori* les distinctions entre les humains, les animaux et les choses. Comme résultat des récents développements des bio-, nano- et cybertechnologies, mon refus archéomoderniste de considérer les ontologies comme de simples manières de parler qui peuvent être changées à volonté — comme des chemises ou des chaussettes — semblera suranné et passé de mode. Que les humains et les non-humains puissent être assemblés et interconnectés dans des réseaux hétérogènes n'a rien de nouveau. Si nous devons croire Latour et les autres membres du réseau des acteurs en réseaux en expansion (Latour, Callon, Akrich, Law, Mol, etc.), le fait que les sociétés sont stabilisées à travers des quasi-objets (ou « objets chevelus »), que les objets sont pour ainsi dire le « ciment » qui garde les collectifs humains ensemble, est la *differencia specifica* qui distingue les humains des babouins (Strum et Latour, 1988). À cet égard, les cultures prémodernes ne sont pas si différentes des cultures modernes. « Nous » pouvons avoir des voitures électroniques, des navires portugais et des spectateurs scotchés à leur poste de télévision, mais le fait que nous avons plus de réseaux socio-techniques et qu'ils sont plus longs montre simplement que nous enchaînons les humains et les non-humains, que nous ne sommes pas vraiment modernes et que, comme eux, nous ne faisons pas vraiment de distinctions *a priori* entre nature et culture (Latour, 1991). Dans la mesure où la théorie des acteurs

1. À la fin de cet essai, je reviendrai sur les interrelations complexes de la nature et de la culture afin de les analyser, non pas d'un point de vue épistémologique, mais selon une perspective éthique.

en réseaux nous enseigne une voie postmoderne pour raconter des histoires sémiotiques à propos de la technologie et de la manière dont elle « redistribue » les actions des humains et des non-humains dans des chaînes syntagmatiques, elle représente une prise de vue innovante, provocante et intéressante de la sociologie des sciences et de la technologie qui se projette et se présente elle-même comme une ontologie expérimentale. Le problème avec cette théorie et d'autres tentatives socio-philosophiques similaires pour développer une ontologie expérimentale qui brouille obstinément les démarcations entre les mondes matériel, animal et humain ne réside pas dans ces tentatives elles-mêmes mais dans le fait que leur anti-humanisme joyeux peut très bien fournir une contenance idéologique aux pratiques sociotechniques des ingénieurs des industries contemporaines bio- et cybertech du capitalisme tardif qui produisent artificiellement une nature monstrueuse qui transforme la nature de l'humain lui-même ¹.

En ce qui me concerne, les postmodernistes et leurs cousins radicaux, les post-humanistes, peuvent déconstruire toutes les oppositions ontologiques et créer des cyborgs à volonté. Mais lorsque je lis dans le journal que des moutons sont clonés et que ce sera bientôt notre tour, quand j'entends à la radio que les gènes des cochons sont modifiés et brevetés de sorte que leurs cœurs puissent être transplantés dans des corps humains, quand je m'entends dire que le champion du monde d'échecs à été battu par « Deep Blue » et que certaines personnes rêvent de « télécharger » l'ensemble du cerveau humain dans un corps artificiel et immortel ou de le mettre à jour périodiquement avec de nouveaux programmes logiciels disponibles sur le marché, je commence à m'inquiéter quant au futur de l'« humanité réellement existante ». Je commence à m'interroger quant à l'innocence des célébrations post-humanistes de la nouvelle « symbiose de la

1. Pour un catalogue du cabinet contemporain des curiosités technoscientifiques — clonage, xénotransplantation, pharming, bionique, biopiratage, nanotubes, humanimaux, ordinateurs implantés, puces d'ADN, injections de botox, puces neurales et pompes à pénis —, cf. Best et Kellner, 2001, p. 149-204.

chair et du métal » qui nous autorise finalement à dépasser notre anthropocentrisme philosophique et à devenir le monstrueux *Übermensch* que Nietzsche et les néo-nietzschéens veulent que nous devenions : « L'organique peut atteindre des niveaux par trop supérieurs. Notre empressement à connaître la nature est un moyen de perfectionner le corps. [...] À long terme, ce n'est pas du tout la question de l'homme : il doit être dépassé¹. »

1. Nietzsche, cité in Deleuze, 1965, p. 59. Je dois reconnaître que je ne partage pas la fascination pour le monstrueux, le grotesque, les mutants et autres bizarreries du « gothique postmoderne ». Je peux, bien entendu, voir et apprécier comment les cyborgs brouillent nos catégories mentales et comment, en ouvrant notre cadre mental, ils ouvrent un espace pour la tolérance de l'Autre et l'acceptation de l'autre en tant qu'autre. Mais ça, c'est au niveau de l'imaginaire. Dans la réalité, le flirt avec les « cyber-tératologies », les « métra- » et « méta(l)morphoses » me paraît comme enfantin et irresponsable. C'est pourquoi je reste sceptique quant aux déclarations d'intention pop'philosophiques qui proposent d'innover la théorie critique en lui ajoutant quelque chic deleuzien — comme celui-ci, par exemple : « Je vais essayer de dé-pathologiser et d'éclairer d'une lumière positive quelques phénomènes culturels et sociaux contemporains, en essayant d'insister sur leur potentiel créatif et affirmatif. [...] Je voudrais avancer que nous approchons l'autre, anormalement et monstrueusement différent, non comme un signe de péjoration, mais comme le révélateur de possibilités virtuelles qui amènent à des développements et des alternatives. [...] Traquer les fluctuations de ce nouveau désordre post-humain est la tâche de la théorie critique [bla-bla-bla]. » (Braidotti, 2002, p. 5, 213, 264.)

Nous n'avons jamais été humains

CECI est une histoire sur la complexité organisée, la médiation technologique et l'aliénation humaine. Recherchant une troisième voie qui surmonte, de manière polémique, l'ancien « conflit des facultés », les philosophes, les historiens et les sociologues postmodernes de la science et de la technologie lèvent les voiles pour le Grand Nord canadien. Passant par les eaux glaciales et les immenses archipels arctiques, ils recherchent l'équivalent épistémique du « passage du Nord-Ouest » entre l'Alaska et le Groenland qui relie les océans Pacifique et Atlantique ¹. Le passage qui relie les sciences normales et humaines est un réseau topologique de déploiement complexe des traductions mutuelles entre les théories et les pratiques, les formes et les forces, les mots et les choses, qui co-construisent et co-produisent de manière performative la longue route venteuse qui relie nature et culture, base et superstructure. À la fin du voyage, le passage apparaît à l'horizon brumeux : « Est-ce le passage du Nord-Ouest, celui qu'on espérait plus découvrir entre deux types de savoir, où il s'agit toujours des hommes et du monde, mais séparés par une barre, comme s'il y avait deux mondes, celui des éveillés, celui des endormis, comme s'il y avait deux humanités, celle qui s'affaire à transformer les choses et celle qui s'enchant à ses propres rapports. » (Serres, 1980a, p. 60.) À l'intersection des sciences

1. Suite au réchauffement global, les glaces arctiques ont commencé à fondre. Le passage du Nord-Ouest est maintenant ouvert à la navigation et les prospections de pétrole et de gaz ont déjà commencé. Les États-Unis, la Russie, le Canada, le Danemark et la Norvège se disputent le territoire.

naturelles et humaines, médiant entre les deux, se tient la *technologie* (entre autres choses et autres sciences), comprise comme science des forces productives qui transforment socialement la nature et font naturellement la société.

Reconnectant les deux humanités, la « technologie » agit comme double médiation entre la nature et la société qui co-construit de façon performative les objets et les sujets tout en les reliant ensemble dans une « toile sans coutures ». Les humains font des objets façonnés et les objets façonnés qu'ils font les organisent et les fixent dans des collectifs humains. Socialement construite par les humains, la technologie construit la société — c'est de la sorte que l'on peut clairement résumer la position constructiviste des études sociales contemporaines de la science et de technologie (Akrich, 1994). Après avoir complété le mantra des sociologues de l'action, « pas de société sans sujets » (« intersubjectivité ») et son inversion « pas de société sans objets » (« interobjectivité ») (Latour, 1994a), les analyseurs postmodernes de la science et la technologie vont de l'avant, cependant, et nous indiquent que sans objets il n'y aurait non seulement pas de société, mais qui plus est pas d'être humain non plus¹. Au moyen d'une glose post-humaniste, Mike Michael (2000, p. 1) récapitule de manière éloquentes les principaux dogmes de la théorie des acteurs en réseaux : « Il n'y a pas d'êtres humains dans le monde. Ou plutôt, les humains sont fabriqués — par le langage, par des formations discursives, dans leurs diverses liaisons avec les acteurs technologiques et naturels, à travers des réseaux qui sont de façon hétérogène composés d'humains et de non-humains qui sont eux-mêmes composés de la sorte. »

1. Pour une excellente vue d'ensemble des différentes théories qui ont mis en avant les objets et la technologie pour résoudre le problème hobbesien de l'ordre social, cf. Blandin, 2002.

L'extériorisation des organes

Pour clamer haut et fort que les êtres humains ne seraient pas humains sans êtres non humains, les anthropologues, les sociologues et les médiologues français d'inclination post-humaniste se sont basés sur le travail séminal d'André Leroi-Gourhan, le paléanthropologue et préhistorien qui a déchiffré les « mythogrammes » des grottes de Lascaux et qui peut être considéré comme l'antipode de Lévi-Strauss¹. Comme étudiant de la préhistoire de l'humanité, Leroi-Gourhan a analysé le processus de l'humanisation par référence à la spécialisation progressive des deux zones corporelles du visage et de la main qui, une fois libérées par la posture ascendante des humains, ont rendu l'extériorisation du cerveau et du corps possible dans les domaines extra-organiques des institutions symboliques et de la technologie matérielle qui, toutes deux, ont amené à une meilleure prise sur la réalité². Mettant l'homme de ce fait « sur ses pieds », Leroi-Gourhan a récapitulé de manière concise sa conclusion dans *Le Geste et la Parole*, son maître ouvrage en deux volumes, en disant que l'« humanisation commence par les pieds » (Leroi-Gourhan, 1964, I, p. 211). En effet, la locomotion verticale du « zinjanthrope » a libéré la main des contraintes de la locomotion, condition préalable pour

1. Bien que Leroi-Gourhan reste relativement inconnu en et surtout hors de France, on ne devrait pas sous-estimer son importance. Son travail a sensiblement influencé l'analyse grammatologique de Derrida sur la différence entre l'écriture et la parole, la double articulation de l'expression et du contenu de Deleuze et Guattari, la co-construction de la société et de la technologie de Latour et Callon, les investigations sur l'extériorisation de la mémoire de Stiegler, et la formulation des études de médiation de Debray. Dans la présentation de l'œuvre de Leroi-Gourhan, je m'appuie sur des passages d'un article sur la médiologie de Debray (Vandenbergh, 2001b).

2. On peut trouver des anticipations de la thèse de Leroi-Gourhan sur l'« exsudation » des organes chez Leibniz et dans la philosophie des technologies d'Ernst Kapp. Parmi les contemporains de Leroi-Gourhan, on trouve des conceptions semblables de la technologie dans le travail d'Arnold Gehlen (1957), Helmut Plessner (1965, particulièrement p. 309-321, où il expose sa « loi de l'artificialisme naturel ») et Marshall McLuhan (1964) qui conçoit les médias comme des prolongements de l'homme, comme il est indiqué dans le sous-titre de son livre. Sans référence à Leroi-Gourhan, Sloterdijk (2004, p. 748-756 et 803 *sqq.*) a étendu la théorie de l'extériorisation des organes en concevant l'État-providence et les services sociaux comme une extériorisation de l'utérus.

le développement des outils, et alternativement la libération de la main a libéré la bouche des tâches qui sont liées à la nourriture et ont rendu le discours ainsi possible.

Dans ce grand récit de l'humanisation, qui a commencé il y a deux millions et demi d'années, le développement du cerveau apparaît seulement comme un processus secondaire qui suit le processus général, bien qu'une fois développé il prenne un rôle décisif dans l'évolution de l'humanité. Une fois la double capacité de la fabrication des outils et de l'expression symbolique fonctionnellement acquise, le processus de l'humanisation et de la civilisation peut commencer et être compris comme processus de l'*extériorisation progressive des programmes opérationnels* qui permettent aux êtres humains de s'adapter tant bien que mal à leur environnement. Un élément technologique est d'abord une prolongation prosthétique de la main qui est extériorisée, mais ensuite il devient indépendant de la main et commence à suivre ses propres lois. La même chose tient pour le langage. Au début, la mémoire est le prolongement et l'extériorisation de la parole, mais ensuite, avec l'invention de l'écriture, de la mémoire peut être stockée dans des archives, la connaissance peut évoluer selon ses propres lois et être consultée à tout moment ou consommée n'importe où, grâce aux mass media. Avec l'extériorisation totale des organes dans des institutions et des organismes socioculturels et sociotechniques autonomes, l'évolution des humains est « libérée » ou « délestée » de son substrat biologique et arrive à terme :

Libéré de ses outils, de ses gestes, de ses muscles, de la programmation de ses actes, de sa mémoire, libéré de son imagination par la perfection des moyens télé-diffusés, libéré du monde animal, végétal, du vent, du froid, des microbes, de l'inconnu des montagnes et des mers, l'*homo sapiens* de la zoologie est probablement près de la fin de sa carrière. (Leroi-Gourhan, 1964, II, p. 266.)

Après avoir trouvé son origine dans la matérialité de la constitution humaine, le « remplacement des organes » (*Organersatz*) par la technologie a mené, comme dit Gehlen (1957, p. 10), au « remplacement de l'organique en tant que tel » (*Ersatz des Organischen überhaupt*). De la main au cerveau et au-delà, le

processus de prolongement, l'« exsudation » et l'extériorisation des organes, a trouvé son point culminant provisoire dans la substitution des fonctions du cerveau (information, calcul, décision) par l'ordinateur.

L'évolution humaine semble se caractériser par une tendance vers la spiritualisation croissante. Si nous pouvons en croire Leroi-Gourhan, tout se produit comme si l'évolution de l'espèce se déroulait pour converger et aboutir à la Conscience suprême d'un divin « point Omega » — comme théorisée par son ami et coreligionnaire Teilhard de Chardin. Orientée par une tendance à la raison et à la dématérialisation, et par une affirmation corrélatrice de l'Esprit qui culmine dans l'apparition d'une « intelligence collective » (comme celle théorisée par Pierre Lévy) capable d'orienter l'évolution, la genèse humaine est conçue par Leroi-Gourhan comme une forme d'« orthogenèse », sorte d'évolution lamarckienne où les variations mènent onto-théo-téléologiquement vers la maîtrise suprême (Groenen, 1996, p. 61-90).

La spécialisation et l'extériorisation des organes humains dans un super organe sociotechnique — la société — qui permet aux humains d'intervenir avec plus de succès que jamais sur leur environnement externe et de l'adapter à leurs fins propres, apparaît comme le produit final de l'évolution biologique. L'histoire zootecnologique de Leroi-Gourhan ne connaît cependant pas une fin heureuse. Loin de mener à la perfection de l'individu en tant que tel, l'extériorisation des facultés humaines conduit par la suite à une intégration progressive de l'individu comme « pièce d'un mécanisme indéfiniment perfectible d'une société totalement socialisée » (Leroi-Gourhan, 1964, II, p. 199). Après un couple de millions d'années d'évolution, nous pouvons nous demander si les sociétés humaines ne sont pas sur le point de régresser dans des sociétés de fourmis ou d'abeilles au sein desquelles l'élément individuel est presque cybernétiquement programmé pour faire entièrement partie de l'organisation sociale (Stiegler, 2004, I). Dans cette nouvelle fable des abeilles, la raison est à nouveau sournoise. Tout se passe comme si le complexe homme-machine avait besoin

de la liberté individuelle seulement pendant un couple de milléniums pour intégrer l'individu dans une organisation supra-individuelle qui fonctionne comme une ruche dans laquelle le comportement de chacun est synchronisé par un téléguidage cybernétique avec le comportement de tous. Écrivant dans les années soixante, Leroi-Gourhan avait déjà clairement compris la tendance technocratique et consumériste du capitalisme tardif : « Une minorité de plus en plus restreinte élaborera non seulement des programmes politiques, administratifs, techniques, mais aussi les rations [*sic*] émotionnelles, les évasions épiques, l'image d'une vie devenue totalement figurative. » (Leroi-Gourhan, 1964, II, p. 203.) Sa vision du futur du genre humain était plutôt triste. Anticipant le moment où les humains seraient reliés par ordinateurs, il a prévu que le processus de l'humanisation finirait dans « un cybermonde terminal » (pour emprunter une expression de Paul Virilio), qu'il a envisagé dans les termes les plus terrifiants comme « une humanité anodonte et qui vivrait couchée en utilisant ce qui lui resterait de membres antérieurs pour appuyer sur des boutons » (*ibidem*, I, p. 183).

On le voit, l'apothéose de l'humanité coïncide avec son apocalypse. Dans une de ces inversions dramatiques auxquelles les dialecticiens sont accoutumés, la libération des êtres humains par la technologie s'avère coïncider avec leur aliénation par cette même technologie. Par conséquent, l'extériorisation des organes humains s'inverse en leur réification par un super organe qui suit ses propres lois inhumaines tout en les imposant à ses éléments. De nouveau, comme dans l'histoire du Golem, l'humain devient la créature de sa propre création. Leroi-Gourhan nous en avait prévenus : à moins que nous ne maintenions notre technologie sous contrôle, « il ne pourrait nous rester que quelques milliers d'années, voire quelques siècles » (Leroi-Gourhan, 1982, p. 242).

Une théorie de l'aliénation sans aliénation

Catholique et humaniste convaincu, Leroi-Gourhan n'était pas vraiment un post-humaniste. Je suspecte qu'il n'aurait pas la

moindre sympathie pour les projets loufoques des trans-humanistes et des ectropiens qui veulent « utiliser à court terme la technologie pour nous perfectionner » (cf. < www.transhumanism.org >) ¹. Dans la mesure où sa théorie de l'évolution sociotechnologique offre une plateforme parfaite pour le développement d'une position post-humaniste — voire même antihumaniste — cohérente, elle devrait néanmoins être prise au sérieux ².

En concevant l'anthropogénèse comme une « technogénèse » (Stiegler, 1994, p. 58), Leroi-Gourhan a systématiquement étendu la théorie des techniques du corps à la technologie en tant que telle. Inspiré par Marcel Mauss (1950), son mentor, qui a prouvé que même nos manières apparemment les plus normales de nous comporter comme marcher ou nager présupposent l'apprentissage d'une technique, le préhistorien français a démontré que la technologie est l'extériorisation des chaînes opérationnelles du comportement qui forment l'être humain dans sa totalité (*l'homme total* *) — dans ses dimensions biologique, psychologique aussi

1. Les transhumanistes partent du postulat que l'humain est un « animal déficient » (Nietzsche) qui ne peut faire face à la complexité de l'environnement technoscientifique. Sur le site Internet de Stellarc, un artiste post-humaniste du « net », celui-ci affirme de façon péremptoire qu'« il est temps de se demander si un corps bipède et respirant, avec une vision binoculaire et un cerveau de 1400 cm³, est une forme biologique appropriée. Il ne peut venir à bout de la quantité, la complexité et la qualité des informations qu'il a accumulées ; il est intimidé par la précision, la vitesse, et la puissance de la technologie et est biologiquement mal équipé pour faire face à son nouvel environnement extraterrestre » (cf. < www.stelarc.va.com.au >). Pour améliorer le stock humain et surmonter les limitations biologiques de la condition humaine, les transhumanistes et les ectropiens ont choisi trois « technologies de l'ingénierie de la personne » (PETs : *person engineering technologies*) : la génétique, l'intelligence artificielle et les nanotechnologies.

2. De la même manière que l'on peut dire que le post-humanisme prolonge le modernisme, le post-humanisme peut être vu comme une radicalisation de l'humanisme. Du point de vue de l'histoire des idées, Pic de la Mirandole peut être considéré comme un précurseur. Sa célèbre invocation : « Ô homme, modèle et sculpteur de toi-même (*tu ipsius arbitrarius plastes et fctor*), puisses-tu te donner la forme qui te satisfasse ! » prend aujourd'hui d'étranges connotations. Comme l'humanisme qu'il supplante, le post-humanisme valorise la rationalité, le progrès et l'humanité ; il nie et combat activement toutes les forces surnaturelles qui sont censées commander notre destin. Il va simplement plus loin en demandant instamment que nous poussions au-delà du stade humain de l'évolution et prenions en main la destinée humaine.

* NdT : en français dans le texte.

bien que sociale. Afin de pouvoir employer un fragment de technologie, disons une voiture ou un ordinateur, les êtres humains doivent apprendre une série d'habitudes, de gestes, de réactions et d'autres schèmes d'action qui deviennent progressivement sédimentés dans un *habitus* stable. À travers la formation de l'*habitus*, l'individu incorpore la technologie pendant qu'il est incorporé en elle. Par cette incorporation mutuelle de l'homme et de la machine, un appareil technologique opérationnel intégré se construit qui sert non seulement de médiation entre l'humain et l'environnement, mais qui les co-construit tous deux en même temps ¹.

Le post-humanisme contemporain continue et développe la théorie de l'humanisation par l'extériorisation des organes dans un appareil technologique intégré, mais tandis qu'il la maintient comme description précise d'un devenir autre que l'humain — « la technogenèse comme hétérogenèse » — il la prive de ses prétentions essentialistes et de ses traits normatifs ². Bien que la notion d'extériorisation sonnât vaguement comme celle d'*Enttäusserung*

1. Les traitements de textes, les karaokés et Stephen Hawkins offrent trois exemples contemporains d'une telle intégration homme-machine accomplie. Un traitement de textes comme Word propose des synonymes, des traductions, des vérifications orthographiques et des corrections grammaticales. Pendant que le texte est écrit, il offre une aide cognitive et intervient à la fois sur l'écriture et sur l'auteur. Par conséquent, le texte résultant peut être considéré comme une « co-production » véritable de l'auteur et du traitement de textes. Les karaokés, qu'on peut maintenant trouver dans pratiquement tous les hôtels et auberges japonais, intègrent le chanteur à la machine et utilisent la voix humaine comme « play-back » à des sons et des images préprogrammés. Stephen Hawkins, le célèbre physicien et successeur de Newton à Cambridge, est de manière permanente fixé à un fauteuil roulant automatique et à un ordinateur sophistiqué qui lui permet de communiquer avec le monde extérieur par l'intermédiaire d'un vocoder. Intégrés dans une unité techno-scientifique de fonctionnement, le fauteuil roulant, le vocoder et Stephen lui-même forment un cyborg vivant.

2. L'idée que l'humain est construit par la technologie est un trope courant du post-humanisme. Peter Sloterdijk, par exemple, l'emploie dans ses controversées *Règles pour le parc humain* quand il présente l'homme comme un être qui habite non seulement le langage, mais également dans des maisons, et ainsi comme l'être qui fait les maisons qui font l'homme et qui doit être domestiqué politiquement, et aussi génétiquement, par la sélection prénatale (Sloterdijk, 1999, p. 35-47). En Allemagne, cette proposition anthropo-technologique a déclenché une polémique énorme et plutôt méchante entre Habermas et Sloterdijk. Voir les interventions hebdomadaires par procuration dans *Die Zeit*, à partir de septembre 1999.

chez Hegel et Marx, sa réappropriation post-humaniste est fortement sélective. L'idée « expressionniste » qu'il pourrait y avoir quelque chose « à l'intérieur » des humains qu'ils extériorisent dans et par leur *praxis* et que cette *praxis* est précisément ce qui les distingue des animaux est abandonnée. L'intérieur n'existe pas avant son extériorisation ; l'intérieur émerge en même temps que l'extérieur et est constitué par lui. Tous les deux sont co-originaux et émergent en même temps. L'essence de l'humain est de n'avoir aucune essence. Étant donné que les humains n'ont aucune essence, ils ne peuvent pas exprimer leur « être générique » (*Gattungswesen*) dans leur travail et, par conséquent, ils ne peuvent plus y être aliénés non plus. Dans la mesure où le post-humanisme accepte la théorie de l'« extériorisation des organes » tout en refusant d'interpréter son renversement dialectique en termes de déshumanisation, il peut être décrit comme une théorie de l'aliénation sans aliénation — « *Entfremdung* pour être compris des philosophes », comme Marx (1982, III, p. 1066) l'a indiqué par le passé en attaquant la belle âme des intellectuels allemands ¹.

Comme le postmodernisme, le post-humanisme dit de tout cœur « oui » à la vie et veut être affirmatif. Refusant de considérer la négativité de l'aliénation dans la lumière dialectique de son *Aufhebung*, il écarte les vieilles notions humanistes d'Homme, d'aliénation et de réification. Suivant le (quatrième) prologue du *Zarathoustra* de Nietzsche, les post-humanistes célèbrent la négativité de la déshumanisation comme une étape constructive dans le dépassement infini des limites de l'humain, grâce à laquelle l'humain devient autre que l'humain, et ils redéfinissent de façon

1. Deleuze et Guattari ne cherchent même pas à cacher qu'ils n'ont rien à faire de la théorie hégéliano-marxienne de l'aliénation : « Ce que nous dénonçons, ce sont toutes les oppositions entre l'homme et la machine, de l'homme aliéné par la machine, etc. » (Deleuze, 1990, p. 32). (NdT : pour le passage concernant Marx et les intellectuels allemands, le lecteur se reportera à Karl Marx et Friedrich Engels, *Le Manifeste du Parti communiste*, Paris, UDE, 1962, p. 51-54.)

créative l'aliénation comme « altération »¹. L'humain n'est plus un être, mais un devenir, un être qui devient autre par l'extériorisation de ses organes dans une pléthore de médiations extra-organiques. Paraphrasant de Beauvoir, nous pourrions dire que pour le post-humaniste l'homme n'est pas mais qu'il devient ce qu'il est et ce qu'il n'est pas, en se dépassant lui-même, grâce à la technologie.

« La technologie est l'invention de l'homme. » (Stiegler, 1994, p. 145-187.) L'expression est nécessairement ambiguë, voire indécidable. Qui invente quoi ? Est-ce que la technologie est une invention humaine ou bien l'humain est-il une invention technologique ? Le paradoxe de l'humanisation par l'extériorisation est que la technologie et l'humanité émergent en même temps. Comme l'humain est inséparable des prothèses qui le complètent, le « que » donne naissance au « qui ». Après s'être débarrassés de toute forme d'essentialisme, les post-humanistes adoptent une vision performative de l'anthropologie dans laquelle les êtres humains sont littéralement faits par ce qu'ils ont fait, par la culture, mais également et surtout par la technologie. Au moyen de technologie, la nature est humanisée. Vue sous un autre angle, l'humanisation de la nature apparaît, cependant, comme naturalisation des humains. La médiation technologique qui intervient entre les humains et la nature établit une relation performative ou « transductive » entre eux. Co-construit ou accompli par la relation, l'humain ne peut pas plus exister en dehors de sa relation avec le non-humain que le non-humain ne peut exister en dehors de sa relation à l'humain. « Pro-jetés » et « pro-duits » par les humains, les technologies, les techniques, les instruments et les outils

1. « Légèrement aliéné, ou mieux : altéré. » (Latour, 2002, p. 16.) Fasciné par l'entre-deux de l'*Aufhebung*, Nietzsche, et les néo-nietzschéens avec lui, aiment le danger et voient dans l'*Untergang* de l'humain le signe de son dépassement : « Ce qui est grand dans l'homme c'est qu'il est un pont et non un but : ce que l'on peut aimer dans l'homme c'est qu'il est une *transition* et qu'il est un *déclin*. [...] J'aime celui qui vit afin de connaître et celui qui veut connaître afin qu'un jour vive le surhumain. Ainsi il veut son propre déclin. J'aime celui qui travaille et invente afin de bâtir la maison du surhumain et préparer pour lui terre, bête et plante : car ainsi il veut son déclin. » (Nietzsche, 1988, p. 16 *sq.* ; trad. française par Georges-Arthur Goldschmidt, Paris, Le Livre de Poche, 1972, p. 10 *sq.*)

agissent à leur tour sur les humains et les modifient. En changeant la nature interne et externe (les pratiques matérielles, corps, langue, habitudes, percepts, affects, etc.), la naturalisation de l'humain a ouvert le chemin à l'évolution artificielle du genre humain.

Il n'y a rien de neuf. Dans l'ouverture de son soap opera philosophique, Sloterdijk revisite le mythe de la création (Genèse 2, 4-7) et présente le premier être humain comme un artefact — un glébeux vivant. Créé par Dieu avec de la terre, Adam apparaît comme produit théo-technologique typique de son temps : « Des personnages androïdes sont façonnés selon les routines de la céramique : la genèse biblique reflète la situation du modelage de la terre à cette époque. [...] La métaphysique commence comme métacéramique. » (Sloterdijk, 1998, p. 33.) À partir d'Adam et de l'homme des cavernes jusqu'à l'*Homo sapiens*, l'être humain est fait par ce qu'il fait. Les silex, les cailloux et les os ont fait et ont transformé l'homme de Cro-Magnon. Aujourd'hui, ce sont les lunettes, les stimulateurs cardiaques et les ordinateurs portables qui font l'*Homo sapiens*. Nous n'avons jamais été humains. Aliéné de l'humain, rien d'humain n'est étrange au post-humaniste. Une fois que nous avons compris que nous sommes faits par les technologies que nous faisons et que nous devenons humains par nos implants, greffes et prothèses, nous pouvons même apprécier l'intelligence d'une assertion aussi stupide que celle-ci : « Pour un humaniste, le meilleur ami de l'homme, c'est l'homme. Pour un non-humaniste, c'est son fusil, sa voiture ou son téléphone portable. » (Tisseron, 1998, p. 273.) En effet, de même que les assemblages hétérogènes des humains et des non-humains transforment, fixent et stabilisent les réseaux sociaux, culturels et politiques, ils font, transforment et modifient également les manières humaines d'agir, de penser, de ressentir, de voir et d'être, bref, l'homme total. Inversant les dogmes classiques de l'humanisme, les post-humanistes affirment non seulement que ce sont les objets qui font les humains (comme quand nous disons que c'est « l'habit qui fait le moine »), ils insistent également sur le fait que les technologies suivent leurs propres lois (technologiques) et ont leur propre esprit, qu'elles ont des conséquences

fortuites et inattendues, à la fois heureuses et perverses, que personne — aucun individu, aucune société, aucune politique — ne peut commander. Comme la langue chez Saussure, la technologie forme un système auto-évolutif autonome qui ne peut être commandé par ceux qui l'emploient. Là où les humanistes crient « au loup » et voient seulement un signe de déshumanisation, d'aliénation et de réification, les post-humanistes voient seulement un processus normal, « humain, inhumain, bien trop humain » d'humanisation par extériorisation, réification et aliénation.

Hétérogène machinique

La nature humaine a une histoire (Moscovici, 1977). Grâce à leur application, les êtres humains créent la technologie et interviennent sur la nature, mais cette interposition transforme en même temps la nature humaine. Aussi loin que nous puissions retourner dans l'histoire, nous ne rencontrons jamais la nature humaine à l'état brut. L'opposition entre la nature et la culture, la nature et la technologie, la technologie et la société, ne tient simplement pas. La nature n'est pas plus statique que la technologie ou les résultats de leur interaction. Comme produit de l'histoire, la nature est toujours « seconde nature ». Depuis ses origines, la nature humaine a été « fabriquée » par l'évolution technique. Bien que la technogénèse relativisât de façon significative la place de l'humanité dans le grand ordre des choses, elle ne s'est pas encore complètement séparée du mode anthropocentrique de la pensée. Cela ne se produit que lorsque nous renonçons à notre résistance enracinée aux flux du devenir et que nous acceptons la production expérimentale d'ontologies créatrices dans lesquelles toutes les frontières entre l'humain, l'animal et le matériel sont obstinément transgressées, pragmatiquement brouillées et, finalement, technologiquement surmontées. Rejetant la distinction entre le post-humain et l'inhumain comme simple survivance de la « vieille pensée européenne » (Luhmann-Rumsfeld), l'anti-humanisme contemporain s'unit au vitalisme. Célébrant joyeusement le devenir de la Vie, il cherche à conceptualiser une mort de l'Homme exempte des vanités anthropocentriques.

La tentative la plus radicale et la plus influente de théoriser la condition post-humaine en termes non anthropocentriques a été « composée » comme un « opéra machinique » ésotérique, vitaliste, orgiastique et vibrant par Gilles Deleuze, un philosophe, et Félix Guattari, un praticien psychanalytique et perpétuel activiste politique, dans *Mille Plateaux* (Deleuze et Guattari, 1980)¹. Les mille plateaux des vitalistes ne forment pas une montagne, mais un montage. Ils ouvrent mille chemins qui, à la différence de ceux de Heidegger, mènent partout. Remplaçant la « question au sujet de la technologie » par la « question au sujet de la machine », Deleuze et Guattari présentent la genèse de l'humain non seulement en tant que technogenèse mais, la prolongeant et la radicalisant, dissolvant l'*anthropos* dans le *bios*, également comme une « bio-technogenèse » (Ansell Pearson, 1997, p. 124), c'est-à-dire comme une production machinique qui plonge à nouveau l'espèce humaine dans le magma du devenir de la vie.

La conception machinique de l'évolution conçoit l'humain comme un composant d'un assemblage hétérogène qui coupe à travers tous les lignages de différentes sortes et les réarrange en des « accouplements monstrueux » et des « devenirs anormaux ». Dans la mesure où l'approche technologique suggère toujours que la machine est un outil complexe et, ainsi, une prolongation ou une extériorisation de l'humain qui fabrique l'humain, elle maintient toujours l'idée de l'évolution humaine. L'approche machinique est plus radicale. Elle remplace l'idée d'évolution par celle d'« involution » (Deleuze et Guattari, 1980, p. 292), comprise non

1. La terminologie de Deleuze et de Guattari est ésotérique et rend la compréhension difficile pour un non-initié. À la toute première page du livre, celui-ci est présenté comme un assemblage machinique ou *agencement* : « Dans un livre, comme en toute chose, il y a des lignes d'articulation ou de segmentation, des strates, des territorialités ; mais aussi des lignes de fuite, des mouvements de déterritorialisation et de déstratification. Les vitesses comparées d'écoulement d'après ces lignes entraînent des phénomènes de retard relatif, de viscosité ou au contraire de précipitation et de rupture. Tout cela, les lignes et les vitesses mesurables, constitue un *agencement*. » (Deleuze et Guattari, 1980, p. 9 *sq.*) Cela semble obscur mais, assez étrangement, c'est en les lisant plus rapidement plutôt que plus lentement que les textes deleuziens commencent lentement à faire sens.

comme forme de régression, mais comme « évolution créatrice » qui introduit des populations hétérogènes dans une symbiose, créant de ce fait des « alliances contre nature » entre différentes espèces, telles que le singe et l'humain, le tronc d'arbre et le crocodile, ou la guêpe et l'orchidée, pour prendre l'exemple favori de Deleuze et Guattari ¹.

S'éloignant de la conception généalogique ou filiative de l'évolution, représentée par le modèle de l'arbre ou de la racine, elle autorise un devenir « rhizomatique » par lequel les humains puissent de manière créative-destructive entrer dans les plus monstrueux des accouplements vertigineux avec des dieux, des humains, des animaux, des plantes, des choses, des outils, des machines, etc. Bien qu'un rhizome puisse se développer sur des racines, il n'est pas une racine lui-même, mais une tige ou une pousse souterraine, comme un bulbe ou un tubercule, avec de multiples racines et pousses s'embranchant qui s'éloignent et prolifèrent dans toutes les directions, s'interrompent à un certain point et forment un rhizome avec les autres ramifications ou autre chose — « avec le vent, avec un animal, avec l'homme » (Deleuze et Guattari, 1980, p. 18) ².

Un rhizome est un réseau capillaire où chaque point peut être relié, par un chemin ou par un autre, avec n'importe quel autre point ³. En entrant en « communication transversale » avec

1. Deleuze et Guattari (1972, p. 47, 339, 385 ; 1980, p. 20, 89, 360) ont furtivement emprunté l'exemple de l'accouplement artificiel de la guêpe et de l'orchidée à Darwin. La guêpe est une partie intégrante du système et de la morphologie reproducteurs de l'orchidée. La guêpe utilise l'orchidée pour la nourriture tandis que l'orchidée utilise la guêpe pour la fertilisation.

2. Bien que l'image du rhizome vienne du royaume végétal, les colonies de fourmis offrent peut-être un meilleur exemple : « Un rhizome peut être rompu, brisé à un endroit quelconque, il reprend suivant telle ou telle de ses lignes et suivant d'autres lignes. On n'en finit pas avec les fourmis, parce qu'elles forment un rhizome animal dont la plus grande partie peut être détruite sans qu'il cesse de se reconstituer. » (Deleuze et Guattari, 1980, p. 16.)

3. Un rhizome est un réseau : « Dans un réseau, il existe toujours au moins un chemin qui mène d'un point donné à n'importe quel autre point ; bien souvent, à de nombreux points ; à la limite, à tous. » (Serres, 1974, p. 27.)

différentes lignées de descendance, les ramifications rhizomatiques brouillent les arbres généalogiques. Elles n'ont ni début ni fin, mais poussent, pour ainsi dire, au milieu. À la différence du modèle de l'arbre, qui réduit la multiplicité à l'Un, le rhizome élimine toute référence éventuelle à une substance possible, ou à un substantif, une synthèse ou une dialectique qui mène de nouveau à l'Un afin de stimuler la prolifération du Multiple et célébrer la virulence de la Vie. Cependant, la multiplicité est plus qu'une question de logique. Elle est quelque chose que l'on doit créer ou faire — « le multiple, *il faut le faire* » (Deleuze et Guattari, 1980, p. 13)¹. Nous devons toujours faire des connexions, toujours plus de connexions, entre les points, les ramifications et les lignes de fuite. Puisqu'elles ne sont pas données, il faut croiser les frontières et réaliser expérimentalement d'autres possibilités que celles qui sont données. Pendant que le rhizome pousse et prolifère en établissant des connexions toujours nouvelles, il devient plus complexe, toujours plus complexe, et transgresse toutes les frontières, jusqu'à ce qu'il n'y ait plus qu'un seul flux ou phylum machinique. Toujours en expansion et par déterritorialisation, il remplit l'espace entier des choses les plus disparates et finit par étendre son empire sur la terre entière.

Le plan d'immanence

L'assemblage machinique qui est toujours en construction et en devenir, est un système ouvert potentiellement infini. Il ne connaît ni limite ni frontière. Sans limites temporelles ou spatiales, il transgresse les frontières entre les régions ontologiques et réduit

1. [NdT : cité en français dans le texte.] Le rapport entre Latour et Deleuze est direct. Des échos faibles et des images différées du pragmatisme de Deleuze et Guattari peuvent être trouvés dans les traductions franco-anglaises de la théorie des acteurs en réseaux par John Law : « Il n'y a peut-être rien d'autre que des histoires se créant elles-mêmes et cherchant à établir des rapports de raccordements, des connexions pratiques et locales, des liens spécifiques. Et alors ? Alors, nous ne sommes plus dans le domaine de l'épistémologie. [...] À la place, nous sommes dans le domaine de la création de liens, de leur fabrication, qui les amène avec plus ou moins de succès à l'existence. [...] Nous sommes dans le domaine (*business*) de l'ontologie. » (Law, 1997, p. 8 *sq.*)

tous les niveaux qui existent à un seul plan ontologique, le prétendu « plan de l'immanence » ou « plan de la nature » (Deleuze, 1981, p. 164-175) — bien que la nature n'ait rien à faire avec lui, vu qu'il évite toutes les distinctions entre les espèces naturelles et artificielles et inclut les corps, les âmes et les choses dans un seul assemblage. Opposé au plan de transcendance, au sein duquel la multiplicité est toujours capturée et organisée par un sujet, une forme ou une force cachée qui ne peut pas être vu, mais qui doit être induit, déduit ou abduit à partir du donné, le plan commun de l'immanence n'a aucune dimension supplémentaire ou « intransitive ». Il n'y a aucune profondeur, seulement une surface ; il n'y a rien de caché, ni Dieu, ni Maître, il n'y a aucun Homme, aucun Plan qui surplombe et dirige le devenir du monde ¹. Sur le plan unidimensionnel de l'immanence, il n'y a pas de synthèse dialectique d'éléments hétérogènes et disparates ; il y a seulement, comme le dit Leibniz, le « devenir continu d'un océan » (Serres, 1972, p. 10), dont la division en Pacifique ou Atlantique est arbitraire ².

Dans un assemblage hétérogène, tout est relié à tout et immédiatement donné, nivelé, réduit à des relations de vitesse :

En tout cas, pur plan d'immanence, d'univocité, de composition, où tout est donné, où dansent des éléments et matériaux non formés qui ne se distinguent que par leur vitesse, et qui entrent dans tel ou tel agencement individué d'après leurs connexions, leurs rapports de mouvements. Plan fixe de la vie, où tout bouge, retarde ou se précipite. (Deleuze et Guattari, 1980, p. 312.)

1. L'empirisme radical de Deleuze et le réalisme critique de Bhaskar forment les extrémités du continuum épistémologique. Alors que Deleuze a pour but de détruire systématiquement toute transcendance à la racine, au point même de refouler l'apparition d'un collectif possible, Bhaskar (2000) a récemment ajouté un tournant transcendantal supplémentaire à son réalisme critique dialectique et introduit Dieu comme le véritable, total et endurent ultimatum de la réalité. Par la suite, il a quitté l'Angleterre et a disparu en Inde.

2. Bien que Deleuze ait trouvé le modèle et l'inspiration pour son plan d'immanence en tant qu'espace hétérogène de devenir par variation continue chez Spinoza (Deleuze, 1981), on pourrait aussi bien suivre Michel Serres (1968, 1974) et le conceptualiser dans la tradition leibnizienne comme « espace topologique-énergique ».

Cependant, la vitesse et la lenteur ne se rapportent pas à des degrés quantitatifs de mouvement, mais avec des types qualitativement différents de mouvements des corps dans l'espace, à deux manières différentes de créer l'espace, à savoir la manière géométrique et la manière topologique-énergique. Considérant que la première divise analytiquement l'espace et l'organise au moyen de murs, piliers et clôtures, la seconde ouvre l'espace et l'« exécute » comme il suit le flux de matérialité informe qui se déplace de façon rhizomatique, tirant dans toutes les directions, établissant des connexions, occupant ou remplissant « *un espace lisse à la façon d'un tourbillon, avec possibilité de surgir en un point quelconque* » (Deleuze et Guattari, 1980, p. 473).

Tout ce qui se meut sur le plan de l'immanence est pris dans le vortex du devenir et est consumé par lui. Ce qui entre dans le flux énergétique est dissous dans une « danse de particules élémentaires ». Le devenir de la vie qui dissout toutes les formes d'être dans un magma pur de forces énergiques et immatérielles, cette soupe cosmique de particules sub-moléculaires et sub-atomiques flottant librement desquelles des organismes et des êtres émergent et dans lesquelles ils se noient — voilà la *réalité ultime*¹.

Sur le plan de l'immanence, il y a de la vie — tout comme nous disons qu'il y a de l'eau ou du sable — et tous les êtres, sans distinction, en participent. « De la pure immanence, nous dirons qu'elle est UNE VIE, et rien d'autre. » (Deleuze, 1995, p. 4.) La vie ne connaît ni distinction ni frontière entre les genres, les espèces, les sujets, les substances ou les organes. En coulant dessous, au-dessus, dans et à travers tout et partout, elle « désindividualise »,

1. La *Lebensphilosophie* de Deleuze et Guattari a des affinités claires avec la vision bouddhiste du monde comme danse cosmique de particules. Dans un passage sur la méditation, Guattari rend le lien avec bouddhisme explicite : « La solitude, la méditation, la contemplation désirante poussée à son terme, la perte de l'individuation, au profit des agencements cosmiques, conduisent à la conjonction paradoxale entre une hyper subjectivation individualisée du désir et un abandon radical du sujet aux agencements collectifs. » (Guattari, 1977, p. 326 sq.) Pour une analyse phénoménologique de la dissolution de la réalité dans le bouddhisme Theravada, permettez-moi de renvoyer à mes « Méditations non cartésiennes sur la phénoménologie de la narine » (Vandenberghé, 2002c, en anglais).

désagrège et annihile tous les êtres et toutes les entités dans un flux anonyme de devenir. Inutile de dire que, inondé par la vie, l'humain disparaît également — « comme un visage dans le sable au bord de la mer » (Foucault) — dans cette nuit orgiaque du devenir ¹.

Homo homini parasitus

Cette « ontologie de l'annihilation des êtres » (Foucault, 1966, p. 291) forme l'arrière-plan de la biophilosophie de la vie « germinale » ou « viroïde » qui est proposée dans le plateau « devenir-animal » du livre ². Comme Othello, Deleuze et Guattari voudraient bien « changer l'humanité contre un babouin ». Rompant avec les modèles évolutionnistes de la filiation par hérédité, ils conceptualisent le devenir-animal (végétal, minéral, etc.) de l'humain comme un devenir « anomal », c'est-à-dire anormal et monstrueux, par un processus machinique dans lequel l'humain entre en symbiose avec des populations hétérogènes. En biologie, la symbiose se rapporte au processus par lequel le matériel génétique est transmis entre des populations d'espèces différentes telles que le babouin et le chat ou la guêpe et l'orchidée, par exemple, par la contamination bactérienne et l'infection virale, et *non* par la transmission sexuelle :

La propagation par épidémie, par contagion, n'a rien à voir avec la filiation par hérédité. [...] Le vampire ne filiationne pas, il contagionne. La différence est que la contagion, l'épidémie met en jeu des termes tout à fait hétérogènes : par exemple, un homme, un animal et une bactérie, un virus, une molécule, un micro-organisme. (Deleuze et Guattari, 1980, p. 295.)

1. Après avoir perdu les frontières qui séparent les personnes, les animaux et les choses, les individus ne sont plus conçus en tant qu'unités indivisibles et délimitées, mais en tant que « divisus » (Deleuze, 1990, p. 244) qui absorbent ou transmettent des influences matérielles hétérogènes, reproduisant de ce fait le flux anonyme d'où ils viennent et où ils retourneront finalement.

2. Pour une exploration compréhensive des aspects bio-philosophiques du vitalisme de Deleuze et Guattari, voir Ansell Pearson (1997 ; 1999). Dans son *User's Guide to Capitalism and Schizophrenia* [Guide de l'utilisateur du capitalisme et de la schizophrénie], Massumi (1992, p. 93-141) couvre le même terrain, mais est davantage inspiré par les développements récents de la physique que de la biologie.

L'échange symbiotique par l'infection, la contagion, la mutation ou la dérivation génétique ne se produit pas au « niveau molaire » de l'organisme ou de l'espèce mais en dessous, au « niveau moléculaire » des micro-organismes bactériens (microbe, virus, bacille, ver, phagocyte) qui entrent dans l'organisme et s'y répandent en se mélangeant aux micro-organismes de l'hôte. La leçon que Deleuze et Guattari peuvent nous enseigner est finalement une sale histoire : « L'humain est une colonie intégrée d'êtres améboïdes, tout comme ces êtres amiboïdes (prococtistes) sont les colonies intégrées des bactéries. Que ça vous plaise ou non, nos origines sont dans le visqueux. » (Ansell Pearson, 1997, p. 124.) Poussière pour poussière, boue pour boue, l'*Homo sapiens* se dissout dans une substance collante et, dégradée et rabaissée, l'espèce régresse à l'état désolant de *parasitus sapiens* (Serres, 1980b, p. 143).

Se nourrissant les unes des autres, croissant les unes sur les autres, les populations symbiotiques transgressent les frontières et les « blocs » hétérogènes de devenir machinique par une cascade de différenciations super moléculaires. Ces blocs ne sont pas simplement des hybrides. Tandis que l'hybridation rassemble des éléments qui sont purs et non contaminés avant qu'ils ne soient mélangés, la symbiose machinique les infecte et les fusionne en une nouvelle synthèse vivante qui ignore les frontières ontologiques à tel point qu'il devient difficile d'indiquer lequel est l'hôte et lequel est le parasite. Dans le devenir symbiotique, la distinction entre l'intérieur et l'extérieur est fluide. Cela vaut non seulement pour les organismes hétérogènes, mais encore pour leurs relations avec l'environnement. Les deux sont liés par un environnement intermédiaire poreux, tel que la membrane qui les sépare. L'opposition entre l'organisme et l'environnement est dissoute dans un flot hétérogénéique qui relie ensemble l'organisme et l'environnement, les co-construisant tous les deux en même temps. « JAMAIS donc un animal, une chose, n'est séparable de ses rapports avec le monde : l'intérieur est seulement un intérieur sélectionné, l'extérieur, un intérieur projeté. » (Deleuze, 1981, p. 168.) Mais si l'organisme « choisit » son environnement, plutôt

que le contraire, si l'organisme ne s'adapte pas à l'environnement, mais crée son environnement — « un organisme détériorisé [fluidifié] par rapport à l'extérieur se reterritorialise [réorganise] nécessairement sur ses milieux intérieurs » (Deleuze et Guattari, 1980, p. 71) —, alors les principes darwiniens de l'évolution sont mis hors jeu. Une nouvelle « révolution copernicienne » a lieu, mais cette fois dans la biologie¹. En effet, ce n'est plus tellement l'être vivant qui s'adapte à son environnement, mais c'est désormais l'environnement qui s'adapte à l'être vivant. Par la différenciation interne et l'auto-organisation, l'environnement est identifié et assimilé par l'organisme ; à travers la fermeture sur lui-même, l'organisme irritable examine attentivement, choisit et régule les stimuli de l'environnement qui vont l'affecter.

Dans le langage de la théorie des systèmes, on dirait que les organismes mécaniques sont des systèmes auto-organiseurs, autorégulateurs ou autopoïétiques. En utilisant le jargon réflexif du « constructivisme radical » contemporain², nous pouvons définir les systèmes autopoïétiques avec Maturana et Varela comme des réseaux qui se produisent et se maintiennent en produisant à partir des éléments dont ils sont composés le réseau qui produit les éléments dont ils se composent. Les systèmes autopoïétiques sont

1. Dans son remarquable ouvrage sur l'influence de la biologie de son temps (Rolf, Virchow, Haeckel) sur Nietzsche, Barbara Stiegler (2001a) interprète la philosophie de la vie de Nietzsche comme une biologisation de l'épistémologie de Kant dans lequel le corps vivant remplace le sujet transcendantal. Le corps constitue synthétiquement l'environnement comme une unité, mais cette unification par assimilation et incorporation de l'environnement est hantée par la mémoire de l'altérité qui augmente la complexité interne du sujet et conduit à son individualisation poussée.

2. Comme un train peut cacher un autre train, un constructivisme peut en cacher un autre. À la différence du constructivisme empiriciste de la quatrième vague de la sociologie de la science (après Mannheim, Merton et le Programme fort) et du déconstructivisme linguistique du féminisme de la troisième voie (après le libéralisme et le socialisme), le constructivisme radical des cybernéticiens, neurologues, biologistes, anthropologues et sociologues de deuxième ordre comme von Foerster, Maturana, Varela, Bateson, Morin et Luhmann offre une théorie non réductionniste de la cognition qui analyse la construction de la réalité comme une construction réflexive, auto-organisatrice et autoréférentielle de l'expérience de la réalité. Sur le constructivisme radical, cf. Schmidt, 1991. Dans ce qui suit, j'emprunte quelques passages à ma notice nécrologique sur Luhmann (Vandenbergh, 1999b).

par définition des systèmes auto-référentiels et organisationnels fermés. Ils constituent de façon récursive les éléments de base dont ils se composent par référence circulaire à leur propre auto-reproduction en tant que systèmes autonomes de communication. Cette autoréférence permet au système de maintenir invariable sa structure, alors que chacun de ses éléments volatiles est sans cesse remplacé par de nouveaux éléments, différents. Paradoxalement, cette clôture sur soi du système est une condition préalable à son ouverture à l'environnement. Concrètement, cela signifie que comme unité autonome et autodéterminante, le système ne peut réagir aux « provocations » de l'environnement que selon son propre mode de fonctionnement. L'environnement ne peut influencer le système directement mais seulement indirectement pour autant que le système auto-référentiel clos s'ouvre sur l'environnement et lui permette, de l'intérieur, d'influencer sélectivement le système à partir de l'extérieur. En d'autres termes, le système ne peut communiquer sur l'environnement qu'en lui-même. Il ne peut communiquer avec l'environnement sans se désintégrer.

Sur ce point crucial, l'hétérogénéité machinique diffère de l'autopoïèse (Ansell Pearson, 1997, p. 140 *sqq.* ; 1999, p. 168 *sqq.*). Moins concernés par le maintien de leur propre stabilité, les assemblages machiniques ne maintiennent pas invariable l'organisation de leur structure. Alors qu'ils croisent les seuils techno-ontologiques entre les régions, ils entrent dans une relation véritablement dynamique, ouverte et transgressive avec leurs environnements, qui après tout ne sont pas différents de ce qu'ils sont, et permettent l'apparition ponctuelle de modes flexibles, muables, variables d'organisation. À ce stade, où « les conditions du déséquilibre nécessaire et loin de l'équilibre » (Kauffman) requis pour un modèle véritablement créateur de l'évolution sont présents dans le système, l'autopoïèse machinique mute en hétérogénéité machinique. Unissant l'hétérogénéité machinique avec la théorie de la complexité, fusionnant Deleuze avec Serres, nous pourrions dire avec ce dernier que quand l'ordre est créé à partir du chaos, les îles émergent hors d'une mer

désordonnée : « L'ordre est une île rare, il est un archipel. Le désordre est l'océan commun d'où ces îles émergent. » (Serres, 1977, rabat.)

Intermezzo : machines vivantes

Schématiquement parlant, on peut concevoir le développement technologique à travers les âges — « de la préhistoire aux missiles balistiques » (Latour et Lemonnier, 1994) — comme un processus à quatre phases d'extériorisation ou d'objectivation des capacités, des activités et des organes humains dans des organismes machiniques qui « libèrent » (Leroi-Gourhan), améliorent et « délestent » (Gehlen) les capacités, les activités et les organes humains.

Cette objectivation ou « “chosification” des pratiques sociales » (Greimas, 1976, p. 153) s'effectue par une substitution progressive des segments du faire somatique et noétique par des programmes techniques automatisés. À chaque étape de l'objectivation, les pratiques humaines sont peu à peu remplacées par des programmes techniques qui « délestent » les pratiques en les reportant sur des substituts extra-somatiques qui semblent dotés de modalités de vouloir, de pouvoir et de savoir qui leur sont propres. Comme le dit justement Greimas (1976, p. 142) : « À partir de l'outil prolongeant la main, l'humanité en est arrivée à construire des automates de substitution présupposant, à leur tour, d'autres programmes, somatiques ou mécanisés, du faire et instituant ainsi de nouvelles formes d'organisations sociales qui fonctionnent par médiation et substitution successives. »¹

Dans la première phase, l'organe est enlevé du corps et extériorisé dans l'outil qui remplace la main, alors que le travail manuel et intellectuel est toujours effectué par l'homme. Dans la deuxième phase, la force physique de l'homme est objectivée dans

1. Pour une reprise sociologique du modèle actanciel de Greimas qui analyse la construction des actants collectifs comme des réseaux socio-techniques — « objets-supports considérés comme des substituts des activités humaines réelles » (Greimas, 1976, p. 145), cf. Latour, 1993.

la machine qui travaille désormais pour et à la place de l'humain. Dans la troisième phase, ce n'est plus seulement la force physique qui est extériorisée dans la machine. Avec l'automatisation des machines, les capacités et les activités psychiques de l'humain sont également délestées tandis que les fonctions du cerveau (conscience, calcul et décision) sont extériorisées et incorporées dans la machine. Dans la quatrième phase, l'intégration des machines dans un tout vivant, la vie en tant que telle est finalement extériorisée dans un *organe vivant anorganique* complexe.

Depuis que les sciences naturelles, la technologie et le système capitaliste de production industrielle sont devenus systématiquement reliés vers la fin du XVIII^e siècle, le train et l'extension des processus corrélatifs d'humanisation des machines et de machinisation des humains ont été accélérés et intensifiés, d'abord avec la Révolution industrielle et, désormais, avec la révolution post-industrielle, à tel point que, aujourd'hui, la vie elle-même peut être expliquée scientifiquement et produite techno-logiquement. De la main à l'esprit à la vie en tant que telle, nous voyons un mouvement progressif de l'intérieur vers l'extérieur — et inversement. Pendant que les fonctionnements internes de l'organisme sont analysés et correctement compris par les sciences, ils sont extériorisés et construits par les technologies comme un organisme artificiel qui fonctionne comme un organisme naturel. Arnold Gehlen (1957, p. 21) a convenablement récapitulé le processus dans les termes suivants : « Pendant que la technologie progresse, l'homme introduit dans la nature inanimée un principe d'organisation qui est déjà opérant à l'intérieur de l'organisme en de multiples endroits. » Le progrès scientifique consiste en une « explicitation » du caché, « le rendant explicite » par la recherche, alors que l'évolution technologique consiste en l'extériorisation, la matérialisation et la réification de l'explicite. Si la science est vraiment « phénoménologique » comme le dit Sloterdijk (2004, p. 74-79), dans le sens où elle rend l'invisible visible et donne une « ex-istence » au phénomène comme objet de perception, alors la technologie est une phénoméno-technique qui réifie et réalise par là même l'objet comme objet de manipulation. De la perception

de l'intérieur à la manipulation de l'extérieur, il n'y a aucune solution de continuité, mais une « évolution » (de *e-volvere*), « explication » (d'*ex-plicare*) ou « dé-roulement » (comme dans *ent-wicklung*) ininterrompue de l'intérieur dans l'« ex-position » et le contrôle du phénomène.

Par ailleurs, l'histoire du concept de réseau confirme cette analyse du processus d'extériorisation des fonctionnements internes de l'organisme dans un corps social non organique, mais organisé et évolutif (Musso, 2003). De la biologie à la philosophie, à la technologie et à la sociologie, la métaphore racine du réseau associe toujours des images du corps et des techniques pour suggérer l'existence d'un tissu vivant. À l'origine, le réseau se rapporte à un filet tissé (*retis*). Hippocrate, Hérophile et Galien l'ont employé en médecine pour étudier le tissu des canaux, des voies et des vaisseaux comme les veines, les muscles et les nerfs qui couvrent le corps humain, mais aussi le cerveau, décrit par Galien comme *rete mirabili*. Plus tard, au XVII^e siècle, Descartes et plus particulièrement Leibniz ont transformé le « percept » en « concept » et ont formalisé le réseau en termes mathématiques. Avec la Révolution industrielle, le concept quitte le corps pour devenir une « construction ». L'image réticulaire du corps est prise par les ingénieurs et devient le calibre pour la construction technologique des grands réseaux territoriaux artificiels comme le rail, le téléphone ou le réseau électrique. « De naturel, le réseau devient artificiel. D'un outil, il devient une machine. L'ingénieur le conçoit et le construit, alors que le médecin l'observait. » (Musso, 2003, p. 146.) Quand Saint-Simon et Proudhon empruntent le concept du réseau aux ingénieurs pour théoriser les relations sociales et pour développer des modèles utopiques de société, le réseau technique devient le gabarit pour la construction politique des réseaux sociaux. Aujourd'hui, avec le développement d'Internet, qui relie ensemble des machines (et des personnes) dans une toile mondiale (*worldwide Web*), le concept est popularisé et commercialisé et devient un « décept », qui peut se rapporter à pratiquement tout ce qui est relié ensemble — des toiles d'araignée, des cristaux, des racines des arbres et du cortex cérébral

aux usines hydrauliques, téléphones, ordinateurs et ONG transnationales terroristes comme Al-Qaïda. À travers la théorie de la complexité, la conception sociopolitique du réseau est de nouveau liée à la biologie et à la neurologie. Les conceptions vitalistes de la technologie abondent et fusionnent avec les conceptions technologiques de la société. Ce faisant, la sociologie elle-même devient un genre de « physiologie sociale baroque » dont toutes les autres sciences peuvent être considérées comme étant des branches. Comme Tarde (1999, p. 58) le disait : « Chaque chose est une société, chaque phénomène est un fait social. [...] Toutes les sciences semblent destinées à devenir des branches de la sociologie. »

Passant de la sociologie à la technologie, je voudrais maintenant regarder de plus près la biologie moléculaire et la présenter comme une *technologie anthropique de la communication*¹. Ce que les sciences peuvent théoriquement concevoir est désormais au seuil d'être artificiellement conçu et technologiquement produit comme système vivant, que ce système soit un organisme virtuel (*vie artificielle*), un esprit virtuel (*intelligence artificielle*), ou un mélange des deux (*cyborg*). Les cyber- et les biotechnologies convergent de façon asymptotique dans la « réécriture » du code humain, la plupart du temps à des fins commerciales². Dans cette perspective, l'engouement post-moderne pour la théorie de la complexité ne représente pas tant une coupure avec la cybernétique, la « science de la communication et du contrôle » (Wiener), que sa suite sinistre comme thermodynamique de la énième génération. La symbiose a pu d'abord apparaître comme une coupure claire avec le déterminisme du grand récit de l'ADN mais, aujourd'hui,

1. Comme Castells (1996, p. 30), j'inclus non seulement l'informatique et l'électronique, mais également l'ingénierie génétique dans le domaine des technologies de l'information.

2. Pour une histoire de la cybernétique et de son influence sur le structuralisme, les théories systémiques, le post-structuralisme et la philosophie postmoderne, cf. Lafontaine, 2004 ; pour une histoire des développements de la biotechnologie qui analyse l'intégration de l'informatique, du biologique et de l'économique, cf. Haraway, 1997, p. 49-101 et 244-265.

l'organisme vivant est compris comme un système auto-organisé ouvert hypercomplexe. La théorie de la complexité analyse généralement les systèmes ouverts comme des « structures dissipatives » instables et auto-organisées. Quand de telles structures dispersives atteignent des points de bifurcation, les voies de leur comportement et de leur futur deviennent imprévisibles. Des structures plus différenciées, d'un ordre supérieur, peuvent émerger en conséquence¹. Les systèmes dispersifs sont régulés par la thermodynamique des systèmes ouverts et peuvent être analysés, décrits et formalisés, au moins dans des cas simples, comme des modèles mathématiques d'équations différentielles. Pendant ce temps-là, on a développé des programmes informatiques puissants capables de simuler l'évolution de la vie (Hayles, 1999, p. 222-246). Par boucle récursive des opérations de calcul, les petites déviations deviennent rapidement magnifiées, menant à des interactions complexes qui produisent des évolutions imprévisibles². Dans une telle synthèse de la vie artificielle, le devenir de la vie après plusieurs millions de générations est efficacement reproduit en quelques jours par des machines intelligentes.

Il est vrai que les cybertechnologies font abstraction du corps et ramènent l'humain à une machine intelligente qui traite de l'information. Quand les sciences biologiques ramènent à leur tour l'humain à de l'ADN, à une spirale complexe d'informations qui peut être décodée, recodée et recombinaisonnée de manière cybernétique³, il n'est pas évident de savoir comment la théorie

1. DeLanda (1992) utilise le jargon de la théorie de la complexité (bifurcations, bistabilité, attracteurs, repousseurs, catastrophe, chaos, structures dispersives et émergence), pour théoriser l'évolution du phylum essentiel, de l'apparition hypothétique d'une planète en cristal à la différenciation cellulaire et de la spéciation humaine aux formations sociales.

2. Il peut être intéressant de noter que les programmes qui simulent le processus évolutif utilisent la symbiose pour présenter les mutations : « Parmi les mutants il y avait des parasites qui avaient perdu leurs propres instructions de copie mais avaient développé la capacité d'envahir un hôte et de détourner ses procédures de copie. [...] Des essais ultérieurs du programme virent le développement d'hyperparasites. [...] Les hyperparasites attendent que les parasites les envahissent. » (Hayles, 1999, p. 227.)

3. Joshua Lederberg, lauréat du prix Nobel et participant du célèbre symposium Cyba sur le Futur de l'Homme, a sobrement redéfini l'humain comme une séquence de nucléotides appareillés : « Maintenant nous pouvons définir l'homme. Par son génotype au moins, il fait

de la complexité peut aider l'humain à échapper sain et sauf du mouvement de pince numérique qui ramène tout aux bits et aux bytes du code à barres. L'universalité de la cybernétique réalise le projet des *mathesis universalis* (Leibniz). Quand tout, vie incluse, peut potentiellement être nivelé et réduit à de l'information et à de la communication d'informations modularisées, la réalisation techno-industrielle effective du plan unidimensionnel d'immanence peut être juste au coin de la rue. Je parie que tout ce qui est possible peut être et sera réalisé un jour.

En inscrivant chaque phénomène et chaque événement que la cybernétique décrit comme moment transitoire d'un moment global de « trans-duction », tout peut « être transformé » en tout autre chose, selon un certain algorithme. « En principe, il n'y a aucun génome naturel qui ne puisse être expérimentalement remodelé. » (Haraway, 1997, p. 246.) En théorie, la théorie devient virtuellement pratique et les sciences deviennent des techno-sciences, pour employer un terme inventé par Jacques Ellul. La cybernétique n'est pas simplement produite comme théorie et épistémologie universelles, mais aussi et avant tout comme *praxis*, *technè* et technologie universelles. Quand la maîtrise scientifique est immédiatement couplée à la maîtrise virtuelle de ses applications, la « théorie ne révèle plus rien (*épistémè*), mais fait pratiquement tout (*technè*) » (Freitag, 2002, p. 291).

Malgré tout le battage publicitaire au sujet de la génétique et des thérapies géniques, on devrait noter, cependant, que les

1,80 m d'un ordre moléculaire particulier de carbone, d'hydrogène, d'oxygène, d'azote et d'atomes phosphoreux — la longueur de l'ADN étroitement lovée au noyau de son œuf originel et au noyau de chaque cellule adulte [est identique à] la longueur de cinq mille millions d'unités appareillées de nucléotides.» Étant donné que toute l'information génétique est située dans le noyau de la cellule et que la technique de recombinaison de l'ADN vise à changer ou, dans le cas du clonage, à fixer le matériel génétique qui est contenu dans le noyau, Hans Jonas (1987, p. 102, 171, 207) a proposé de renommer la biologie moléculaire — par analogie avec la physique nucléaire — comme étant une « biologie nucléaire ».

biosciences ne savent pas vraiment comment les gènes fonctionnent réellement ni comment expliquer leur lien causal avec les maladies. Tout ce qu'elles connaissent, ce sont les bonnes et les mauvaises séquences de nucléotides, et comment la variation génotype est corrélée avec la variation phénotypique. Confondant obstinément corrélation statistique et explication causale, elles concluent logiquement et pragmatiquement que les mauvaises séquences doivent être remplacées par les bonnes et, laissant de côté tous les prétendus facteurs épigénétiques (= tout hormis les gènes) aussi bien que les interactions complexes entre les gènes, elles expliquent simplement la maladie comme une mauvaise séquence de nucléotides. Dans la perspective du réalisme critique, qui considère qu'une explication est seulement donnée quand la « conjonction constante » (Hume) entre le génotype et le phénotype est expliquée par un mécanisme génératif qui produit réellement la conjonction en question, la recherche appliquée conduite par le marché dans le cadre de la biologie moléculaire sous forme d'essais génétiques et de thérapies, peut être interprétée comme une stratégie pratique qui vise à cacher la crise théorique et morale profonde de la nouvelle discipline qu'est la génomique.

L'ordre des choses

Dans sa théorie de la traduction, qui a clairement inspiré les analyses ethno-philosophiques brillantes de la vie de laboratoire à l'institut de Salk en Californie de Latour et Woolgar (1978), Michel Serres (1974, p. 15-72), le philosophe français qui traduit la science en poésie et la poésie en science, présente une analyse leibnizienne de la génétique comme traduction progressive de l'idée de la génération biologique dans un calcul de reproduction biochimique : « L'histoire de la génétique consiste en un passage lent de la reproduction des animaux à la production de textes. » (Serres, 1974, p. 20.) D'une part, il y a des différences phénotypiques qualitatives observables entre les êtres vivants ; d'autre part, il y a un code génotypique fondamental et invisible composé de lettres, de chiffres et de caractères. Le passage, ou

la traduction, entre *le visible et le lisible* * — est effectué quand la variété phénoménale entre les êtres vivants est projetée sur un seul plan topologique/énergique et déchiffrée comme variation continue du code ADN par une combinaison différentielle des lettres biochimiques dont il est composé. Combinant l'identité avec la différence dans un réseau hétérogène de relations entre les mots et les choses qui peut expliquer la génération de la variété phénoménale d'organes et d'organismes, y compris les plus anormaux, en termes de possibilité infinie de combinaisons du code, la biologie contemporaine trouve les traces de ce code partout, précisément parce qu'elle décode la totalité de la nature en projetant les variations de ce code sur un référent stable. « Quand la référence est un plan, recueil de traces projetées, tout découpage du réel est quelque chose comme un livre : annonce de la résolution des choses en mots, de la prédominance du langage. » (Serres, 1977, p. 28¹.)

Si le monde d'hier était un texte, celui d'aujourd'hui et de demain est un hypertexte. Grâce aux hyperliens, les textes peuvent être reliés afin de former un seul et gigantesque hypertexte déterritorialisé qui évolue et s'étend continuellement évoluant et n'augmentant sans aucune limite prévisible (Lévy, 1998, p. 33-48). Avec l'hypertexte, il n'y a plus un texte, mais seulement du texte —

* NdT : en français dans le texte.

1. Prolongeant la métaphore du texte, un manuel de vulgarisation sur le génome décrit ce dernier comme un livre : « Imaginez que le génome est un livre. Il y a vingt-trois chapitres, appelés chromosomes. Chaque chapitre contient plusieurs milliers d'histoires, appelées gènes. Chaque histoire se compose de paragraphes, appelés exons, qui sont interrompus par des publicités appelées introns. Chaque paragraphe se compose de mots, appelés codons. Chaque mot est écrit avec des lettres, appelées bases. » (Ridley, 2000, p. 7.) En passant, je note que la citation précédente de Michel Serres ne vient pas d'un texte sur la biologie, mais d'un texte sur l'épistémè des sciences du XIX^e siècle. Étant donné que l'épistémè de l'époque classique est écrite comme un langage et que toutes les sciences de l'Encyclopédie peuvent être traduites dans le langage universel du structuralisme, le langage de la biologie représente seulement un exemple d'un cas plus général qui caractérise toutes les sciences — et, *pace* Foucault, pas seulement les sciences économiques, la linguistique et les sciences de la vie. Pour une exploration systématique du rôle des technologies de l'écriture et des dispositifs d'inscription qui traduisent toutes les sortes d'objets et de choses possibles en langage scientifique en projetant leur forme sur un plan unidimensionnel, voir le remarquable article de Bruno Latour (1985) sur les « mobiles mutables » et les « centres de calcul ».

tout comme nous disons qu'il y a de l'eau ou du sable. La page que nous voyons sur l'écran de notre ordinateur n'est pas vraiment un texte, mais une petite fenêtre qui nous donne aussi une ouverture sur (jamais une vue d'ensemble de) une réserve potentiellement sans fin de textes. L'hypertexte est un rhizome dans lequel « n'importe quel point [...] peut être connecté avec n'importe quel autre, et doit l'être » (Deleuze et Guattari, 1980, p. 13). Paraphrasant la langue topologique de la théorie de la complexité organisée, nous pourrions dire que l'hypertexte est un réseau complexe de lignes interconnectées se chevauchant, de chemins et de routes qui se rencontrent au sommet ou aux carrefours, où ils bifurquent encore et partent dans de multiples directions. Étant donné que tout point ou sommet est pratiquement relié à n'importe quel autre sommet du réseau, « il existe sinon autant de chemins pour aller d'un sommet à l'autre, du moins un très grand nombre, tant qu'est fini le nombre de sommets » (Serres, 1968, p. 12).

Si le réseau est comme un « espace froissé » qui peut être plié, déplié et replié comme un mouchoir, le réseau global lui-même, tour à tour, se compose de réseaux locaux de chemins interconnectés se chevauchant qui coexistent dans le réseau et interfèrent de manière complexe les uns avec les autres ¹. Bien que le chemin vers le sommet ne puisse pas être prévu dans un réseau de réseaux de chemins connectés se chevauchant, le mouvement à travers l'espace peut très bien être suivi et tracé mathématiquement, graphiquement et topographiquement sur le plan d'immanence.

D'une façon ou d'une autre, la progression vers les sommets peut facilement être tracée et recodée dans les termes binaires

1. Pour rendre les choses encore plus complexes, réflexives et fluides : la description du réseau est elle-même un réseau, avec pour incidence qu'on ne peut plus décider si l'hypertexte du réseau offre une description complexe du réseau, ou une projection récursive du réseau sur un état complexe de la question. Non seulement les phénomènes à décrire sont complexes, mais dans la théorie de la complexité, la pratique scientifique elle-même est un phénomène de complexité organisée. Pour une description complexe de l'histoire des mathématiques en termes de réseaux, bifurcations, voies, etc., cf. Serres, 1968, p. 78-112.

de l'informatique. La vie elle-même n'est qu'un réseau, qu'un hypertexte, rien qu'un flux microbactériel qui peut être tracé et capturé par l'informatique de la vie. La nature est un hypertexte, de même que la vie. La vie est un bordel, un réseau viral, dans lequel « toutes les bactéries peuvent être vues comme les nœuds d'une grande toile d'interconnectivité » (Clark, 2000, p. 26). La nature n'est rien d'autre que le résultat provisoire de processus locaux ; c'est un système dynamique complexe qui traverse les distinctions de toute sorte. Scientifiquement comprise, la vie peut être maintenant technologiquement réécrite. La génétique comme bio-informatique est une technologie de l'information appliquée. Quatre cents ans après que Galilée ait fameusement prononcé que la nature était écrite dans le langage des mathématiques, les sciences de la biologie et de la communication sont intégrées dans une science cybernétique de l'information unifiée qui traduit la totalité du monde, y compris la vie, dans un code numérique — le code de l'« informatique de la domination » (Haraway, 1991, p. 161-167) qui sous-tend la réécriture de la nature par les cyber- et les biotechnologies du capitalisme industriel tardif ¹.

La mécanologie comme technologie vitaliste

La cybernétique nous enseigne que l'organisme est un système vivant, auto-organisateur, qui se reproduit (comme un dictionnaire informatisé) par la production autoréférentielle des éléments (mots) qui le constituent. Mais si l'organisme fonctionne comme système auto-organisateur, alors l'inverse est également vrai : le système auto-organisateur fonctionne comme un organisme.

1. Sur ce point, je voudrais défendre Haraway contre les harawaysiennes. Bien trop souvent, elles lisent les histoires de Chimponaut Ham, de Sojourner Truth la femme noire, et autres figures mythiques du cyborg à la manière postmoderne typique comme des petites histoires au sujet de la prolifération d'identités naturalisées ou hybrides qui nous aident à déconstruire les fixations binaires sexistes et racistes de la modernité. Ce qu'elles tendent à oublier dans leurs lectures déconstructives des micro-récits est le grand récit socialiste et sociologique de Haraway sur l'informatique du pouvoir qui sous-tend ces micro-histoires et leur donne leur tranchant radical et critique.

Il s'ensuit, pas tant logiquement que techno-logiquement, que l'analyse scientifique de la vie peut ainsi devenir également devenir le gabarit pour la production technologique des systèmes artificiels en tant que systèmes vivants, avec pour résultat que la ligne de division historique entre le mécanisme et le vitalisme, la technologie et la biologie, disparaît tout simplement. Quand la distinction (kantienne) entre la machine et l'organisme est effectivement surmontée, la production d'une technologie vitaliste ou mécanologie qui étudie les êtres vivants inorganiques devient possible — comme préambule et propédeutique à une sociologie mécanologique et à une société machinique ?

Selon Gilbert Simondon, qui a développé la perspective mécanologique, la technologie progresse et devient progressivement plus « concrète » à mesure qu'elle commence à fonctionner comme organisme artificiel qui a intégré avec succès les éléments comme organes d'un tout auto-organisateur. L'objet technique concret est en symbiose avec son environnement. Il a non seulement atteint une concordance interne par la fermeture relative qui tient compte de la récurrence des opérations internes que de la circularité des causes et des effets, mais, en incorporant une partie de l'environnement comme « environnement associé », il a également transformé ce dernier en condition de son propre fonctionnement, l'intégrant de ce fait comme élément d'un système auto-organisateur de causes et d'effets. « L'objet technique concret, écrit Simondon (1969, p. 46), c'est-à-dire évolué, se rapproche du mode d'existence des objets naturels. » Bien que les machines fonctionnent comme un organisme qui est en symbiose avec son environnement — les humains et les autres machines avec lesquels ils sont reliés — de façon à former une seule machine qui fonctionne sans à-coup, l'intégration symbiotique du système et de son environnement ne peut bien évidemment pas être accomplie par les machines elles-mêmes. Sur ce point, selon Simondon, la cybernétique s'est complètement fourvoyée. Ramenant le système à un organisme, elle oublie que l'intégration des humains et des non-humains dans des machines autorégulatrices présuppose nécessairement l'intervention humaine :

Les machines à auto-régulation ont besoin de l'homme comme technicien, c'est-à-dire comme associé. [...] Or, cet aspect de l'auto-régulation par lequel *compte doit être tenu du milieu dans son ensemble* ne peut être accompli par la machine seule, même si elle est très parfaitement automatisée. [...] Il y a quelque chose de vivant dans un ensemble technique et la fonction intégratrice de la vie ne peut être assurée que par des êtres humains. (Simondon, 1969, p. 125.)

Grâce à l'interposition technique des êtres humains, le hiatus ontologique entre la vie et le mécanisme et, ainsi, aussi entre l'homme et la machine, peut finalement et avec succès être surmonté dans une machine vivante et autorégulatrice en laquelle les hommes et les machines sont symbiotiquement intégrés. Couplés entre eux, les hommes et les machines forment un « milieu associé » qui est entièrement individualisé et se conditionne à travers une multiplicité de processus récursifs et de boucles de rétroaction. Les êtres humains peuvent apparaître comme des servants de la machine, mais pour autant que leur intégration dans la machine soit en dernière instance effectuée par des êtres humains qui comprennent comment fonctionnent les machines, Simondon blâme les théories de l'aliénation de « ne pas avoir compris la machine » (Simondon, 1969, p. 9). Pour surmonter l'aliénation des êtres humains par la machine, nous devrions comprendre que les êtres humains ne sont pas opposés aux machines, mais parmi elles. Les machines sont les « associées » des humains tandis que les humains sont les « bergers » des machines. Ce n'est que dans la mesure où nous acceptons de devenir les médiateurs et les associés (ou les interprètes) des machines, plutôt que les dominateurs (ou les législateurs, comme dirait Zygmunt Bauman), que la « médiocratie » et la démocratie peuvent coïncider et que nous pourrions éventuellement être capables d'aller au-delà de l'aliénation.

Parlant pour les machines, Simondon a peut-être raison, mais dans son enthousiasme pour la machine, il a malheureusement oublié de replacer le berger et ses machines dans le contexte socio-économique qui négocie leur relation et de poser la question cruciale : Qui médiatise les médiateurs ? Et comment peut-on être sûr que les médiateurs de la machine eux-mêmes ne sont pas intégrés dans un méga système comme l'une des ses parties

vivantes ? Après tout, l'essence de la technologie n'a rien de technologique en soi. Une machine est toujours sociale avant d'être technique, même si le social est invariablement co-construit par le technologique. Le moulin à vent peut être relié à la société féodale, comme disait Marx dans un passage célèbre, mais le moulin à vent ne produit pas plus la société féodale que la machine à vapeur ne produit la société industrielle, ou l'ordinateur la société post-industrielle. Le déterminisme technologique est l'idéologie de la technocratie, et la technocratie, c'est l'anti-démocratie. Ce qu'est une machine et ce qu'elle fait aux humains dépend des humains qui la font. Mais ce qu'elles font et pourquoi elles le font, dépend alternativement des machines sociales dans lesquelles elles sont intégrées. Et aujourd'hui, la machine sociale en laquelle elles sont intégrées est la mégamachine mondiale capitaliste. Pour la comprendre et pour comprendre ce qu'elle fait aux êtres humains, nous nous tournerons à présent vers une analyse du néo-capitalisme global qui produit les producteurs, les consommateurs, et la vie elle-même comme marchandises.

Le néo-capitalisme et la colonisation de la vie

« UN JOUR, peut-être, le siècle sera deleuzien. » (Foucault, 1994, II, p. 76.) Ce qui était censé passer pour être un compliment anti-platonique de Foucault à son ami et compagnon philosophique peut être rétrospectivement interprété comme une assertion sociologique sur l'état du monde. Continuant et radicalisant la tendance globale du capitalisme moderne tardif du XX^e siècle, tout semble indiquer que le XXI^e siècle ne sera pas spirituel et dialectique, mais empiriste et matérialiste, pragmatique et performatif, hétérogène et machinique, chaotique et rhizomatique, hyper complexe et hyper capitaliste. « Pluralisme = Monisme » (Deleuze et Guattari, 1980, p. 31) — la formule magique du devenir sans fin que Deleuze et Guattari recherchaient dans *Mille Plateaux* a été trouvée, et presque réalisée, sur une échelle globale et un seul plan par le capitalisme néo-impérial contemporain.

Capitalisme deleuzien

Le phylum machinique qui anime le capitalisme et traverse son corps unifié sans organes est l'argent. L'argent est toujours en flux et jamais au repos. Il est, comme le dit Simmel dans sa *Philosophie de l'argent*, l'objectivation de la circulation économique dans un symbole sans substance qui représente toutes les marchandises possibles et qui, en se substituant à elles, accélère la circulation des marchandises. Traversant les sous-ensembles de la société, les envahissant par-dessous, les vivifiant d'en dedans, l'argent est le sang qui circule dans les veines du capitalisme et

unifie les sous-ensembles dans le marché unique du monde-système intégré de l'*économie-monde* (Braudel). Marx comparait de fameuse manière le capital à un vampire. « Le capital est du travail mort qui, comme un vampire, ne devient vivant qu'en suçant le travail vivant, et plus il suce, plus il est s'anime. » (Marx, 1968, p. 247.) Marx avait évidemment compris le raccordement interne entre le travail et le capital quand il avait prédit sa reproduction agrandie à une échelle mondiale, mais fixé comme il l'était sur la catégorie du travail, il ne pouvait pas prévoir que la production deviendrait post-industrielle et que le capital pourrait exister et se reproduire sans travail (Vandenberghe, 2002b). Mais le capitalisme est inventif et productif, et pour profiter, il sort progressivement de l'usine et envahit, comme un parasite, toutes les sphères de la vie et le monde vécu lui-même. Finalement, il en vient, comme nous pouvons le constater, à produire et à consumer la vie elle-même.

Le principe de base d'une sociologie rhizomatique est que la société est toujours *en fuite*, toujours fuyante et débordante, et peut être comprise à partir de la manière dont elle gère ses *lignes de fuite*. Il y a toujours quelque chose qui déborde et échappe au système, quelque chose qui n'est pas contrôlable, ou au moins pas encore contrôlé. Avec leur analyse machinique du devenir, Deleuze et Guattari veulent encourager des lignes de fuite qui « ne consistent jamais à fuir le monde, mais plutôt à le faire fuir, comme on crève un tuyau » (Guattari, 1977, p. 120 ; Deleuze et Guattari, 1980, p. 249 ; Deleuze, 1990, p. 32). L'intention est évidemment anti-systémique — vidanger le système, creuser des trous, continuer le travail de la vieille taupe. Néanmoins, aujourd'hui, le système capitaliste lui-même prospère sur l'anti-systématicité, la « négativité artificielle » (Adorno), ou sur le jeu de « la répétition et la différence » (Deleuze). Il s'alimente, en tant que tel, de ses propres problèmes et, ce faisant, il se modifie. La « répétition du même » mène en fin de compte à la « différence », ce qui équivaut à dire que la survie du capitalisme signifie la « continuité dans la différence ». Le capitalisme explore et prévoit les lignes qui déterritorialisent la

trajectoire pour les capturer du dehors, pour entrer en symbiose avec elles, et pour les réorienter du dedans, comme un parasite, vers ses propres fins. Le capitalisme est inventif ; sa créativité ne connaît aucune limite — « il est du type viral » (Deleuze et Guattari, 1980, p. 580).

Deleuze et Guattari mettent leurs espoirs anti-capitalistes dans la tactique de guérilla de la minorité schizoïde qui refuse de jouer le jeu (le *nicht mitmachen* de Marcuse) de la majorité silencieuse. Bien qu'ils sachent que les tortillements de la minorité dispersée accompagnent la machine de guerre des compagnies entrepreneuriales comme son « supplément », bien qu'ils se rendent compte que le capitalisme avance comme une machine de guerre qui s'alimente sur les lignes de fuite et ne connaît aucune limite interne, ils ont néanmoins cru que le capitalisme trouverait sa conclusion logique dans la production schizo-phrène d'un écoulement libre du désir : « La schizophrénie est la limite extérieure du capitalisme lui-même. » (Deleuze et Guattari, 1972, p. 292.) Ce qu'ils signifiaient apparemment par ce jugement insensé est que la crise finale du capitalisme serait par la suite produite non par la réglementation ou la domestication du capitalisme mais par la marchandisation totale des machines désirantes que nous sommes. Ce n'est qu'en accélérant la décadence du système actuel, par une sorte de marchandisation de soi dans un potlatch consumériste que le système capitaliste serait battu à son propre jeu :

Mais quelle voie révolutionnaire, y en a-t-il une ? — Se retirer du marché mondial [...] dans un curieux renouvellement de la "solution économique" fasciste ? Ou bien aller dans le sens contraire ? C'est-à-dire aller encore plus loin dans le mouvement du marché, du décodage et de la territorialisation ? [...] Non pas se retirer du procès, mais aller plus loin, "accélérer le procès", comme disait Nietzsche : en vérité, dans cette matière, nous n'avons encore rien vu. (Deleuze et Guattari, 1972, p. 285¹.)

1. Ce n'est pas une aberration, mais une réitération — comme si nous n'accédions à la vérité qu'en continuant à mentir entre nos dents : « Il n'y a jamais eu de lutte contre la société de la consommation, cette notion idiote. Au contraire, nous disons qu'il n'y a jamais eu assez de consommation. » (Deleuze, 1990, p. 32.)

Le nouvel esprit du capitalisme

Un quart un siècle plus tard, le processus de l'accumulation a accéléré au point que *le capitalisme lui-même est devenu deleuzien dans la forme, le style et le contenu*. Cette jonction n'est pas accidentelle. Comme d'habitude, un rapport ironique et profondément pervers existe entre l'éthique romantique et l'esprit du capitalisme (Campbell, 1987, p. 202-227). Inutile de dire que je ne prétend pas que la critique libertaire du capitalisme de Deleuze était anti-critique ou fausse dès le début et que Deleuze est d'une façon ou d'une autre le Giddens des années soixante-dix : un néo-libéral déguisé en libertaire, un Thatcher sous LSD. Ce que je prétends plutôt, c'est que le capitalisme a progressivement intégré la critique du capitalisme dans son mode de fonctionnement, avec pour résultat que le capitalisme semble plus fort que jamais, tandis que la critique du capitalisme semble plutôt désarmée.

Dans leur magistrale analyse du nouvel esprit du capitalisme, Boltanski et Chiapello (1999, p. 241-290) ont de façon convaincante démontré que le capitalisme a coopté la critique postmodernisante des années soixante et soixante-dix et l'a utilisée de manière à se réorganiser et à croître indéfiniment. Le capitalisme industriellement organisé des « Trente Glorieuses » (1945-1973) était essentiellement fordiste. Bureaucratique, hiérarchique, pyramidal et sous contrôle centralisé, planifié et taylorisé, orienté vers la production de masse de marchandises normalisées, il était éléphantique, rigide et aliénant. L'accord néo-corporatiste entre l'État, les employeurs et les syndicats a garanti la sécurité de l'emploi, un revenu indexé, un plan de carrière et de traitement régulier, mais cette sécurité ne pouvait pas vraiment compenser la perte d'autonomie des employés. En attaquant la nature déshumanisante et disciplinante, massifiante et normalisante de la « société capitaliste-bureaucratique-technique-totalitaire de l'exploitation planifiée et de la consommation dirigée » (Lefebvre) au nom de la spontanéité, de la créativité et de l'authenticité, la gauche libertaire a dépassé la « critique artistique » du capitalisme des bohémiens et a traduit leurs

réclamations dans une langue qui a été inspirée par le surréalisme, le situationnisme et les « maîtres du soupçon » (Marx, Freud et Nietzsche).

Au début, les capitalistes ont réagi à la « critique artistique » des *soixante-huitards* * d'une manière traditionnelle. Ils étaient en pourparlers avec les syndicats au sujet des « demandes quantitatives » et ont accordé une augmentation des salaires mais, se rendant compte que la critique n'avait pas diminué malgré les concessions, ils ont ouvert des discussions avec les syndicats au sujet des « demandes qualitatives ». Pour résoudre la crise de motivation dans les rangs d'ouvriers désabusés, ils ont commencé par présenter des changements du lieu de travail qui donnaient plus d'autonomie aux ouvriers. Comme l'augmentation de la liberté fut payée par une diminution de la sécurité, le résultat était des plus ambivalents. « Par ce changement de politique, l'autonomie a été échangée d'une façon ou d'une autre contre la sécurité. » (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 274.)

À la suite de la crise de l'accumulation des années 1970, les capitalistes ont procédé à une réinterprétation néolibérale de la critique libertaire du capitalisme de la gauche radicale. Transformant la contradiction culturelle en compatibilité sociologique, ils ont progressivement introduit de plus en plus de flexibilité dans l'organisation via l'application des principes du marché. Le vieil éléphant bureaucratique du fordisme s'est mis à danser sur l'air néolibéral, mais les gardiens des éléphants devaient se tenir fermement s'ils ne voulaient pas perdre leur boulot. En même temps que le régime fordiste de l'accumulation « lourde » était supplanté par le régime post-fordiste de l'« accumulation flexible », l'organisation est devenue non seulement « plus maigre » (décentralisation du management, aplatissement de la pyramide, spécialisation et orientation flexibles vers des niches commerciales, rotation des tâches, formation tout au long de la vie, intérim et sous-traitement, etc.), mais elle est également devenue

* NdT : en français dans le texte.

« plus vile ». Les principes du marché ont été progressivement introduits dans le management, les syndicats mis à l'écart, les salaires individualisés, les contrats libéralisés et le temps de travail flexibilisé, avec pour résultat que, trente ans après, la flexouvrière (*flexi-worker*) individualisée, temporaire et contractualisée est confrontée à l'insécurité et livrée à un marché du travail complètement restructuré, et radicalement flexibilisé, au sein duquel elle doit non seulement vendre sa force de travail, mais également sa personnalité, son individualité et finalement peut-être aussi son âme.

Avec le déclin de l'État-providence, la flexibilisation, la temporarisation et l'informalisation du travail pourraient aboutir dans un proche avenir à une dualisation de la société et à une « brésilianisation » du monde (Beck, 1999, p. 93-110)¹. L'insécurité et la vulnérabilité ne sont plus vues comme un effet pervers du démantèlement de rigidités, mais sont plutôt bien accueillies, évaluées et employées pour augmenter la compétitivité parmi les ouvriers. En utilisant un langage vieilli, nous pourrions dire que l'insécurité est désormais « fonctionnelle ». Désorganisant le temps aussi bien que le plan de carrière, le capitalisme flexible applique non seulement l'approche du JAT (ou « juste à temps ») à la livraison ponctuelle des marchandises, mais également aux ouvriers et au management même. Pensés comme une sorte d'« armée de réserve » qui peut être employée et licenciée à volonté, cadres comme ouvriers doivent devenir flexibles, adaptables et polyvalents, jetables et à la disposition d'un nouvel employeur, disponibles et « à portée de main » (*vorhanden*), prêts pour le marché du comptant et préparés à saisir tout travail qui pourrait améliorer leur situation. L'emphase qui est mise sur l'adaptabilité et la disponibilité pour le marché transforme l'ouvrier en « acteur-travailleur en réseau » (*actor-networker*) qui se

1. Brésilianisation est synonyme de détérioration des conditions de travail et d'informalisation du travail. D'expérience, je sais que le Brésil n'est pas un pays en voie de développement, mais une société riche, inégale et injuste. À moitié Belgique, à moitié Inde (« Belinde »), c'est à la fois une part du Premier et du Tiers Monde. Quoi qu'il en soit, comme la plupart des théories sociales occidentales, les théories de Beck sur la société du risque et la seconde modernité ne s'appliquent pas au Brésil.

comporte stratégiquement et scrute constamment les occasions d'augmenter son capital social en établissant des connexions, toujours plus de connexions, grâce auxquelles il peut mettre sur le marché son capital humain, ses relations et sa personnalité. Le bon travailleur en réseau (*networker*) qui traite sa personne comme un actif commercialisable est un maître de la présentation de soi et du décorum. Promettant de se donner entièrement à n'importe quel projet, il demeure en fait non attaché au travail et à son moi afin de rester à disposition pour tout autre projet qui pourrait émerger. Redéfinissant son moi selon ce que l'occasion peut exiger, l'acteur-travailleur en réseau traite sa personnalité comme un masque, retournant de ce fait à la signification originelle du terme *persona* : celui-qui-parle-à-travers-le-masque.

Coïncidence ou pas, le fait que l'identité du travailleur en réseau soit variable et mise en pratique dans et par des relations dans lesquelles il s'inscrit résonne en tout point avec les discours contemporains sur la performativité, la mobilité, la fluidité, la complexité, la topologie, les relations, les réseaux, les performances, les déplacements, les moi multiples, etc. qui suivent le « tournant postmoderne » des sciences humaines¹. Dans l'intervalle, ces discours à la mode ont été également présentés dans le « circuit culturel du capitalisme » et découverts par les gourous-consultants, les héros-managers et les business schools (Thrift, 1999). Transposant les métaphores corporelles de la biologie et de la physique aux sciences économiques et à la psychologie, le message post-darwinien de la théorie de la complexité est relativement direct : comme les systèmes biologiques complexes qui parviennent à survivre dans la nature, les entreprises, les groupes et les individus doivent devenir flexibles et fluides, transformatifs et innovants, agiles et souples (Martin, 1994)².

1. Pour une analyse générale des nombreux parallèles entre le postmodernisme et le discours plus politico-économique du néolibéralisme, cf. Ray et Sayer, 1999.

2. Sous l'égide de l'institut de Santa Fé, la théorie de la complexité est simplifiée et offerte en tant qu'énigme stratégique d'innovation aux hommes d'affaires. Voici un exemple de la façon dont l'idée de l'ordre émergent est vendue aux directeurs qui « sont à la page » : « Les suggestions de la théorie de la complexité pour la pratique des affaires sont un aplatissage de la hiérarchie de management, la distribution du contrôle à travers le système

Remplaçant la politique de la distribution par une politique de l'identité, ces discours ont commencé à infiltrer et infecter la société dans son ensemble — comme un virus.

Rétrospectivement, nous pouvons maintenant voir que la haine du collectif et la transcendance, le pragmatisme des connexions et la désindividuation de l'individu qui est la marque déposée de Deleuze & C^{ie} ne sont pas accidentels, mais prévoient, expriment, accompagnent et aident à agir le sujet comme un acteur-travailleur en réseau et à transformer la société en réseau d'associations passagères. Le chaos et le désordre étaient des ennemis qui ont dû être éliminés. Avec la transition de la modernité « lourde » ou « solide » vers la modernité « légère » ou « liquide » (Bauman, 2000), l'ordre en tant que tel est dévalué, tandis que le chaos devient la norme et le moyen de rationaliser et de flexibiliser l'entreprise. Si ce n'était pour sa tonalité célébrante, nous pourrions même faire bon accueil à la description limite de la schizophrénie de Deleuze et Guattari comme l'expression plus ou moins adéquate de la désorganisation du temps, de la fracture des histoires de vie et de la superficialité des relations qui caractérise la corrosion du caractère des travailleurs en réseau de la nouvelle économie (Sennett, 1998). En tant que tel, je serais plutôt tenté, cependant, de voir l'« effet Deleuze » comme le syndrome et le symptôme d'un « mauvais trip » contre-culturel — « les sixties sont devenues toxiques », comme le dit Jameson (1991, p. 117) dans son essai sur la logique culturelle du capitalisme tardif.

Colonisation, marchandisation et réification

D'un point de vue systémique, la rationalisation flexible de l'organisation qui transforme l'ouvrier en un acteur-travailleur

par des réseaux fluides d'interaction entre les parties, et la nécessité de périodes de chaos pour l'apparition d'un nouvel ordre approprié. Le mouvement vers une dynamique plus anarchique et plus spontanée menace clairement les directeurs de contrôle, mais il semble être le chemin vers la créativité et la diversification. [...] Tous les participants à ce secteur de l'organisation sociale peuvent alors éprouver une meilleure qualité de vie, puisqu'ils ont une plus grande liberté, plus d'opportunités pour un jeu créatif et des interactions plus riches — bonnes pour eux et bonnes pour l'organisation. » (Goodwin, cité in Thrift, 1999, p. 47.)

en réseau peut mieux être comprise par référence à l'introduction généralisée des principes du marché dans l'organisation, avec pour conséquence que les frontières entre l'organisation et son environnement (les marchés et les autres organisations) sont érodés et que les relations entre l'intérieur et l'extérieur sont radicalement transformées. La décentralisation et la segmentation de l'organisation elle-même, l'autonomisation de ses unités et la markétisation de leurs relations internes, l'auto-organisation accrue des unités et des sous-unités, l'introduction des modes du calcul financier et des obligations budgétaires, la traduction des programmes en coûts et bénéfiques auxquels peuvent être donnés une valeur comptable, l'orientation vers la valeur des actionnaires — toutes ces transformations structurales qui accompagnent l'introduction des principes de l'échange, de la concurrence et du calcul dans ce qui était jusqu'ici une organisation hiérarchique-monocratique-bureaucratique qui convertissent effectivement l'organisation en un réseau flexible d'entreprises poursuivant un projet commun de capitalisation soutenable. Quand des réseaux d'intra-organisation sont interconnectés dans des réseaux d'inter-organisation qui coupent à travers les secteurs et quand ceux-ci commencent à se relier et deviennent interconnectés à une échelle globale dans un réseau machinique, nous devenons les témoins involontaires de la propagation rhizomatique des réseaux à travers des secteurs et des frontières qui marque le passage de l'entreprise en réseau à la société en réseau mondial du capitalisme tardif. L'économie globale ne se compose pas de nations, mais de réseaux transnationaux d'entreprises qui se répandent de par le monde à la recherche d'une main d'œuvre bon marché et d'un fric rapide. « Les réseaux, et non les entreprises, sont devenus l'unité de fonctionnement réelle. » (Castells, 1996, p. 171.)

Bien que la diffusion des réseaux puisse sembler anarchique au début, il faut noter, cependant, que le processus centrifuge de la décentralisation est équilibré par un processus centripète de concentration et de contrôle. Dans l'archipel des réseaux, il y a un continent de puissance qui commande la « concentration décentralisée » du capital. Dans la conclusion du premier et du troisième

tome de sa trilogie sur la montée de la société en réseaux, Manuel Castells a appelé l'attention sur le fait que le réseau global est adapté à l'extraction du bénéfice et soutenu par un « méta-réseau de flux financiers » qui est exploité par les réseaux électroniques : « Les réseaux convergent vers un méta-réseau du capital qui intègre les intérêts capitalistes au niveau mondial et à travers des secteurs et des domaines d'activité » (Castells, 1996, p. 506) ; « Ainsi, les marchés financiers mondiaux, et leurs réseaux de management, sont le capitaliste collectif réel, la mère de toutes les accumulations » (Castells, 1998, p. 343) ¹. L'intégration virtuelle des entreprises régionales, nationales, multinationales et transnationales dans un réseau global de réseaux est non seulement conduite par l'introduction des principes du marché (la markétisation comme entrée) ; la soif du profit est également ce qui conduit l'expansion des réseaux dans le monde et déclenche le processus colonisateur de marchandisation universelle (la marchandisation comme sortie) qui caractérise le néo-capitalisme contemporain ². À la différence du capitalisme impérial d'antan, qui a dû accroître son espace et intégrer son environnement non capitaliste dans un système colonial d'exploitation pour garantir l'extraction et l'accumulation continues de la valeur en surplus (*Mehrwert*), le capitalisme

1. Les courants transnationaux d'argent qui irriguent le système financier mondial sont des eaux boueuses et sanglantes. La « mère de l'accumulation » ne distingue pas entre ses fils et filles légitimes et illégitimes. Le réseau mondial de réseaux inclut également les réseaux transnationaux du crime, comme la Cosa Nostra sicilienne, les cartels colombiens, les Yakuzi japonais, les triades chinoises ou les mafias russes. Les adeptes de la théorie de la dépendance apprécieront que les favelas d'Amérique latine soient intégrées dans l'économie mondiale par le narcotraffic. Alors que le trafic de stupéfiants est le segment le plus important de cette industrie mondiale, les ventes d'armes, de matériaux radioactifs, d'êtres humains, d'organes, etc., sont également fortement profitables. Au cœur du système se trouve le blanchiment d'argent, « la mère de tous les crimes » (Castells, 1997, p. 260 ; voir également Castells, 1998, p. 166-205), qui relie l'économie criminelle aux marchés financiers mondiaux.

2. Radin (1996) nous rappelle que la marchandisation universelle est un idéaltype qui peut être compris dans un sens littéral ou métaphorique. Bien que la marchandisation métaphorique prépare le terrain pour la marchandisation littérale, je ne me suis pas intéressé ici à la rhétorique du marché d'un Gary Becker ou d'un Judge Posner qui appliquent le modèle réductionniste de l'économie néoclassique au monde entier. Concevant tout (bébés, parties de corps, joueurs de football, etc.) comme des objets fongibles et chaque interaction sociale (amour, mariage, viol même) comme une transaction du marché, ils ne connaissent la valeur de rien et attribuent un prix à tout, même là où aucun argent ne change de main et aucun véritable marché n'est impliqué — du moins, jusqu'à présent.

contemporain de réseau ne colonise plus le monde. Il colonise plutôt le monde de la vie et introduit la logique calculatrice et objectivisante de l'économie et de l'administration dans la vie quotidienne, menaçant de ce fait la structure communicative de la société (Habermas, 1981, I, chapitre 4). Après avoir intégré progressivement les marchés de la périphérie et de la semi-périphérie dans un marché mondial unique, la logique de la société-marché envahit progressivement et colonise le monde vécu « comme les maîtres de la colonisation dans les sociétés tribales » par marchandisant la culture, l'esprit, la personne et, finalement, la vie elle-même ¹.

Une fois que le capitalisme a conquis le monde entier et l'a couvert d'un réseau financier qui élude le contrôle par les États et capture la totalité hétérogène des flux monétaires, le capital commence à se comporter comme une machine deleuzienne avec une « *axiomatique immanente* [...] de *modèles dits de réalisation* » (Deleuze et Guattari, 1980, p. 567) qui fonctionne sur un plan unique. Cette axiomatique est générale, parce qu'elle réévalue tous les biens possibles en marchandises et recode toutes les valeurs possibles en prix déterminés ², et il est mondial parce qu'il déterritorialise les flux et fonctionne dans l'espace lisse du capitalisme-monde. Dire que le capital fonctionne en tant que système axiomatique général et mondial qui fonctionne sur le plan d'immanence est une manière convolutive de dire qu'il

1. Avant Habermas, Henri Lefebvre (1961, II, p. 17) avait déjà noté que « la vie quotidienne est littéralement colonisée » par le capitalisme. La théorie de Habermas de la colonisation du monde vécu par les sous-ensembles de l'économie et de l'État a été vue comme la reformulation de la théorie de l'école de Francfort de la réification dans le langage du paradigme communicatif. La formulation originale contenait à peine un mot sur la colonisation au sens strict ou sur la colonisation au sens large. En fait, c'est seulement comme conséquence fortuite de la prétendue polémique avec Sloterdijk sur le post-humanisme qu'il a récemment analysé la colonisation de la vie sous la rubrique de l'« eugénique libérale » (Habermas, 2001a, cf. *infra*).

2. *Non olet* — dans une veine plus scatologique, Guattari (1977, p. 17) compare la réduction axiomatique de toutes les valeurs au plus petit dénominateur commun à de la merde : « Et quand je parle de la merde, c'est à peine une métaphore : le capitalisme réduit tout à l'état de merde, c'est-à-dire à l'état de flux indifférenciés et décodés dont chacun doit tirer sa part sur un mode privé et culpabilisé. »

règne sur le monde entier et forme un empire qui n'a plus rien d'extérieur à lui et qui ne peut donc plus être critiqué du dehors, mais seulement du dedans, par une subversion de l'axiomatique du capital¹. Quand les lignes de la trajectoire sont scellées, ou, ce qui revient au même, capturées et cooptées par l'axiomatique du capital, il n'est rien qui ne soit encadré par le capitalisme, rien qui n'échappe aux flux mondiaux du capital. Cela ne signifie point qu'il n'y ait aucune alternative, seulement que l'alternative doit venir de l'intérieur du capitalisme.

Pour survivre et croître, le capital a dû se décaler, allant d'une colonisation au sens strict vers une colonisation dans un sens plus englobant. Pour surmonter sa dépendance au travail, il a dû passer d'une forme extensive à une forme plus intensive de production et intégrer dans son axiomatique les autres sphères de la vie et, finalement, la production de la vie elle-même. En effet, après avoir atteint les limites de l'exploitation du travail, le capital les transgresse et commence à exploiter le « *travail immatériel* » — c'est-à-dire le travail intellectuel, communicatif, symbolique ou émotionnel qui est produit en dehors de la sphère de la production². Pour continuer le processus d'accumulation et surmonter sa dépendance au travail, le capitalisme a dû exploiter la valeur du monde vécu et extraire la valeur de processus communicatifs qui ne sont pas productifs au sens strict et qu'il ne peut pas produire lui-même, mais dont il dépend néanmoins. L'exploitation du travail matériel n'est plus suffisante ; le travail intellectuel doit désormais être tout autant exploité. Le capitalisme est innovateur. Pour innover sans

1. Intégrant l'analyse marxienne du capital avec l'analyse de Deleuze et de Guattari de la production machinique, Hardt et Negri (2000) ont développé de façon systématique les quelques pages de *Mille Plateaux* sur la machine de guerre impériale et l'axiomatique du capital (cf. Deleuze et Guattari, 1980, p. 525-527, 566-568, 584-588, 613-614) en une théorie systématique de l'ascension mondiale et de la mort violente de l'Empire néocapitaliste.

2. Prenant quelques passages des *Grundrisse* sur l'« intellectuel collectif », les activistes italiens comme Toni Negri, Maurizio Lazaratto et Paolo Virno, qui ont été liés dans les années 1970 au « mouvement opérisme » (*autonomia operaia*), ont établi la notion de « travail immatériel » et l'ont intégrée dans une théorie systématique du capitalisme cognitif. Dans ce qui suit, je m'appuie sur Negri, Lazaratto et Virno (1998), aussi bien qu'Azaiïs, Corsani et Dieudade (2001).

interruption, il s'appuie constamment sur une connaissance qu'il ne produit pas lui-même, mais qui est le résultat de processus individuels et collectifs de communication, de coopération et d'apprentissage qui ont lieu dans le monde vécu. Avec la privatisation des espaces communs (*commons*), les frontières entre production et communication, production et consommation, travail et loisirs, travail salarié et non salarié disparaissent. Comme la consommation des services, les marchandises culturelles et l'information durant le temps libre produisent les connaissances et les compétences dont le capitalisme a besoin pour constamment innover, la distinction entre la production et la consommation s'effondre. Quand le temps libre devient productif, tout devient travail. En devenant source de production des valeurs par la communication, l'innovation et l'improvisation continue, « le travail immatériel fusionne en fin de compte avec le travail de la production du moi » (Gorz, 2003, p. 20). Avec l'exploitation du travail immatériel, le capitalisme prend un « tournant linguistique » et prolonge son extension dans le monde vécu. Une double extension du capital a lieu, qui est à la fois quantitative et qualitative. Faisant écho à la distinction marxiste entre la subordination « formelle » et « réelle » du travail au capital, c'est-à-dire entre l'extraction de la surplus-value qui fonctionne au moyen de l'allongement de la journée de travail et de l'accumulation grâce à la rationalisation technologique du procès de production, le capitalisme cognitif accumule non seulement plus, mais également différemment. Avec Deleuze et Guattari, nous pouvons conceptualiser la colonisation du monde vécu en termes de généralisation progressive du contrôle mécanique au-delà de la sphère de la production et d'intériorisation concomitante de la domination par le sujet. Quand la production mécanique du capital capture les sujets pour les commander de l'intérieur, « l'esclavage par la machine » se transforme en « soumission à la machine ».

Depuis que la production mécanique du capital est sortie des usines et s'est étendue à l'ensemble de la société, la machine capitaliste se reproduit sur une échelle agrandie en produisant les sujets

qui produisent et consomment les produits qu'ils ont produits. Deleuze et Guattari suggèrent que la technologie moderne a surmonté avec succès l'opposition entre esclavage et soumission, domination et soumission ou aliénation et subjectivisation. Dans les « systèmes homme-machine » cybernétiques du capitalisme libéral avancé, les hommes et les machines ont été couplés par une multiplicité de processus et de boucles de rétroaction récursifs et intégrés dans une sorte de méga-machine autorégulatrice vivante qui fonctionne globalement sur un seul plan. En incorporant les humains comme composants de sa propre machinerie, les humains sont devenus le médium et la médiation vivants du système : « On dirait aussi bien qu'un peu de subjectivation nous éloignait de l'asservissement machinique, mais que beaucoup nous y ramène. » (Deleuze et Guattari, 1980, p. 572.)

En utilisant le langage que les post-humanistes évitent soigneusement, nous pourrions dire avec Adorno (1975, I, p. 391) — mais contre Simondon (cf. *supra*) — que « la réification atteint ses limites avec la réification des humains ». Quand les contraintes du système ne sont plus imposées du dehors aux humains, mais que l'aliénation est médiée par eux, l'aliénation est introjectée et atteint ses limites mêmes. En surdramatisant un peu, nous pourrions dire que la fin de l'aliénation coïncide de façon asymptotique avec celle de l'Homme. En effet, quand l'esclavage par la machine n'est plus opposé à l'esclavage machinique, mais que tous deux tendent à coïncider avec le « devenir-machine » de l'homme, la soumission devient le mode de l'aliénation. Soumis à une méga-machine capitaliste qui produit des sujets consentants, ces derniers ont été totalement intégrés dans une machine vivante qui ne fonctionne pas contre leur volonté, leurs pensées, leur désir, leur corps, etc., mais à travers eux. La dialectique de la subjectivisation de Deleuze et Guattari me rappelle la dialectique de la Raison d'Adorno et Horkheimer. Bien que je me sois toujours opposé à leur description triste de la société capitaliste tardive comme un « monde totalement administré » (*total verwaltete Welt*) pour des raisons métathéoriques, méthodologiques et empiriques (Vandenbergh, 1997-1998), je suis maintenant tenté de considérer leur analyse

comme une brillante anticipation de ce qui était en train d'advenir. À cet endroit, je dois admettre que j'ai quelque crainte que la conjonction et la co-évolution contemporaines de la science, de la technologie et du néo-capitalisme pourraient bien offrir une confirmation tardive de certaines des thèses les plus radicales sur la réification, l'aliénation et la marchandisation qui ont été proposées par la première génération de l'école de Francfort¹. À partir de cette perspective prémonitoire, j'analyserai les transformations structurelles du capitalisme contemporain et je soulignerai leurs conséquences aliénantes. Plus particulièrement, je présenterai le « *gouvernement du sujet* », la « *commercialisation de l'expérience* » et la « *marchandisation de la vie* » comme trois processus de recouvrement qui renforcent les formes contemporaines de rationalisation et de réification sociales. Envahissant progressivement les domaines de la personne, de la culture et de la nature afin de les contrôler et de les marchandiser, le capitalisme libéral avancé colonise le monde vécu et la vie elle-même. Non seulement il menace l'infrastructure communicative du monde vécu, mais pire encore : la conjonction et l'intégration du capital, de la science et de la technologie met potentiellement la race humaine elle-même en danger et ouvre de ce fait, mais probablement pas de la façon que les structuralistes attendaient, la perspective de la fin des sciences humaines².

Le gouvernement de l'âme

Le capitalisme produit non seulement des objets, mais également des sujets et des subjectivités. Pour assurer les conditions de sa propre reproduction agrandie, il n'a pas seulement à produire

1. La tonalité apocalyptique, particulièrement quand je traite de la génétique, peut suggérer une proximité avec la première génération de l'école de Francfort (Adorno, Horkheimer, Marcuse). Parce que mon analyse est beaucoup plus redevable envers la deuxième génération et ses soubassements normatifs (Habermas), elle a, en fait, beaucoup plus d'affinités avec la recherche plus sociologique de la troisième génération de l'Institut de recherche sociale sur les paradoxes de la rationalisation formelle et communicative du capitalisme tardif (cf. Honneth, 2002).

2. La fin des sciences humaines a été formulée plus nettement et brutalement par Claude Lévi-Strauss (1962, p. 326) dans sa polémique avec Sartre : « Nous croyons que le but dernier des sciences humaines n'est pas de constituer l'homme mais de le dissoudre. »

les marchandises et les services, mais également les producteurs et les consommateurs de ces produits et services. Cependant, ces processus de production et de reproduction ne demeurent pas constants mais sont historiquement variables, comme Michel Foucault l'a amplement montré dans ses études généalogiques du milieu des années 1970, de *Surveiller et Punir* à *Histoire de la sexualité*. Analysant les changements d'époque des constellations épistémiques, normatives et institutionnelles à travers les âges (Suárez Müller, 2004), Foucault a utilisé son étude des changements du régime pénal des XVIII^e et XIX^e siècles pour théoriser les différentes formes de production des sujets et des subjectivités — du « pouvoir souverain » de l'Ancien Régime au « pouvoir disciplinaire » de la modernité, et de là peut-être aussi, comme Deleuze (1986 ; 1990, p. 229-247) le suggère, au pouvoir de normalisation d'une émergente « société du contrôle ».

Dans la société du contrôle, qui règle la conduite par la modulation continue des affects, le pouvoir disciplinaire est plus économique et libéral, plus subtile et indirect, plus décentralisé et capillaire, micro et moléculaire, diffus et individualisé, mais non moins dominant et efficace que les formes de pouvoir qui l'ont précédé. À la différence du pouvoir souverain, qui est exercé par des punitions corporelles et des décisions au sujet de la vie et de la mort, le pouvoir disciplinaire n'est pas répressif mais démocratique et productif : « Un pouvoir destiné à produire des forces, à les faire croître et à les ordonner plutôt que voué à les barrer, à les faire plier ou à les détruire. [...] [C'est un] pouvoir qui s'exerce positivement sur la vie, qui entreprend de la gérer, de la majorer, de la multiplier, d'exercer sur elle des contrôles précis et des régulations d'ensemble. » (Foucault, 1976, p. 179 *sq.*¹.)

1. Pour faire ressortir que le pouvoir produit et règle la vie en visant le corps, Foucault a introduit les notions de « bio-pouvoir » et de « bio-politique ». Bien qu'il mentionne explicitement que la biologie est infléchie par le politique (« Le biologique se réfléchit dans le politique », Foucault, 1976, p. 187), la bio-politique est davantage concernée par l'administration politique de la vie des populations que par la production bio-technologique de la vie. Les néo-foucauldien(ne)s comme Nikolas Rose, Paul Rabinow et Giorgio Agamben ont mis à jour le concept de bio-pouvoir afin d'y inclure la modification génétique des organismes et la marchandisation du corps.

Ciblant des sujets par une foule de technologies panoptiques et confessionnelles, les premières fonctionnant de l'extérieur, les dernières de l'intérieur, il vise à produire des corps dociles et des sujets responsables. Le pouvoir disciplinaire ne détruit pas le sujet ; il le produit comme l'un de ses effets. Dans le projet initial de son *Histoire de la sexualité*, qui devait au départ comporter six volumes et non simplement trois ou quatre, Foucault a voulu élargir sa généalogie de la subjectivisation éthico-politique, des Grecs au Moyen Âge et au-delà, en illustrant comment les sujets responsables, autonomes et libres sont produits, pas simplement dans les prisons, les usines, les écoles et les hôpitaux, mais de façon continue et dans toute la société. En regardant ses dernières investigations sur le « souci de soi » selon la perspective centrale de sa période plus sociologique, nous en venons à nous rendre compte que ce qu'il recherchait vraiment était une généalogie de la société actuelle du contrôle qui montre, par une analyse soignée des technologies de subjectivation et d'autres techniques de l'âme, comment le pouvoir disciplinaire produit des sujets non pas contre leur volonté, mais en adoptant et en cooptant leur volonté, agissant ainsi précisément *par* et *à travers* leur volonté. Il n'y a donc pas deux Foucault, celui de l'analyse du pouvoir et celui de la problématique du sujet, mais seulement un qui analyse le pouvoir en termes de gouvernement de l'individu et des autres. Comme Foucault le dit lui-même (1994, IV, p. 223) : « Ainsi, ce n'est pas le pouvoir, mais le sujet qui constitue le thème général de ma recherche »¹.

Prolongeant de manière systématique les remarques dispersées du dernier Foucault sur le pouvoir pastoral, la police et le

1. Même s'il n'y a qu'un Foucault, il y a quand même eu des variations dans son analyse du pouvoir (Lazartto, 2000). Dans les années 1970, le pouvoir moderne, disciplinaire ou le bio-pouvoir a été analysé en termes quasi militaires de guerres et de luttes comme continuation de la politique par d'autres moyens, ses objectifs consistant en l'affaiblissement des résistances de l'ennemi ; dans les années 1980, la notion de gouvernement déplace celle de pouvoir et est intérieurement liée à la liberté, qui est incorporée au fonctionnement du pouvoir. À la place des stratégies du champ de bataille, ce sont les relations communicatives entre le parent et l'enfant ou le professeur et l'élève qui deviennent les lieux idéaltypiques de l'exercice du pouvoir.

gouvernement dans une théorie sociologique du pouvoir, de la connaissance et de la subjectivité dans les sociétés libérales avancées, Nikolas Rose (1999a ; 1999b), l'animateur et l'instigateur de l'école anglo-australienne des « *governmentality-studies* » (études de la gouvernance), a avec force introduit la notion de « gouvernement » à l'encontre de la notion de domination pour théoriser et analyser la multiplicité des théories et des vocabulaires, des méthodologies et des technologies, des instruments et des techniques du pouvoir (de la disposition des bâtiments et des structures des horaires aux méthodes de calcul statistiques et aux méthodes psychanalytiques de l'interprétation) par lesquels un réseau hétérogène d'autorités et d'agences gouvernementales et non gouvernementales (du ministère de l'Économie jusqu'à l'économiste, le manager, le journaliste, le professeur, le prêtre, le médecin, le conseiller et le psychanalyste) cherchent à commander et réguler, former et moduler la conduite des individus qui constituent une population en travaillant sur et à partir de leurs aspirations et intentions ¹.

Le gouvernement est une forme de pouvoir qui se rapporte à la « conduite de la conduite » (Foucault, 1994, IV, p. 237). Gouverner ce n'est pas imposer directement une action définie, mais c'est la commander indirectement par la structuration du champ possible des options et des actions des individus. Pour autant que gouverner signifie gouverner de par la liberté, les aspirations et les croyances des individus plutôt que malgré et contre eux, le gouvernement n'annule pas la capacité des individus en tant qu'agents,

1. Foucault a analysé la « gouvernance » en 1978 dans ses conférences au Collège de France. Cependant, les principaux textes sur le « gouvernement » ont été republiés de façon posthume dans les volumes 3 et 4 des *Dits et Écrits* (Foucault, 1994, III, p. 635-657, 719-723 ; et IV, p. 134-161 et 222-243). La revue *Economy and Society* offre des exemples concrets de la recherche sociologique et historique de facture théorique qui est le cachet des études néo-foucauldienne. Dans son introduction sur la nouvelle sous-discipline des études de la gouvernance, Mitchell Dean (1999, p. 11) définit le gouvernement en tant que « toute activité plus ou moins calculée et rationnelle entreprise par une multiplicité d'autorités et d'agences, utilisant une variété de techniques et de formes de connaissance, qui cherche à former notre conduite en travaillant sur nos désirs, nos aspirations, nos intérêts et croyances, à des fins déterminées mais changeantes et avec un ensemble varié de conséquences, d'effets et de résultats relativement imprévisibles » (Dean, 1999, p. 11).

mais la présuppose et s'appuie dessus pour poursuivre ses propres fins : « L'autonomie individuelle n'est pas l'antithèse du pouvoir politique, mais une limite principale de son exercice, à plus forte raison parce que la plupart des individus ne sont pas simplement les sujets du pouvoir mais jouent un rôle dans son fonctionnement. » (Rose et Miller, 1992, p. 174.) En lançant un appel à l'autodétermination et à la réalisation de soi, le gouvernement canalise les aspirations personnelles de l'accomplissement de soi. Le pouvoir n'écrase pas les aspirations, mais les reconnaît et s'ajuste à elles, tout en les instrumentalisant et les utilisant pour ses propres objectifs.

De même que l'on ne devrait pas identifier le gouvernement à la domination, on ne devrait pas identifier le gouvernement avec l'État et éviter le prisme paranoïaque des théories de la conspiration qui cherchent la main « interpellante » (Althusser) de l'État dans tous ses appareils idéologiques. Plutôt que de penser à l'État comme prolongeant son pouvoir par ses appareils, l'analytique du pouvoir « décapite » l'État et concentre son analyse du pouvoir sur la prolifération d'une multiplicité hétérogène d'organismes et institutions, autorités et agences gouvernementaux et non gouvernementaux, publics et privés, juridiques, scientifiques, économiques, religieux, éducatifs, thérapeutiques et autres, qui cherchent à réguler, moduler et influencer les mondes internes des organismes, des institutions, des familles et des individus en les dirigeant dans le sens voulu. Parmi la pluralité d'instances de médiation qui interviennent entre l'État et les individus, on trouve, entre autres, des bureaucrates et des experts, des philosophes et des philanthropes, des sociologues et des psychologues, des médecins et des hygiénistes, des managers et des planificateurs, des prêtres et des parents. Bien que tous ces différents acteurs suivent leurs propres intérêts, confrontent leurs propres problèmes et recherchent tous leurs propres solutions, chacun d'entre eux peut potentiellement être « enrôlé » par d'autres acteurs qui « traduisent » leurs intérêts et les introduisent de ce fait dans un alignement ouvert, formant un « dispositif » (Foucault), un « assemblage » (Deleuze) ou un « acteur-réseau »

(Latour) gouvernemental¹ : « Chacune de ces forces diverses peut être inscrite dans un réseau gouvernemental dans la mesure où elle peut traduire les objectifs et les valeurs des autres selon ses propres termes, jusqu'au point où les arguments des autres deviennent congruents et fournissent des normes pour ses propres ambitions et actions. » (Miller et Rose, 1990, p. 10.) Grâce aux traductions continues des épistémologies, des moralités et des idéologies respectives dans des visions communes de la « vie bonne » et à leur matérialisation dans des programmes concrets d'action, de livres blancs, de rapports, d'articles, de plans, etc., des associations flexibles et lâches sont établies entre une variété d'agents qui finissent par partager un langage et des intérêts communs et qui cherchent à former, chacun à sa propre manière, les pratiques des individus en les sommant de devenir des parents affectueux, des consommateurs ardents, des citoyens actifs ou des employés enthousiastes. En même temps que ces réseaux se forment, des relais, traductions et connexions sont établis au bénéfice mutuel de ceux qui gouvernent et de ceux qui sont gouvernés. Ainsi, le pouvoir se dissémine à travers l'ensemble de la société et un assemblage machinique sans extérieur se construit pour coupler de l'intérieur les aspirations politiques des autorités avec les différentes motivations des sujets.

En prêtant attention au rôle fondamental que les théories, les technologies, les techniques, les méthodologies et les méthodes de gouvernement jouent en rendant les pratiques des individus, des groupes, des organismes et des populations pensables, représentables, calculables et administrables ou, en bref, gouvernables,

1. La convergence des théories de Foucault, Deleuze, Latour et Rose peut également être analysée comme un assemblage. S'inscrivant et incorporant certains des principaux concepts de la théorie des acteurs en réseau (par exemple les traductions, l'intéressement, les dispositifs d'inscription, les centres de calcul, etc.) dans des études sur la gouvernance, Nikolas Rose, le porte-parole du Réseau de recherches sur l'histoire présente (History of the Present Research Network), a apporté l'ANT devant un nouvel auditoire attentif de politistes francophiles et a forgé une alliance théorique souple entre foucaaldiens (Ewald, Donzelot, Rose, Osborne, etc. — voir la revue *Economy and Society*), deleuziens (Negri, Alliez, Hardt, etc. — voir la revue *Multitudes*) et latouriens (Hennion, Law, Stengers, etc. — voir la revue *Cosmopolitiques*) des deux côtés de la Manche.

les généalogistes du présent insistent sur l'importance d'étudier empiriquement les technologies modestes et terre-à-terre, les instruments et les « dispositifs d'inscription » (Latour) par lesquels toutes sortes d'autorités cherchent à prouver l'évidence du gouvernement et à commander « à distance » : « Les techniques de notation, d'informatisation et de calcul ; les procédures d'examen et d'évaluation ; l'invention de dispositifs tels que des enquêtes et des formes de présentation comme les tableaux ; la standardisation des systèmes de formation et l'inculcation d'habitudes ; l'inauguration des spécialismes et des vocabulaires professionnels ; le design de la construction et les formes architecturales — la liste est hétérogène et, en principe, illimitée. » (Miller et Rose, 1990, p. 8.) Dans leurs études détaillées des techniques variées de la régulation sociale, les études sur la gouvernance s'appuient sur plusieurs sous-disciplines spécialisées comme l'étude des sciences, les sciences économiques, la comptabilité ou l'architecture, mais reconfigurent leurs matériaux dans le cadre d'une sociologie politique du pouvoir.

Dans cette perspective, nous pouvons maintenant analyser certaines des principales transformations du mode de régulation sociale qui sont intervenues dans le dernier quart de siècle et qui caractérisent le « libéralisme avancé » (Rose, 1993 ; 1999b, p. 137-166). Nous avons déjà vu que le capitalisme a pu se restructurer et se développer dans les années 1970 et 1980 par une cooptation néolibérale des aspirations libertaires à l'autonomie et l'authenticité qui ont été exprimées par la nouvelle gauche dans les années 1960 et 1970 et la nouvelle droite dans les années 1970 et 1980. En traduisant et déplaçant les aspirations de l'autonomie, de la liberté, de l'initiative, de la créativité, de la spontanéité, de l'originalité et de la responsabilité de l'individu dans un programme politique qui tend à faire reculer l'État et « gouverne sans gouverner la société » (Rose, 1993, p. 298), le néolibéralisme a réussi à tourner la critique de l'aliénation, de la domination et de la bureaucratie à l'avantage du marché. Le thatchérisme, le reaganisme et, dans son sillage, la « troisième voie » également, ont réactivé l'anti-étatisme du libéralisme

classique et l'ont lié avec une série de techniques qui ont permis d'appliquer la critique de l'État-providence et de la bureaucratie en la « gouvernementalisant ». Par la libéralisation, la privatisation et la restriction budgétaire, il a préparé le terrain pour un système de « gouvernance sans gouvernement ». Comparé aux anciens modes travailliste, keynésien et fordiste, le nouveau mode libéral est bien plus global, alors même qu'il est dispersé et feuilleté, plus économique et consumériste, et aussi plus comptable et contrôlable. On peut faire quatre remarques à ce propos. D'abord, la régulation sociale est désormais sur le point de devenir une affaire mondiale (Bayart, 2004). La globalisation introduit un changement important dans l'échelle de gouvernement. Bien que les régulations locales et nationales soient évidemment encore importantes, toute une série d'agences gouvernementales agissent maintenant non seulement en dessous, mais également, selon l'expression, au-dessus et à travers les États. Les agences et les autorités locales, régionales, nationales et internationales, comme l'Union européenne ou le GATT, par exemple, tout comme les organismes transnationaux non ou quasi gouvernementaux, comme le Bureau international du travail ou Greenpeace, coordonnent maintenant de plus en plus leurs politiques dans le domaine des normes de la santé et du travail, de la régulation économique et écologique ou de l'antiterrorisme, pour citer quelques exemples, et exercent des pressions sophistiquées et efficaces sur les États, les organisations et les individus. L'État est de plus en plus privatisé (par exemple, privatisation des services publics, mais également des mercenaires de guerre — plus de 10 % de la « coalition atlantique de la bonne volonté » durant la seconde guerre du Golfe) tandis que, réci-proquement, des instances privées sont rendues au public (par exemple, création de législation publique par des accords contractuels, tels que l'accord multilatéral sur les investissements (AMI) qui a embrasé la bataille de Seattle). Ce qui émerge alors, est un système de gouvernement décentré, dispersé et à plusieurs couches au niveau mondial. En second lieu, toute une gamme de mécanismes commerciaux (contrats et sous-traitance, partenariats public-privé, quasi-marchés, budgets internes, renforcement des utilisateurs, etc.) ont été introduits dans la vie

économique pour remplacer les rigidités de la planification centrale et pour stimuler la concurrence non seulement parmi les sociétés privées, mais également parmi les services publics. Par l'introduction de la concurrence dans les services sociaux, la privatisation des services publics et la transformation généralisée des clients en consommateurs, la portée de la rationalité économique a énormément augmenté. Troisièmement, la logique productiviste de l'entreprise et le langage consumériste du choix se sont étendus de la sphère économique à la sphère individuelle. Par les techniques de recherche de marché, la publicité, le design, l'exacerbation du style de vie, sans oublier le crédit, les individus sont incités à consommer et sommés de devenir les entrepreneurs de leur propre vie, pour ainsi dire, par l'acquisition de marchandises et de services. Comme Zygmunt Bauman (1995, p. 270) le remarque avec vigueur : « Ainsi, c'est non seulement l'industrie du gaz mais la vie en général qui a été privatisée. » Cette « privatisation de la vie » a maintenant envahi toutes les sphères de la vie : production, consommation, éducation, loisirs, santé et même la mort. Quatrièmement, pour rendre les organisations responsables, transparentes et contrôlables, des audits sont désormais utilisés régulièrement (comme les universitaires britanniques essayant de faire face aux contraintes des Exercices d'évaluation de recherches (*Research Assessment Exercises*, RAE) et des Évaluations de la qualité d'enseignement (*Teaching Quality Assessments*, TQA) l'ont sans aucun doute noté). Si les individus sont contrôlés par la « conduite de la conduite », les organisations sont pour leur part régulées par la vérification, ou le « contrôle du contrôle », comme Power l'a fort justement appelée (Power, 1994). En transformant les organisations afin de les faire se conformer aux idéaux de la contrôlabilité, la vérification essaye d'agir indirectement sur les systèmes de contrôle plutôt que directement sur les activités de premier ordre. Pour autant que les technologies de gouvernement du libéralisme avancé incarnent de nouvelles réceptivités aux secteurs privés du management, nous pouvons conclure en disant qu'elles sont des technologies politiques qui « entreprennent » les individus, tout comme les organisations.

La marchandisation de la culture

C'est devenu un lieu commun de dire que le capitalisme tardif a pris un « tournant culturel ». Ce tournant culturel dans l'économie doit être compris dans le contexte de la dé-différentiation plus générale des sous-ensembles sociaux qui caractérise les sociétés postmodernes (Crook, Pakulski et Waters, 1992). L'effondrement des frontières entre la culture et l'économie fonctionne de deux manières : l'économie interpénètre la culture et la transforme en produit (économisation de la culture), et la culture est couplée en retour à l'économie, perdant son autonomie dans le processus (culturalisation de l'économie). La dissolution de l'autonomie du domaine de la culture ne signifie pas que la culture perde de son importance. Au contraire, elle gagne en importance et en efficacité. En concevant la dissolution de la culture comme une « explosion », un observateur astucieux de la scène postmoderne a noté « une expansion prodigieuse de la culture dans tout le domaine social, au point qu'on peut dire que tout dans notre vie sociale — de la valeur économique au pouvoir de l'État en passant par les pratiques et la structure même de la psyché — est devenu culturelle » (Jameson, 1991, p. 48).

En raison de ce « déplacement » de la culture dans le domaine social, la culture assume le rôle qui était par le passé attribué aux forces matérielles de production. Pour autant que l'ensemble du procès de production soit passé de la production de marchandises à la production de signes, ce déplacement est conforme à celui d'un mode industriel à un mode post-industriel et post-fordiste de la production capitaliste. Ce qui est produit et de plus en plus consommé de nos jours, ce ne sont pas les objets matériels mais les objets comme signes sémiotiques. Alors que l'esthétisation des produits progresse, le design et le marquage des produits de consommation deviennent de plus en plus importants. Comme les objets sont de plus en plus esthétisés et vidés de leur contenu matériel, la forme esthétique surdétermine ce dernier. La valeur d'usage devient secondaire, et au final, tout se passe comme si c'était maintenant la valeur d'échange qui

induisait la valeur d'usage. Plus encore, selon Baudrillard, la valeur d'échange absorbe simplement celle-ci, devient auto-référentielle et se transforme en simulacre, c'est-à-dire en copie sans original. Bien que la théorie influente de l'« hyperréalité » de Baudrillard exagère de manière espiègle, et parfois de façon cynique l'ampleur de la dématérialisation de la réalité, il ne peut y avoir aucun doute au sujet du fait que la « spectacularisation » (Debord) des marchandises caractérise en effet la culture de consommation contemporaine.

La culture de masse contemporaine est de plus en plus marchandisée, mais cela ne signifie pas qu'elle soit normalisée et homogénéisée. Au contraire, la marchandisation mène à la diversification et à l'hétérogénéisation. La culture de masse d'aujourd'hui est pluraliste, hétérogène, fragmentée et diversifiée, ou postmoderniste, pour employer un terme vague qui récapitule l'ensemble. La diversité est vendeuse, et pour garantir un accès constant à la diversité, les marges des sous-cultures et des contre-cultures de la jeunesse rebelle sont constamment épiées à la recherche de nouveauté. La contre-culture vise à renverser le courant principal, alors que le courant principal essaye de coopter la sous-culture. L'idée que la culture de consommation est une forme de conformisme est devenue un lieu commun de l'anti-consumérisme. Elle obscurcit le fait que le capitalisme se nourrit de la « négativité » et de la « différence » et que la rébellion fournit pleinement en combustible le carrousel de la mode et, de ce fait, est implicitement complice de la fabrication des « victimes de la mode » (*fashion victims*). La culture de consommation est tendance (*hip*). La publicité nous dit que nous sommes unique et différent, non conformiste et ne faisant pas partie de la masse, et nous vend ce dont nous avons besoin pour devenir ce que nous sommes — un anneau dans le nez, un tatouage, le dernier double CD de Paul Oakenfold, ou tout ce qui pourrait être nécessaire pour se distinguer de ses congénères et pour faire une « œuvre d'art de soi-même ». L'idée veblenesque d'une « consommation démonstrative » (*conspicuous consumption*) a été démodée par le consumérisme tendance : « Il ne s'agit plus de suivre ses comparses (*keeping up*

with the Joneses), il s'agit d'être différent d'eux » (Rutherford, cité in Ray et Sayer, 1999, p. 11.) Dans le nouvel âge du capitalisme culturel, ce n'est pas seulement la culture populaire — « le folklore et l'art prolétaire, plus le sport » (Kuper, 1999, p. 229) — qui est transformée en marchandise. Puisque la haute culture n'est plus à l'abri du libre marché, mais est plutôt considérée comme un marché huppé sur la grand-rue, nous pouvons dire que la culture en tant que telle, entendue comme la totalité des expressions symboliques qui déterminent « toute la manière de vivre, de la naissance à la tombe, du matin à la nuit et même durant le sommeil » (Eliot), a été colonisée et intégrée comme une niche profitable du système économique. La culture, qui était autrefois considérée en opposition aux intérêts vulgaires de la sphère économique, est devenue une marchandise — et « rien d'autre qu'une marchandise » (Adorno, 1977, p. 338).

Les « toiles de signification » que les êtres humains enroulent autour d'eux pour donner sens au monde ont été systématiquement pillées par l'industrie culturelle. C'était déjà le cas quand Adorno et Horkheimer ont créé l'expression pour se rapporter à la culture de masse américaine des années quarante et cinquante mais, après la révolution numérique, la commercialisation de la culture a progressé au point que l'expérience elle-même est sur le point de devenir une marchandise, et rien d'autre qu'une marchandise. L'intégration des ordinateurs, des télécommunications, de la télévision par câble, de l'électronique grand public, de la radiodiffusion, de l'édition et du divertissement dans un réseau intégré de communications qui est en grande partie contrôlé par quelques firmes mondiales (Disney, Time Warner, Bertelsmann et Vivendi Universal) a donné à des entreprises commerciales un contrôle sans précédent sur les expériences humaines. Avec la transformation de l'industrie culturelle en une « industrie de programmes », l'expérience humaine est devenue la marchandise achevée de la nouvelle économie capitaliste. L'esprit est plus ou moins directement branché aux terminaux multimédias : « Le système technique qui était jusqu'ici essentiellement un dispositif pour transformer

le matériau est devenu un système pour transformer l'esprit, actionné par tout un réseau qui transmet des programmes. » (Stiegler, 2001b, p. 136.)

En intégrant Leroi-Gourhan, Derrida et Husserl dans une théorie de la mémoire externe, Bernard Stiegler a argué du fait que la transmission des émissions télévisées mène à une synchronisation massive des différentes consciences dans la recherche du profit. « Lorsque des gens regardent le même événement de télévision, au même moment, en direct, par dizaines de millions, voire par centaines de millions de spectateurs, des consciences du monde intériorisent, adoptent et vivent les mêmes objets temporels au même moment. » (Stiegler, 2004, p. 51.) Cette synchronisation de la conscience est en même temps une programmation de l'esprit. Ce qui est en jeu, c'est le contrôle du temps d'attention afin de contrôler l'information, la connaissance, la volonté, les affects, les pulsions, en bref : l'esprit et le corps du consommateur. Afin de vendre du savon, des bonbons, des ordinateurs portables, des téléphones mobiles, des billets d'avion ou des rêves, on doit s'adresser aux consciences, et ces consciences sont des marchés, ou peut-être même un « méta-marché » (Stiegler, 2004, p. 46 et 125) qui garantit un accès potentiel à tous les autres marchés.

Jeremy Rifkin (2001) analyse le décalage à long terme de la production industrielle à la production culturelle. Il affirme que l'hypercapitalisme est entré dans une nouvelle phase, l'« âge de l'accès », où les marchés sont relayés par les réseaux et la propriété des marchandises est solidement remplacée par l'accès payant à des réseaux interconnectés de fournisseurs-utilisateurs. Qu'il s'agisse de la musique, de jeux ou de films, de la cuisine, des voyages ou des parcs à thème, des sports ou des paris en ligne, ce que l'on paye et ce qui est lancé sur le marché, ce ne sont pas tant les marchandises et les services que les expériences culturelles que l'on consomme. En reliant l'esprit au marché et en vendant des expériences vécues, le capitalisme a transformé en marchandises le temps et la culture. Lentement mais sûrement, il avance pour s'apparenter au « contexte de cécité totale » (*totaler*

Verblendungszusammenhang) que Adorno avait prévu en exagérant et en extrapolant l'impact atonique de l'industrie culturelle : « Le capitalisme effectue sa transition finale vers un véritable capitalisme culturel, s'appropriant non seulement les signifiants de la vie culturelle et les formes artistiques de communication qui interprètent ces signifiants mais également l'expérience vécue. » (Rifkin, 2001, p. 144.) Alors que l'industrie culturelle mène à l'« industrie expérientielle », pratiquement aucune sphère de la vie n'échappe à l'extension du capitalisme. En payant l'accès aux expériences et les expériences elles-mêmes, nous devenons, pour ainsi dire, les consommateurs de nos propres vies ¹.

La colonisation de la vie

Ayant colonisé le monde vécu, le capitalisme tourne son attention vers la nature et envahit la vie elle-même pour la modifier et la transformer en marchandise. Depuis la fin des années soixante-dix, les grandes entreprises multinationales, qui avaient de près observé les développements de la biologie moléculaire et de la génétique, ont commencé à investir sensiblement dans la biotechnologie. Dépendante des universités pour leur expertise et des industries pétrolières, chimiques et pharmaceutiques pour le capital, l'industrie biotech a rapidement enrôlé les biosciences pour remodeler, breveter et réorganiser la vie elle-même à des fins commerciales. Les premiers organismes transgéniques sont apparus dans les années quatre-vingt, et en 1988, OncomouseTM, une souris transgénique, conçue pour la recherche sur le cancer et lancée sur le marché par DuPont entre 50 et 75 dollars pièce, est devenue le premier animal breveté au monde (Haraway, 1997, p. 49-118). Depuis lors, les biosciences ont accompli de grands progrès et, en utilisant des virus comme vecteurs de transmission de l'ADN entre des espèces différentes, elles ont fabriqué et ont fait breveter, pour le profit, des créatures véritablement monstrueuses : plants de tabac avec des gènes de luciole ; poissons et tomates avec des gènes

1. Pour une interprétation affirmative, enthousiaste et presque chilastique de l'intercommunication des marchés et des esprits par un deleuzien convaincu, cf. Lévy, 2000.

antigel ; embryons sans tête de souris et de grenouilles, se passant de leurs têtes superflues de sorte que l'on puisse récolter leurs organes ; des singes avec des gènes de méduses et des cellules humaines d'embryon fusionnées avec des œufs de vaches énucléées ; des veaux et des moutons clonés portant des gènes humains, des vaches produisant de la lactoferrine, une protéine humaine utilisée pour traiter des infections ; et pour ne pas oublier, Dollies, des moutons clonés, et Pollies, des moutons qui sont à la fois clonés et génétiquement modifiés (Best et Kellner, 2001, p. 171-175).

Impliqués dans une course hautement concurrentielle pour la race humaine, la société anonyme Celera Genomics et le fonds public Human Genome Project ont annoncé en 2000 qu'ils avaient complété le décodage de la plus grande partie du génome humain. Alors que la carte du génome peut être consultée contre paiement, la question au sujet de la propriété du génome humain demeure sans réponse : le génome humain appartient-il à la personne individuelle qui a un génome particulier, au scientifique ou à la compagnie qui a identifié les gènes particuliers ou les séquences de nucléotides, ou est-il l'héritage commun de l'humanité ? La question est capitale : Si le génome humain est la propriété collective de l'humanité, une intervention délibérative ne devrait jamais se produire sans délibération collective. Si elle ne l'est pas, alors le génome peut être breveté, privatisé et soumis au contrôle monopolistique¹. Observant la « ruée vers le gène », les ONG prévoient que, dans moins de vingt-cinq ans, une grande partie du « patrimoine génétique commun » — le legs de millions d'années

1. Depuis les années quatre-vingt, les brevets sont devenus le pétrole de la bio-industrie. Pour obtenir un brevet sur le matériau génétique, on doit montrer que, par le processus de la recherche, du développement et de la production, le « produit naturel » a été transformé en « invention ». Tout peut être breveté, ce que les Indiens ont découvert avec horreur quand ils ont été informés en 1997 que la compagnie américaine RiceTec avait réinventé, breveté et s'était ainsi approprié leur riz basmati. Une autre compagnie états-unienne, Myriad Pharmaceuticals, a fait breveter le gène du cancer du sein et a ainsi obtenu le monopole sur toute utilisation diagnostique de ce gène breveté. En 2001, le bureau américain des brevets et des marques déposées a étendu les frontières de ce qui peut être breveté pour inclure des poly-morphismes de nucléotides simples (SNP ou « snips ») — la plus petite unité de la variabilité génétique.

d'évolution biologique et culturelle — aura été isolée, identifiée, et enfermée sous forme de propriété intellectuelle, contrôlée, pour la plus grande part, par une poignée d'entreprises biotechnologiques sans frontières (ou scrupules) comme Monsanto, Novartis, DuPont ou Aventis. Ce qui est regardé comme de la propriété intellectuelle est souvent, comme l'indique Vandana Shiva dans son analyse critique des droits de propriété, droits intellectuels et brevets, de l'« information "piratée" aux sociétés non occidentales et aux communautés indigènes » (Shiva, 2001, p. 33).

En nous déplaçant du corps moléculaire au corps molaire, nous pouvons maintenant poursuivre notre analyse de la colonisation de la vie et inspecter de plus près la marchandisation du corps et de ses parties¹. Esclavage, exploitation, prostitution, trafic de corps et autres pratiques qui ramènent les corps humains à une paire de mains, une paire de seins ou un vagin ne sont que quelques exemples de la marchandisation du corps qui précède l'objectivation, la fragmentation, la modification et la marchandisation systématiques du corps par la médecine moderne. Conduites par un ethos fortement technocratique, les sciences médicales chassent les conceptions du sens commun sur le corps comme objet unitaire, comme quelque chose que nous « sommes » plutôt que quelque chose que nous « avons ». Soustrayant le corps de la chair et de l'être humain qui l'incorpore, séparant le corps des autres êtres humains et du cosmos auxquels il était d'abord intimement relié par une cascade d'homologies (désenchantement du monde), les sciences médicales considèrent le corps comme quelque chose qui existe en soi et fonctionne comme une machine, ou, pour citer Descartes, comme une « horloge composée de rouages et de contrepoids » (Le Breton, 1990, p. 61-82, voir

1. Pour une vue d'ensemble approfondie de la littérature sur la marchandisation du corps, cf. Sharp, 2000. Ici, je m'intéresse à la marchandisation du corps comme objet véritable et matériel et non au corps des textes qui considèrent le corps comme un texte — cependant, en regardant la prolifération de livres, de dissertations, d'articles et même de revues spécialisées qui traitent de (la politique de) la représentation du corps (féminin) (dans les films, les romans, la publicité, etc.), je me rends compte que je pourrais bien avoir forgé un argument au sujet de la marchandisation du corps dans l'industrie universitaire.

également Leder, 1992). Objectivant le corps au moyen de techniques visuelles sophistiquées (telles que les rayons X, la sonographie, l'endoscopie, l'imagerie par résonance magnétique) qui rendent le corps transparent et donc également perméable, les sciences médicales conçoivent de plus en plus le corps comme une rangée de parties, d'organes et de tissus qui peuvent être réparés ou, si besoin est, remplacés par d'autres pièces, organes et tissus. Comme l'économie globale, le corps est maintenant une machine ouverte, complexe, flexible, avec des pièces de rechange et des pièces fournies par le « Body Shop * » (Kimbrell, 1993).

Le marché des greffes (organes, tissus, ou fluides d'autres corps, vivants ou morts) et implants (les organes ou les parties artificiels de corps faits de plastique, métal, nylon ou autres matériaux synthétiques) a mené à la fragmentation du corps et à l'ouverture d'une brèche dans ses frontières. Dans un article intéressant sur « la chirurgie des pièces de rechange », Cecil Helman note que le corps a été re-conceptualisé comme une « machine » : « Le corps est désormais une collection de “parties” ou de “morceaux” pour lesquels des “pièces de rechange” sont disponibles quand ils finissent par s'user. » (Helman, 1988, p. 15.) Par des greffes et des implants, l'individu est de façon permanente lié au monde du marché, de l'industrie et de la science et transformé en « prothèse potentielle » pour un autre individu (Le Breton, 1990, p. 234 ; 1993, p. 296). Alors qu'implants et prothèses sont produits en série par l'industrie, les greffons et les organes sont disponibles sur le marché mondial¹ — ou sur le marché noir, car les corps des innocents

* NdT : Body Shop est une chaîne anglaise de produits cosmétiques bio.

1. Bien que les organes et les tissus humains qui sont « récoltés » soient la plupart du temps « donnés » et décrits comme des « cadeaux de la vie », les analystes du marché médical ont noté que les récipiendaires se voient régulièrement montré une facture qui révèle que se procurer des organes a un coût. Le business de la transplantation est, en fait, « une industrie médicale de plusieurs millions de dollars où les clients en demande payent de forts honoraires pour la fourniture, la préparation, le transport et le remplacement chirurgical de parties du corps » (Sharp, 2000, p. 303 *sq.* ; pour une critique subtile du « don de la vie », cf. Lock, 2001, p. 65-73).

et des pauvres sont maintenant à nouveau pillés par des kidnappeurs de corps œuvrant en liaison avec le crime organisé¹.

Par l'implantation de valves cardiaques produites en série, de pacemakers, de prothèses de hanche artificielles, de bras et de jambes prothétiques et de lentilles synthétiques, le patient devient effectivement un « cyborg » ; par la transplantation de coeurs, de reins, de poumons, de ganglions lymphatiques, de nerfs, de moelle produits en masse et par l'infusion de sang et de plasma, il/elle devient — comme Frankenstein — un rapiéçage vivant de corps étrangers. Par les implants et les greffes, les organismes cybernétiques deviennent un noeud vivant dans le réseau médical des relations commerciales entre les producteurs, les fournisseurs, les médecins et les infirmières. « De manière générale, ce sont les membres les plus âgés de cette société qui, alors qu'ils sortent de la force de travail, seront réincorporés au monde de l'industrie par le vieillissement des corps. » (Helman, 1988, p. 15.) En vieillissant, ils deviennent des consommateurs d'implants et de greffes ; malades, ils deviennent des cyborgs, attachés à une rangée complexe de machines qui les maintiennent vivants ; morts, ils deviennent des donateurs potentiels d'organes. Dans tous les cas, les corps ont été envahis par l'industrie médicale et reliés à un réseau transnational complexe et évolutif d'acteurs des entreprises et d'actants marchandisés. La marchandisation du corps humain transforme le corps en capital. Quand l'industrie médicale

1. Le trafic contemporain d'organes nous rappelle étrangement le vol des corps dans les hôpitaux, les achats de cadavres aux bourreaux et la profanation des tombes pour la dissection anatomique que Le Breton (1993, p. 113-168) a décrits en détail dans son « histoire nocturne » de la médecine occidentale. Bien qu'il y ait maintenant une économie mondiale des morceaux de corps qui s'écoulent des pays pauvres vers les pays riches et des jeunes vers les plus âgés, nombre d'histoires macabres au sujet du cannibalisme, du vampirisme et du vol des corps et des parties de corps ne sont souvent rien d'autre que des rumeurs. Reliant les économies occultes des pays post-coloniaux au marché global, les Comaroff (1999) suggèrent dans un article bien tourné que les légendes urbaines devraient être lues comme autant de symptômes de la crainte d'une marchandisation rampante de la vie elle-même qui reflètent au niveau de l'imaginaire les abstractions violentes du capitalisme réel.

propose au patient une greffe ou un implant, elle modifie et commodifie* le corps et le transforme en capital humain. Quand la bio-industrie propose des tests génétiques et promet des traitements génétiques, elle spéculé sur la vie elle-même et accumule du capital à notre corps défendant. Tandis que les post-humanistes accueillent avec enthousiasme les nouvelles bio-, cyber- et nano-technologies qui pourraient modifier la génétique, la physiologie, la neurophysiologie et la neurochimie dont nous avons hérité, ils oublient les relations sociales dans lesquelles ces technologies sont prises et évitent le problème du capital dans leurs projections grandioses sur l'humanité. « Capital R us »**. Le capital est en nous et nous sommes dans le capital. Dans ce sens très spécifique, nous pouvons en effet dire avec Rikowski (2003, p. 143) que « nous sommes déjà transhumains comme une forme vivante dans l'univers social du capital : nous sommes du capital, du capital humain, une humanité capitalisée ».

Bien que le capitalisme tende à envahir la totalité de l'existence, on ne devrait cependant pas conclure trop rapidement que la réification est devenue totale, que tout est marchandisé, et qu'il n'y a aucune issue. Si le capital est d'ores et déjà en nous, alors la lutte de classe peut être engagée en nous et le corps devient l'emplacement de la résistance et de la lutte. Même si notre corps a été objectivé comme un corps matériel anatomophysiologique (*Körper*) parmi des corps, il n'en demeure pas moins que pour l'instant, nous éprouvons toujours notre corps comme corps vivant (*Leib*), c'est-à-dire, pour employer les termes phénoménologiques de Marcel Plessner et Merleau-Ponty, comme quelque chose que nous *sommes* et pas seulement quelque chose que nous *avons*. Bien que nous soyons toujours déjà pris dans les pinces tentaculaires d'un capitalisme machinique

* NdT : Nous avons préféré conserver le jeu de mots entre « *modifies* » et « *commodifies* », modifier et transformer en marchandises ou, dirions-nous ici (peut-être) avec l'auteur, en « *commodités* ».

** NdT : « Toys R Us » est une chaîne américaine de magasins de jouets.

intégré et intégrant, l'omniprésence de la marchandisation ne signifie pas que dans notre vie quotidienne, nous soyons devenus les simples appendices de la mégamachine capitaliste et de la sorte, pour ainsi dire, les exécuteurs de notre propre vie. Malgré tout et pour l'instant, nous restons humains. Nous communiquons, sommes capables d'empathie, rationalisons, moralisons et critiquons. Pour éviter la fermeture totalisante de son analyse critique des processus de réification, de marchandisation et d'aliénation, une théorie critique de la société contemporaine doit tenir compte de ces constantes anthropologiques. Après avoir présenté ailleurs une analyse métacritique de la théorie critique (Vandenberghe, 1997-1998), je ne suis que par trop averti que, pour être efficace, une critique de la domination présuppose une théorie de l'émancipation. Cependant, si j'ai insisté dans ce long essai sur la logique colonisatrice et totalisante du capitalisme, c'est comme un avertissement et dans l'espoir de contribuer de ce fait à une critique active et à une résistance passive aux tendances impérialistes du système néocapitaliste. Il y a encore de l'espoir. Tandis que le capital devient transnational, la résistance se mondialise de même. Du Chiappas à Seattle et de Bombay à Porto Allegre, la résistance contre la marchandisation universelle recueille une force d'impulsion. Partout, les gens résistent au nouvel ordre mondial émergent et demandent une justice mondiale. Naomi Klein (2001, p. 82), l'activiste et le porte-parole canadien du mouvement anti-globalisation, témoigne des actions dispersées de la multitude : « Des milliers de groupes luttent aujourd'hui contre des forces dont la menace commune est ce qui pourrait largement être décrit comme la privatisation de chaque aspect de la vie, et la transformation de chaque activité et valeur en un produit. [...] Les étudiants américains chassent à coups de pied les publicités hors des salles de classe. Les écologistes et les "teuffeurs" européens organisent des fêtes à des intersections très animées. Des paysans thaïs sans terre plantent des légumes organiques sur des cours de golfs sur-irrigués. Des ouvriers boliviens renversent la privatisation de l'approvisionnement en eau. [...] Il faut noter que ces campagnes d'anti-privatisation se déclenchent d'elles-mêmes. Mais elles

convergent également de manière périodique — c'est ce qui s'est passé à Seattle, Prague, Washington, Davos, Porto Allegre et Québec. » Dans toute sa diversité extraordinaire et contradictoire, le mouvement anti-globalisation unifie les différents nouveaux mouvements sociaux du siècle dernier (anti-capitaliste, anarchiste, ecopax, féministe, gays et lesbiennes, etc.) dans un unique mouvement social qui de manière contrefactuelle représente l'humanité et défend l'intérêt général par un plaidoyer. En tant que tel, cela peut être considéré comme l'héritage légitime du mouvement de la classe ouvrière du XIX^e siècle. Quand les activistes et les citoyens manifestent dans les rues pour protester et contester le projet hégémonique des dirigeants du monde, l'esprit du monde se manifeste à nouveau. Un autre monde est possible...

Considérations gén-éthiques sur la réinvention de la nature

MAINTENANT que nous sommes arrivés au point où, poussé en avant par la « faim canine pour le profit » (Marx) et la recherche persistante de nouvelles niches et de nouveaux marchés, le réseau de réseaux capitaliste en expansion a colonisé l'univers entier (ou presque) et a fondu tout ce qui est solide dans des flux de pur devenir sans être, je voudrais retourner à la discussion initiale au sujet de la nature et de la culture. Cette fois, cependant, je ne réfléchirai pas sur la distinction entre la nature et la culture selon un angle épistémo-ontologique. Au lieu de cela, je traiterai la question du futur de la nature humaine à partir d'une perspective plus normative et je m'enquerrai de savoir si nous pourrions peut-être fixer des limites éthiques à la colonisation de la vie par les techno-sciences en général et par la bio-industrie en particulier. À partir de la suggestion de Gilbert Simondon (1969, p. 102) selon laquelle chaque époque doit réinventer son humanisme en méditant sur les dangers importants auxquels l'humanité fait face, je regarderai plus étroitement les pentes glissantes de la génomique qui pourraient mettre en danger le futur du genre humain et suggérer que, afin d'imposer des limites normatives à l'ingénierie humaine, nous devrions réinventer et réintroduire la nature comme marqueur conventionnel et consensuel.

La fin de la nature

Le brouillage expérimental des régions ontologiques de la nature matérielle, animale et humaine par les industries bio -, cyber- et nano-scientifiques a provoqué l'apparition d'étranges contrées

où cyborgs, chimères et autres accouplements monstrueux sont expérimentalement produits et fabriqués pour l'amour du profit. Il serait commode que nous puissions encore faire appel à la nature comme un ordre métasocial qui fonde la société et la culture afin de fixer des limites morales à ce que les êtres humains en général et les techno-sciences en particulier peuvent faire. Malheureusement, la nature a été modifiée, « démoralisée » et transformée par l'intervention humaine au point qu'on ne peut plus se baser sur elle pour imposer des limites normatives à la colonisation de la vie par le complexe scientifico-industriel du capitalisme tardif. Pour comprendre comment « nous », les modernes, « avons progressé » vers l'« extermination » de la nature, nous devons encore une fois retourner vers l'apparition réfléchie de la distinction nature-culture aux XIV^e et XVII^e siècles mais, cette fois, l'histoire doit être racontée du point de vue de l'invention de la nature ¹. Les processus de rationalisation, de l'objectivation de la nature et de l'auto-objectivation de la culture qui sont les précurseurs de la modernité ont éliminé l'hypothèse du divin ². Tout comme Dieu a été démystifié, démasqué et reconnu comme une invention humaine, la nature également a été défétichisée et appréhendée comme étant une construction sociale. L'humanisation de Dieu et l'objectivation de la nature sont inséparables du procès séculaire de désenchantement du monde. Vous souvenez-vous de Swammerdam, l'entomologiste hollandais du XVII^e siècle ? Il commençait son

1. Afin d'éviter l'impression que la théorie réaliste de la nature a été rendue superficielle par l'extermination de la nature, je voudrais rappeler au lecteur la distinction entre nature « profonde » et nature « de surface ». Quand je parle de l'extermination de la nature, c'est évidemment à cette dernière que je me réfère. Même si les humains devaient se détruire ainsi que leur environnement, la nature profonde demeurerait toujours et maintiendrait ses propriétés essentielles, bien qu'il n'y eût plus aucun scientifique pour les étudier, aucun sociologue pour étudier et déconstruire les investigations de ses collègues, et aucun métasociologue non plus pour critiquer l'irresponsabilité de ces déconstructions.

2. Latour (1991, p. 23) définit également la modernité en termes de co-apparition de la nature, de la culture ou de la société, et de la disparition de Dieu : « La modernité résulte d'abord de la création conjointe de ces trois entités : [humains, non-humains et Dieu sur la croix]. » Mais tandis qu'il affirme que la modernité a obscurci la prolifération continue d'hybrides, je voudrais proposer à la place que l'hybridation des humains et des non-humains caractérise la modernité tardive et que l'indistinction post-humaniste entre les humains et les non-humains obscurcit et efface les machinations et les colonisations expérimentales de la méga machine capitaliste.

cours d'anatomie zoologique avec une promesse divine : « Avec l'anatomie du pou, je vous apporterai une preuve de la providence de Dieu. » (Cité in Weber, 1992a, p. 91.) Indépendamment de quelques scientifiques bien intentionnés et de quelques acolytes crédules du New Age, « nous, les modernes » ne croyons plus que la science et la théologie soient compatibles. Bien que le scientisme soit devenu une religion en soi et que les scientifiques semblent s'être arrogé la puissance divine de la conception, la science est le pouvoir séculaire *par excellence* * qui supprime la superstition infâme à la racine même.

L'objectivation scientifique de la nature sécularise l'ordre de l'être et transmute la nature en une construction culturelle. Détranscendantalisée et sécularisée, la nature n'est plus un don de Dieu. Elle devient un ordre de régularité contingent et sans signification, sujet aux lois de la causalité. Depuis Galilée, les sciences naturelles ne traitent plus de la nature, mais d'une conception théorético-mathématique d'une nature possible dont la nature phénoménale ne représente et ne réalise qu'un exemple particulier (Cassirer, 1994, I, p. 314-318, 377 *sqq.*). Au lieu de comprendre la nature comme un certain genre de substance qui est donné aux sens, elle est théoriquement construite comme une contexture théorique de relations fonctionnelles de la détermination causale qui peut être révélée dans et par des expériences scientifiques. Ensemble, la déconnexion épistémologique de l'expérience scientifique de ses origines pré-scientifiques et la mathématisation de la mécanique ont permis aux sciences modernes de rompre avec la métaphysique traditionnelle de la substance et d'effectuer la transition vers une conception constructiviste, fonctionnelle, relationnelle et expérimentale de la nature (Böhme, Van den Daele et Krohn, 1977, p. 7-10).

Une fois que les lois de la nature sont connues, la connaissance expérimentale peut être systématiquement appliquée et utilisée

* NdT : en français dans le texte.

pour contrôler et manipuler, transformer et fabriquer la nature. Le savoir est pouvoir, comme le disait Bacon de façon illustre, et le pouvoir est la volonté de dominer la nature et de l'aménager pour atteindre des objectifs humains. Ce qu'il n'a pas dit, mais qui est également sociologique impliqué dans la liaison entre la science et la technologie, c'est que la connaissance augmente le pouvoir des êtres humains non seulement sur la nature, mais également sur les gens.

En recodant la distinction entre la nature et la culture comme distinction culturelle, la modernité a présenté la réflexivité qu'elle a par rapport à sa propre culture dans le domaine de la nature. Avec Latour (1991), nous pourrions même dire que la séparation de la nature et de la culture est une condition préalable pour l'analyse scientifique et la transformation technologique de la nature. Incapable de séparer la nature comme domaine indépendant, différencié de la culture, les cultures pré-modernes n'ont pas pu expérimenter à l'échelle moderne. « Nous », les modernes, le pouvons, et cette différence culturelle explique en partie pourquoi nous sommes devenus « les maîtres et les propriétaires de la nature », pour employer l'expression consacrée par Descartes, et coloniser, exploiter et dominer la nature sur une échelle sans précédent. Tandis que la séparation moderne de la nature de la culture a permis la recherche scientifique et la transformation technologique de la nature, les succès techno-scientifiques de la modernité capitaliste tardive ont, de façon paradoxale et plutôt perverse d'ailleurs, résulté en la « fin de la nature », ce qui accroît, naturellement, la question méta scientifique de la « maîtrise de la maîtrise » de la nature.

En effet, trois ou quatre siècles après la révolution techno-scientifique, la modernité a tellement modifié l'environnement naturel à tel point que la nature elle-même apparaît désormais comme un artefact et un artifice de l'entreprise humaine. En remodelant radicalement les connexions entre la vie sociale et le monde matériel, la culture de la maîtrise du capitalisme industriel a transformé l'environnement naturel en environnement artificiel.

En conséquence, la nature n'est plus « donnée » comme quelque chose qui existe en dehors de la société (et de la culture), comme une sorte de terre et de terreau évident en soi de la société, mais produit comme quelque chose qui peut être transformé, fabriqué et changé à la volonté. Modifiable, modifiée et manufacturée, la nature est devenue aussi contingente que la culture. Ni nécessaire, ni impossible, elle n'est plus perçue comme quelque chose qui existe en dehors de la société et que nous pouvons prendre comme un donné, mais comme quelque chose qui est de plus en plus menacé par la culture moderne de la maîtrise qui caractérise le capitalisme industriel. À partir de cette perspective fuyante, nous pouvons même comprendre l'émergence du mouvement écologique comme une manifestation de la disparition de la nature. C'est parce que la nature disparaît qu'elle est si centrale et que tout le monde parle de la nature, que ce soit pour la préserver, pour l'exploiter encore plus ou pour la déconstruire. Dans tous les cas, quand la nature est menacée par l'entreprise humaine, nous finissons par découvrir qu'elle n'a jamais été autonome : « La distinction entre le naturel et le culturel se révèle être la construction qu'elle a toujours été. » (Strathern, 1992b, p. 55.)

Naturellement, la nature ne disparaît pas vraiment. Ce qui disparaît et implose plutôt, c'est la distinction entre la nature et la culture (Lau et Keller, 2001), ou entre la nature et la société, car la société et la culture ne sont pas des entités distinctes, mais différents aspects de la même réalité socioculturelle. L'implosion de la distinction entre la nature et la culture signifie non seulement que la nature est identifiée comme un artefact culturel et une construction sociale, mais également, et, peut-être surtout, que les sciences naturelles qui construisent socialement la nature sont désormais elles-mêmes explicitement identifiées comme des artefacts culturels et des constructions sociales. En attaquant la « culture de la non-culture » (Traweek) des sciences naturelles, en exposant les relations sociales de production et de définition qui sont responsables de l'objectivation scientifique et de l'exploitation technologique de la nature, les tournants, torsions et retournements constructivistes dans les études sociales de la science et la

technologie ont démoli le mur protecteur qui séparait la science et la technologie de la politique et politisé radicalement la production de la connaissance dans les sciences naturelles et sociales.

La politisation des sciences ajoute la contingence de la culture à la contingence de la nature. Quand la nature et la production scientifique de la nature sont susceptibles de toutes sortes de transformations et de redéfinitions, la nature devient optionnelle et, ainsi pour dire, optique. Dépendant de la perspective qu'on prend sur elle, la nature peut être considérée comme une construction sociale ou comme un donné naturel, comme *thesei* ou *phusei*, avec pour résultat que ce qui est naturel est la conséquence d'une décision. Le trou dans la couche d'ozone, le réchauffement planétaire et la maladie de la vache folle peuvent tous être analysés, par exemple, comme ordre naturel des choses ou comme construction sociale. Quand les macro-sociologues (comme Ulrich Beck) montrent que l'ordre naturel des choses est, en fait, la conséquence non prévue de l'action et de la décision humaine ; quand les micro-sociologues (comme Latour et Woolgar) démontrent ensuite que les faits scientifiques sont littéralement construits dans les laboratoires ; et quand les chercheurs critiques (comme Haraway) révèlent finalement les sous-textes racistes, capitalistes et de genre des micro-sociologues, aucune couche de la pratique scientifique ne demeure hors de portée des techniques sociologiques de l'interprétation, de la défitichisation et de politicisation des faits naturels.

La réinvention de la nature

Jusque récemment, les êtres humains manquaient de la connaissance et de la capacité de transformer et de reconstruire la nature humaine. Ils pouvaient ainsi la prendre pour donnée et la considérer comme une condition préalable de base qui transcende nos buts et échappe à notre responsabilité. Mais maintenant que la nature humaine elle-même est devenue modifiable et facultative, ils en viennent à se rendre compte qu'il n'y a plus aucune barrière

naturelle à l'intervention artificielle et à l'ingénierie technologique. Grâce à la révolution des techno-sciences, les humains peuvent maintenant contrôler l'évolution humaine, altérer la composition biologique des humains et de leur progéniture, et créer littéralement de nouvelles espèces qui brouillent les lignes et les temps de l'évolution spontanée. Comme créateurs des humains, les humains sont devenus des dieux, ou au moins comme des dieux, pas dans leur sagesse, cependant, mais dans leur connaissance et puissance transformative. Les humains ont toujours fait l'histoire, mais pas dans les conditions de leur propre choix. Désormais, ils font également la biologie. En changeant la nature humaine pour la recherche du profit, les techno-sciences court-circuitent l'histoire, accélèrent l'évolution et vont au devant du risque de détruire l'humanité au nom de la santé. Une chose est claire, cependant : « Une biologie sous contrôle ne relève plus de la nature. » (Strathern, 1992b, p. 35.) Puisque la nature n'est plus un symbole pour les paramètres donnés de l'existence humaine, de la nature, humaine ou non humaine, nous ne pouvons plus nous y fier pour imposer des limites à l'entreprise humaine. Et cependant, si nous voulons nous assurer que l'humanité ne détruit pas les bases biologiques de la civilisation, si nous voulons sauvegarder malgré tout l'idée d'*humanitas* et assurer le futur de l'humanité, il me semble que nous devons réinventer la nature et la réintroduire en tant que convention normative qui fixe des limites à sa reconstruction. Maintenant que les sciences naturelles et sociales ont technologiquement reconstruit la nature et discursivement déconstruit les essences, ce peut sembler un peu étrange et singulier, cependant, de vouloir introduire la nature, même en tant que convention. Maintenant que les frontières entre la nature et la culture, entre les humains, les animaux et les machines, et également entre la vie et la mort, ont été érodées, il peut sembler peu raisonnable et hors de saison de vouloir réintroduire la distinction entre la nature et la culture comme contexte conventionnel qui fonde la société et la culture. Et pourtant, par précaution et pour éviter la modification sans retour de la nature humaine sans restriction, je voudrais proposer qu'au lieu de changer la nature nous commençons par changer la culture.

Puisque la nature est devenue facultative, nous avons besoin d'une décision consciente pour moraliser la nature humaine pour la préserver et afin de ne pas la détruire — une décision que nous prendrions en sachant que nous pourrions également agir autrement. Afin de réduire la contingence de la nature, je voudrais proposer une redéfinition conventionnelle de la nature humaine comme quelque chose de « sacré », ou, à tout le moins, comme quelque chose qui inspire de la crainte et mérite le respect, et qui devrait donc ne pas être expérimenté ou tripatouillé sans précaution¹. Ou, comme Hans Jonas (1987, p. 218) l'indique dans une veine quasi théologique : « Nous devrions réapprendre à craindre et à trembler et, même sans Dieu, apprendre à craindre le sacré. »

Bien que j'aie intentionnellement employé le terme « sacré », la stratégie que je voudrais poursuivre n'est pas cependant une stratégie théo-conservatrice de sacralisation la nature, mais une stratégie néo-humaniste de moralisation de la nature. Privé de son enveloppe mystique, le noyau rationnel de l'intuition religieuse peut être racheté, je pense, par un linguistification, une immanen-tisation et une sécularisation conséquentes du sacré (Habermas, 2005). À la différence de la sacralisation de la nature, qui présuppose d'une façon ou d'autre que la nature humaine est divine et que seul Dieu a le droit de reconstruire la nature humaine, la moralisation de la nature est humaniste dans l'intention et dans le but. Elle accepte que les humains aient le droit de reconstruire la nature, mais soumet ce droit à une contrainte d'équilibration par le devoir de préserver la nature humaine et de la défendre contre un contrôle arbitraire. En termes wébériens (Weber, 1992b), nous pourrions dire que la moralisation de la nature est en tout premier prévue et comprise comme une « éthique de la responsabilité » et non

1. Si la tentative de reconstruire technologiquement la nature est moderne, la tentative de redéfinir l'humain en termes de nature humaine ne l'est pas, comme Gernot Böhme (2001, p. 65 *sq.*) l'a correctement noté : « Par le passé, dit-il, on pouvait laisser de côté ce qu'était la nature humaine. Dans la modernité, les humains ne se sont en fait pas définis en termes de nature, mais en termes de rationalité, de raison et d'esprit, car ce sont là les facultés dans lesquels ils reconnaissent la détermination de soi. Aujourd'hui, cependant, la nature doit être explicitement rapportée et reliée à la compréhension de soi des humains. »

simplement comme une « éthique de la conviction ». Si cette moralisation accepte en principe la transformabilité de la nature humaine, c'est uniquement dans le but d'ouvrir les fins et les moyens des techno-sciences à la discussion et à l'examen publics minutieux. Étant donné qu'elle souscrit de la manière la plus emphatique qui soit au « principe de précaution », elle n'affranchit pas les politiciens et les scientifiques de leurs responsabilités mais les invite à la place à prendre explicitement en considération les conséquences fortuites, imprévues et potentiellement incontrôlables des décisions technologiques dans leurs décisions prudentes.

À une époque de grande réflexivité, les conceptions traditionnelles de la nature ne peuvent pas, évidemment, être simplement restaurées. Défendre une conception traditionnelle de la nature d'une manière traditionnelle équivaldrait à du fondamentalisme¹. Et cela nous rapprocherait dangereusement du romantisme réactionnaire (de certaines versions) de l'« écologie profonde ». Ce dont nous avons besoin n'est pas une « seconde nature », mais une « troisième nature », c'est-à-dire une nature posée en conscience par l'esprit comme conception hautement réflexive, consciemment formulée, conventionnelle et consensuelle, normative et normative de la nature. Ce à quoi je pense est une sorte de mise à jour communicative de la théorie kantienne des postulats de la raison pratique à l'âge de la génétique (cf. Kant, 1956b, A215-241). Pour Kant, les postulats de la raison pratique ne sont pas des dogmes théoriques mais plutôt des conditions nécessaires pour l'obéissance d'un être fini aux lois morales qui déterminent sa volonté en général et l'impératif catégoriel en particulier. Comme il est bien connu, la (seconde) formulation de l'impératif catégoriel stipule qu'on devrait toujours agir « en traitant l'humanité, en votre propre personne ou en la personne des autres, en tant que fin-en-soi

1. Giddens (1994, p. 100) définit le fondamentalisme comme une tentative de défendre la tradition d'une manière traditionnelle. Avec impertinence, je suis tenté d'ajouter que dans son travail plus récent et plus léger, il définit le socialisme comme une manière moins étatique de défendre l'État contre le libre marché et propose la troisième voie (*Third Way*) et le Nouveau Parti travailliste (*New Labour*) comme une sorte de compromis historique entre le libéralisme et le socialisme qui vise à défendre l'État en l'ouvrant au libre marché.

et jamais simplement comme un moyen » (Kant, 1956a, BA67), toujours comme une personne et jamais comme une simple chose. Cet impératif demeure valable, naturellement, pour les humains à l'ère de la reproductibilité technique, mais au lieu de postuler l'existence de Dieu, de la liberté et de l'immortalité, je voudrais proposer que nous présentions la nature humaine comme un postulat théorique de raison pratique et une présupposition normative de la « gén-éthique ».

La gén-éthique est comprise ici avec Habermas (2001a) comme la division bio-éthique de l'« éthique des espèces » (*Gattungsethik*) qui définit par convention et de façon consensuelle la nature de l'humain et fixe de ce fait des limites normatives à la liberté humaine pour altérer de manière technologique la nature humaine et pour la changer au delà de ce qui est reconnaissable¹. L'intention d'une gén-éthique moderne et moderniste n'est évidemment pas d'interdire une fois pour toutes la génétique ou d'autres expériences humaines dans les bio-, cyber- et nano-technologies, mais de les réguler. Comme Wolfgang van den Daele (2000, p. 24) le dit avec justesse : « Ce qui a été mis techniquement à notre disposition par les sciences devrait à nouveau être rendu indisponible (*unverfügbar*) par le contrôle normatif². » À partir de cette perspective gén-éthique, une définition de la « troisième nature »

1. L'éthique des espèces représente, en fait, la branche normative-évaluative de l'anthropologie philosophique qui cherche à répondre à la question métaphysique : « Est-ce que et pourquoi l'humanité devrait être ; pourquoi l'humain devrait-il être maintenu comme évolution l'a produit et pourquoi son matériau génétique devrait-il être respecté ; ou, pour résumer, pourquoi devrait-il y avoir la vie en premier lieu ? » (Jonas, 1987, p. 48). Habermas (2001a, p. 70-80) a récemment présenté l'éthique des espèces comme le « noyau » anthropologique de son éthique du discours. Si l'éthique du discours traite des « questions morales », c'est-à-dire avec des questions qui concernent la justice et sont universellement valides, l'éthique traite dans son vocabulaire des « questions morales » qui concernent la « vie bonne » d'un individu ou d'une communauté. À la différence des normes, les visions de la vie bonne ne sont pas universellement valides, mais tiennent seulement pour des individus et des communautés particuliers. Bien que l'éthique des espèces traite de questions morales, ces questions sont appropriées pour la communauté universelle des êtres humains. Techniquement parlant, l'éthique des espèces traite ainsi de la valeur éthique d'une forme morale de vie.

2. Cette ligne fait écho à la suivante : Ce qui a été dérégulé par le marché devrait être rérégulé par la politique. De la même manière que la régulation politique du marché ne veut

qui soit contrefactuellement valide pour l'humanité entière devrait être formulée et validée de manière consensuelle dans « une situation idéale de parole » (*ideal speech situation*) et être consciemment présentée comme une condition préalable nécessaire de la raison pratique et comme une garantie pour que des humains ne traitent pas des êtres humains et leurs gènes comme de simples moyens pour leurs propres fins ou pour les fins d'autres, mais pour qu'ils payent le respect dû à la dignité (*Menschenwürde*) de la personne humaine¹. Naturellement, nous ne pouvons pas nous approprier ce que seraient les résultats de telles discussions contrefactuelles, mais nous pouvons néanmoins présumer sans risque que les participants décideraient, par exemple, de façon consensuelle que le génie génétique avec une intention eugénique, le clonage d'humains, ainsi que les croisements entre les animaux et les humains entrent en conflit avec les idées généralement admises au sujet de l'identité et de la dignité des êtres humains. Quoi qu'il en soit, l'intention d'une redéfinition discursive-éthique de la nature humaine n'est pas tellement de définir une fois pour toutes ce que signifie être humain, mais de prendre position au sujet des interventions techno-scientifiques sur la nature humaine qui sont incompatibles avec l'« humanité de l'humanité » (Morin, 2001), c'est-à-dire avec l'identité de soi d'une humanité qui se définit à la fois en distinguant l'humain de la nature et de l'animal, tout en reconnaissant que l'humain a émergé hors de la nature et reste un animal.

pas dire éliminer le marché, la régulation normative des techno-sciences ne veut pas dire abolir l'autonomie de la recherche scientifique, mais contraindre les scientifiques à tenir compte des conséquences fortuites et inacceptables des expérimentations scientifiques avec des humains. L'appel à une régulation normative des techno-sciences n'est pas anti-scientifique : « C'est autre chose que l'expression d'une résistance anti-moderniste moisie [...]. La perspective n'est pas celle du ré-enchantement, mais d'un devenir réflexif de la modernité qui devient éclairée au sujet de ses propres limites. » (Habermas, 2001a, p. 49 *sqq.*)

1. Dans les *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (*Fondements des principes fondamentaux de la métaphysique des mœurs*), Kant oppose la valeur à la dignité et définit la dignité de la personne humaine comme une valeur absolue qui ne peut être comparée à aucune autre valeur et est ainsi au-dessus de toute valeur (*über allen Preis erhaben*) : « Au royaume des fins tout a à la fois valeur et dignité. Ce qui a une valeur peut être remplacé par autre chose qui est équivalent ; ce qui, d'autre part, est au-delà de toute valeur, et est admis ainsi comme sans équivalent, a une dignité. » (Kant, 1956a, A93.)

Savoir que nous pourrions reconstruire la nature humaine et décider en conscience de ne pas le faire sur la base des discussions normativement orientés et scientifiquement informés entre les scientifiques, les citoyens et les politiciens au sujet des conséquences et des risques fortuits, imprévus et incontrôlables avec lesquels l'humanité serait confrontée si elle devait autoriser le clonage des humains ou le génie génétique sans restrictions, telle est la perspective d'une politique gén-éthique qui prend au sérieux le principe de précaution. Ce qui est nécessaire n'est pas simplement un survol de ce que les citoyens pensent des biosciences — 44% des Français confondent tant bien que mal ces dernières avec la phytothérapie —, mais un débat ouvert auquel les citoyens, les scientifiques et les politiciens participent (Habermas, 1971, p. 104-145). Après avoir été informés par les scientifiques au sujet de ce qui est possible du point de vue technoscientifique, les citoyens et les politiciens disent aux scientifiques ce qui est souhaitable d'un point de vue normatif et ensemble, ils prennent une décision bien informée et fondée en raison pour agir ou, en l'occurrence, ne pas agir. En reformulant le commentaire de Beck sur le principe de précaution, nous obtenons la devise gén-éthique suivante : « Même lorsque nous ne savons pas ce que nous devons savoir [au sujet des conséquences possibles de la reconstruction techno-scientifique de la nature humaine], nous avons néanmoins à décider [sur la base d'un concept de la nature humaine défini par convention et validé de façon consensuelle] que nous ne déciderons pas et à prendre une décision quand nous déciderons [de ne pas autoriser la reconstruction de la nature humaine]. » (Beck, Bonß et Lau, 2001, p. 40.)

Sous-politique et performance technologique de la moralité

Apprendre ? ou ne pas apprendre ? Telle est la question gén-éthique de l'époque. Devons-nous adapter nos normes au monde ou le monde à nos normes ? Devons-nous adopter une attitude cognitive quant aux normes, les mettre à jour de façon pragmatique quand les circonstances l'exigent et redéfinir opportunément notre

vision de l'humanité chaque fois que la nature humaine est reconstruite par les techno-sciences (Luhmann, 1969)¹ ? Ou bien devrions-nous peut-être obstinément coller à nos normes, maintenir nos intuitions normatives contre tout espoir, et insister sur la dignité de la personne pour re-réguler de façon normative les techno-sciences (Habermas, 1998, p. 243-256) ?

Je dois admettre que je suis intérieurement coupé en deux. En regardant vers l'avenir, songeant aux risques futurs et sans précédent avec lesquels l'humanité est confrontée, je me sens enclin à confirmer la validité sans conditions de nos normes, intuitions normatives et visions de l'humanité. Regardant le passé, cependant, j'observe comment nos normes et intuitions normatives ont été périodiquement mises à jour quand les avancées technoscientifiques l'exigeaient et comment, en manipulant les corps, les scientifiques avaient également manipulé nos normes et avaient avec succès redéfini nos visions de l'humanité. Au commencement, la dissection de cadavres par Mondino et Vesalius a été condamnée par l'Église comme cas défini de profanation qui contrecarrerait la résurrection du corps, mais vers la fin du XVII^e siècle l'ouverture du corps est devenue généralement admise par les fractions instruites de la population qui visitaient *en masse* * les théâtres anatomiques et les cabinets de curiosité (Le Breton, 1993, p. 169-219). Plus près de nous, la transplantation d'organes, qui était également attaquée à ses débuts comme moralement inacceptable, a été rapidement établie comme pratique vénérée, même si elle redéfinissait nos visions de la vie et mettait à jour nos définitions de la mort (Kimbrell, 1993, p. 36-44 ; Sharp, 1995, p. 361 *sq.*). Avant 1968, la mort était reconnue par l'absence de signes facilement discernables tels que la pulsation et la respiration. Pour faciliter l'acquisition

1. « Les attentes qui sont adaptées à la réalité en cas de déception sont expérimentées et traitées comme cognitives. Les attentes opposées sont considérées comme normatives : on ne les laisse pas tomber quand quelqu'un agit contre elles [...]. Les attentes normatives se caractérisent par une détermination à ne pas apprendre en cas de déception. » (Luhmann, 1972, I, p. 42 *sq.*)

* NdT : en français dans le texte.

d'organes viables des donateurs potentiels, la mort a été redéfinie en 1968 en termes de coma irréversible. Avant longtemps, de nouvelles définitions de la mort ont été proposés de sorte que les bébés et les néo-morts (« les faux vivants * ») avec des fonctions du cerveau inférieur, mais sans fonction du cerveau supérieur, puissent être déclarés officiellement atteints de mort cérébrale avant qu'ils ne décèdent. L'implication de cette nouvelle « représentation » (*performance*) de la mort implique que, légalement et techniquement parlant, un cadavre atteint de mort cérébrale, mais au cœur battant et qui respire, est considéré comme vivant jusqu'à ce que les organes soient « moissonnés » et que la prise soit finalement débranchée.

La fertilisation in vitro (FIV) est un autre bon exemple qui nous instruit au sujet de l'obsolescence incorporée de nos visions de l'humain et de notre résistance normative à changer la nature humaine. En 1978, le premier bébé-éprouvette, Louise Brown, est né en Grande-Bretagne. Jusqu'à lors, on considérait impensable qu'un être humain puisse être conçu sans rapports sexuels et on voyait, d'un point de vue normatif, comme inacceptable qu'un être humain puisse être fabriqué dans une poche de Petri et être implanté dans une mère porteuse. Avoir des rapports sexuels, transmettre des gènes et donner naissance indiquaient un ordre naturel qui ne pouvait et *a fortiori* ne devait pas être changé. Mais ce qui était impensable et inacceptable jusqu'à hier est devenu presque complètement admis aujourd'hui, comme on peut le constater du fait que, depuis 1978, environ 50 000 tubes bébés-éprouvette sont nés de par le monde. Incluses dans le droit à l'auto-détermination des couples sans enfant, la FIV et d'autres techniques de conception des bébés, telles que l'IAD (insémination artificielle par un donneur) et l'ICSI (micro-injection ovocytaire), sont maintenant devenus une option pour les couples sans enfant et, de plus en plus, pour les mères célibataires tout comme pour les couples homosexuels. La vitesse avec laquelle la transplantation

* NdT : en français dans le texte.

des organes et l'insémination artificielle ont été répandues dans la société et acceptées par une grande partie de la population montre que la demi-vie de nos normes diminue fortement. Ce qui est aujourd'hui considéré comme inacceptable et intolérable peut très bien apparaître comme normal et salubre demain. Laissant de côté les techno-industriels, les raéliens et les mutants¹, je présume qu'aujourd'hui la plupart sinon la totalité d'entre nous sommes contre le clonage humain, mais je peux pratiquement prévoir que dans un délai de dix ou vingt ans, les êtres humains seront clonés pour des raisons thérapeutiques et que le clonage sera une industrie des plus profitables. Ou, comme le dit un peu brutalement un médecin indien : « D'ici dix ans, je pourrai faire grandir vos foetus comme du pop-corn. » (Cité in Cohen, 2001, p. 23.)

Bien que le philosophe en moi soit tenté par la perspective kantienne d'un Habermas et je sois enclin à commencer à prêcher comme un humaniste non reconstruit au sujet de l'*Unantastbarkeit* de la dignité humaine, le sociologue en moi voudrait corriger la naïveté du philosophe et l'éclairer d'un point de vue sociologique sur les limites des Lumières. Une telle analyse sociologique des limites des Lumières philosophiques ne vise pas à en miner les prémisses, mais à en renforcer les promesses : l'émancipation par la raison (*Aufklärung*) plutôt que de la raison (*Abklärung*), comme Luhmann (1992, p. 42) le suggère avec malice² — voilà ce qui demeure la perspective d'une théorie sociale critique qui présente une analyse philosophiquement informée et orientée normativement des risques techno-scientifiques de déshumanisation et d'aliénation dans les sociétés consuméristes post-industrielles

1. Dans le *Manifeste des mutants*, le principe de non-précaution est explicitement défendu : « Nous voulons créer une nouvelle espèce, utiliser les clones humains, choisir nos gènes, bâtir nos esprits et nos corps, contrôler les germes, dévorer des festins transgéniques, donner nos cellules supplémentaires, voir dans l'infrarouge, entendre des ultrasons, sentir des phéromones, cultiver nos gènes, remplacer nos neurones, faire l'amour dans l'espace, converser avec des robots, tester les états modifiés de conscience, ajouter de nouveaux sens, durer vingt ans ou deux siècles, vivre sur la Lune, nous installer sur Mars, nous familiariser avec les galaxies. » (Cf. < www.ifrance.com/mutation >.)

2. *Aufklärung*, et non *Abklärung* — reconstruction, et non déconstruction. Le jeu de mots pourrait encore être librement traduit par : re-kanter et non déquanter les Lumières.

du capitalisme tardif. Qu'une critique de l'aliénation ne soit possible que si et aussi longtemps que l'aliénation des êtres humains n'est pas totale est évident en soi. Aussi longtemps que les humains sont humains et résistent à l'auto-objectivisation totale, ils peuvent en principe critiquer le système, le modifier de l'intérieur, et en réorienter pratiquement le cours. L'énergie nucléaire, la technologie des lignes de germes et le clonage ne peuvent pas être désinventés mais confrontés avec les « incertitudes fabriquées » (*manufactured uncertainties*, Giddens) et les dangers de la société mondiale du risque, les citoyens peuvent encore exercer une pression sur les politiciens qu'ils ont élus et encourager démocratiquement une domestication politique du capitalisme, tout comme une régulation normative des techno-sciences.

La réflexion et la résistance personnelles sont toujours possibles et toujours nécessaires, mais non suffisantes. Ce qui est nécessaire, c'est non seulement un comportement éthique, mais également un éclairage sociologique des « sous-politiques » (*subpolitics*) des sciences bio-technologiques qui poussent technologiquement à prendre les décisions fondamentales qui concernent chaque individu sans aucune légitimation, sans aucun contrôle et sans aucune consultation des parlements. Décrivant le pouvoir politique et la bio-politique du complexe médico-industriel, Ulrich Beck (1986, p. 335 *sq.*) compare la politique du *fait accompli** de la médecine à une révolution sociale silencieuse et non démocratique :

En dépit de toute critique et de tout scepticisme, ce qui continue à être possible, même pris comme allant de soi, dans le secteur de la médecine serait, transféré à la politique officielle, comme équivalent au scandale de la mise en application simple des décisions fondamentales qui font l'époque et engagent le futur de la société, tout en court-circuitant le parlement et la sphère publique, et en rendant irréaliste la discussion sur leurs conséquences en vertu de leur réalisation dans la pratique.

Pour réguler de manière normative et domestiquer socialement les techno-sciences, l'analyse sociologique des mécanismes de

* NdT : en français dans le texte.

dépolitisation et les processus sous-politiques qui court-circuitent les contrôles et les équilibres de la démocratie parlementaire doit être complétée par la critique sociale et la réforme politique. Étant donné que les demandes politiques d'une régulation morale des techno-sciences seront formulées et établies par le médium de la loi, la réforme politique sera de toute façon mise en application par la formulation de normes juridiquement obligatoires. Bien que la lutte soit en dernière instance spirituelle, elle sera d'abord engagée du point de vue légal.

Les pentes glissantes de l'eugénisme libéral

Bien que nous puissions de manière contrefactuelle présumer qu'un consensus normatif existe au sujet des normes bio-éthiques de décence et qu'un tel consensus virtuel est suffisamment solide et universel pour justifier une interdiction de la technologie des lignes de germes avec intention eugénique ou du clonage humain à des fins de reproduction, une analyse sociologique des limites de la moralisation de la nature nous indique que nous ne pouvons pas compter sur ce consensus pour réguler les biosciences et pour nous assurer que des humains ne seront pas génétiquement fabriqués et clonés dans la décennie qui vient ou plus avant. Les normes ne sont contraignantes et obligatoires qu'aussi longtemps que les projets techniques demeurent dans le domaine de la science-fiction. Une fois que le développement technologique transforme la fiction en fait, les jugements moraux tendent à devenir ambigus et le tabou de la reconstruction de la nature humaine disparaît rapidement pour une grande partie de la population. Habituellement, les traitements médicaux ont été à l'avant-garde des interventions technologiques sur la nature humaine. Utilisant la langue militaire pour décrire les effets démoralisateurs de la médecine, Wolfgang van den Daele (2000, p. 25), un ancien membre du groupe Starnberg et désormais membre distingué du comité bioéthique du Bundestag allemand, considère « l'intervention médicale [comme] le flanc ouvert à tous les tabous au sujet de la nature humaine ». En effet, l'histoire des sciences médicales et de l'industrie biomédicale dans le dernier quart de siècle montre que

les interventions et les thérapies médicales — de la transplantation d'organes humains et de l'implantation d'organes artificiels par l'intermédiaire de la FIV à la technologie somatique et les lignes de cellules — ont toujours fourni la justification initiale pour la transgression technique des sacro-saintes limites.

La raison des transgressions régulières des normes obligatoires par les technologies biomédicales doit être trouvée dans le fait que la bonne santé passe généralement avant toutes les autres valeurs. Par conséquent, « une éthique du respect rigoureux du caractère naturel de la nature humaine ne peut pas être défendue contre les intérêts des gens dans la vie et pour une bonne santé » (van den Daele, 1992, p. 551). L'évaluation de la bonne santé et les promesses de l'industrie médicale de traiter des maladies expliquent pourquoi les régulations normatives sont toujours temporaires et pourquoi des prohibitions technologiques comme celles sur le DGP (diagnostic génétique pré-implantation) et la technologie des cellules somatiques, devraient plutôt être lues et comprises comme des « moratoires » (van den Daele, 2000, p. 27) qui peuvent être et seront levés quand et dès qu'une thérapie médicale pour un traitement sera disponible. Sur cette base, nous pouvons non seulement compter que certaines de nos résistances normatives à la génomique vont disparaître dans un proche avenir, mais nous pouvons également quasiment prévoir l'intérêt de la réduction de la souffrance et les promesses de traitement pour tout un flot de maladies nous mèneront à dévaler la pente glissante de l'eugénique « libérale » (Agar, 2000) ou « pastorale » (Rose, 2001).

À la différence de l'eugénisme autoritaire du passé, qui était dirigé par l'État et destiné à améliorer le stock génétique de la population, le nouvel eugénisme est un eugénisme de marché¹. Sur

1. « L'homme est doué de pitié et d'autres sentiments ; il a également le pouvoir d'empêcher de nombreuses sortes de souffrances. J'estime que cela est tout à fait en conformité avec ce qui est de son ressort pour remplacer la sélection naturelle par d'autres processus qui soient plus cléments et non moins efficaces. C'est précisément le but de l'eugénique. » (Galton, cité par McNally, 1995, p. 141). Dans les pages qui suivent, j'emploie le terme d'eugénique selon la définition classique de Sir Francis Galton, le cousin

la base de l'accès aux informations sur la gamme complète des tests et des thérapies géniques, les parents emploieront éventuellement toutes les nouvelles technologies géniques en vente pour choisir un génotype souhaitable pour leurs futurs enfants. Bien que les parents éventuels ne visent point directement à améliorer le génotype des générations futures, la demande globale de correction et de perfectionnement du génome de leur progéniture sous-tend néanmoins une distinction entre l'eugénique « positive » (ou d'amélioration) et « négative » (ou de défense). Indirectement, mais quasi inéluctablement, la demande individuelle d'enfants « biologiquement corrects » préparera le terrain pour un retour à un eugénisme qui n'est plus imposé par un État autoritaire, mais dirigé par le marché et librement choisi par les parents : « La marque distinctive du nouvel eugénisme libéral est la neutralité de l'État. [...] Les eugénistes autoritaires élimineraient les libertés procréatives ordinaires. Les libéraux en proposent à la place des prolongements radicaux. » (Agar, 2000, p. 171.)

Bien que les technologies d'ingénierie somatique et cellulaire promissent un traitement pour les maladies qui résultent de gènes simples, comme la maladie de Huntington, l'anémie des cellules souches et l'hémophilie, sont plus spectaculaires, et ainsi plus à même à susciter l'attention des médias, la plupart des maladies qui peuvent être traitées par la génétique sont en fait plutôt rares ¹. Bien

de Darwin qui a inventé le terme en 1883, pour me référer à des propositions, des politiques ou des pratiques qui visent à modifier la sélection naturelle de manière humaine et à mener à l'amélioration génétique de l'espèce humaine. Considérant que les pratiques inhumaines de l'Allemagne nazie ont échoué quant aux deux critères, les propositions et les pratiques biocapitalistes satisfont à ces critères et peuvent ainsi à juste titre être appelées eugéniques.

1. Les maladies peuvent être rares, les traitements le sont encore plus. L'asymétrie entre le diagnostic et la thérapie génétiques peut être difficile à soutenir pour les patients : ils sont diagnostiqués comme « virtuellement malades », même si aucun traitement n'est en vue. Promettant la santé, la profession médicale tend trop souvent à sous-estimer à quel point la santé et le bien-être peuvent être incompatibles et préfère ignorer ou réduire au minimum l'angoisse existentielle et la douleur morale qui accompagnent inévitablement les traitements qui détraquent les histoires de vie des patients quand ils sont confrontés aux effets collatéraux du traitement médical. Dans un émouvant témoignage sur sa propre transplantation cardiaque et sur le cancer qui a éclaté huit ans après en raison du traitement médical, Jean-Luc Nancy (2000, p. 40 *sq.*) évoque, par exemple, combien il (cela) est allé de douleur en douleur et d'aliénation en aliénation au fur et à mesure qu'il se soumettait à un régime

que l'industrie biomédicale recherchera assurément à explorer les possibilités commerciales de thérapies qui corrigent les défauts génétiques (« un traitement à la recherche d'une maladie »), elle investira plus probablement dans toutes sortes de dépistages génétiques qui pourraient être offerts et vendus aux familles « à risque » (« un test à la recherche d'une maladie »). Étant donné que le diagnostic précède techno-logiquement le traitement, il est de toute façon plus logique et profitable de commencer par le développement des tests génétiques qui examinent le matériau génétique des parents quant aux défauts et aux risques. D'ailleurs, à la différence du traitement, qui concerne seulement le malade, le diagnostic intéresse tous les parents éventuels, ou tout d'abord au moins ceux qui sont « à risque », tout comme leurs enfants bien entendu. Initialement présentés pour examiner le matériau génétique par rapport à des maladies spécifiques, les tests génétiques, cependant, seront rapidement proposés à tous les parents. Après tout, les parents ne désirent pas simplement des enfants, ils souhaitent des enfants en bonne santé¹. À nouveau, l'allègement de la souffrance et la promesse de la santé agiront en tant que fer de lance pour la généralisation de « contrôles de qualité » génétiques. Le scénario de la mise sur le marché des tests génétiques est toujours le même. Étudiant la façon dont l'extension de la FIV s'est déroulée tout au long des années, Elisabeth Beck-Gernsheim (1991, p. 42) a déjà décrit le modèle typique de la diffusion généralisée

permanent d'intrusion médicale : « Aux prises plus que quotidiennes de médicaments et aux contrôles en hôpital s'ajoutent les suites dentaires de la radiothérapie, ainsi que la perte de la salive, le contrôle de la nourriture, celui des contacts contagieux, l'affaiblissement des muscles et celui des reins, la diminution de la mémoire et de la force pour travailler, la lecture des analyses, le retour insidieux de la mucite, de la candidose ou de la polyneuropathie, et ce sentiment général de ne plus être dissociable d'un réseau de mesures, d'observations, de connexions chimiques, institutionnelles, symboliques qui ne se laissent pas ignorer. »

1. Les parents désirent non seulement des enfants en bonne santé, mais ils souhaitent également et rêvent d'enfants beaux, créatifs, originaux, sensibles et intelligents. Bien que les gènes de l'intelligence d'Einstein, la moralité d'Habermas et l'esprit de Latour puissent être impossibles à trouver — bien qu'ils puissent probablement être clonés —, le basculement d'un désir d'enfant vers un désir d'enfant rêvé explique pourquoi quelques parents riches seraient bien trop disposés à suivre des propositions pour avoir des « enfants programmés » (*designer children*) que le marché offre déjà — ce qui soulève la perspective d'une division génétique imminente entre les pauvres et les riches.

des innovations médicales : « La nouvelle aide biomédicale est d'abord présentée pour empêcher ou alléger la souffrance pour un catalogue étroitement défini de cas problématiques non ambigus. Vient ensuite une phase transitoire d'accoutumance durant laquelle le domaine d'application est étendu au fur et à mesure. Par la suite, l'étape finale est atteinte : tous les femmes et hommes sont définis comme clients. » Bien que le dépistage génétique ne soit pas forcé, il y a néanmoins une forte pression sociale à agir de façon responsable et à subir un test, ne serait-ce qu'afin d'être informé au sujet des risques médicaux et de pouvoir empêcher des maladies prévisibles. Parler de la prévention et de la prophylaxie ne devrait pas masquer, cependant, ce qui est véritablement proposé : « Ce dont il est question, c'est plus que de l'hygiène orale. Ce qui est vraiment signifié est la prévention de la naissance d'enfants génétiquement endommagés par la renonciation au désir d'enfant ou (et ceci est l'option la plus probable) par la grossesse et l'avortement "expérimentaux" en cas de diagnostic défavorable. » (Beck-Gernsheim, 1994, p. 326 *sq.*) Ce qui est donc véritablement proposé, si ce n'est imposé, n'est pas tellement la prévention des maladies, que celle de l'existence d'un individu souffrant. En suivant le fil du terrible livre d'Agamben sur la bio- et thanatopolitique (Agamben, 1998), nous pourrions décrire la vie qui ne passe pas le test et qui, par conséquent, est considérée comme ne méritant pas de vivre en tant que « vie sacrée » — la vie qui peut être éliminée sans punition ¹.

Passant des tests génétiques au génie génétique, les perspectives d'éviter la pente glissante de l'eugénisme ne sont pas meilleures. En tant que « touriste scientifique », j'ai appris que, quand on

1. La meilleure garantie contre des tentations eugéniques doit être trouvée dans l'acceptation de l'enfant handicapé comme « l'un des nôtres » (Nussbaum, 2001). L'éthique postmoderne veut cultiver un sens de l'altérité et défendre l'autre. Dans la mesure où la critique de la moralité kantienne est accomplie par une déconstruction systématique des catégories et des distinctions universelles, le postmodernisme, cependant, débouche sur une étrange tension entre la philosophie (altérophile) et la technologie (altérophobe) : d'une part, il veut préserver la différence, d'autre part, il déconstruit la catégorie de l'humain et ouvre de ce fait le chemin aux expériences « normalisatrices » sur l'autre.

parlait de génie génétique, on devait soigneusement distinguer la « ligne de germes » et la « technologie des cellules somatiques ». En utilisant des vecteurs viraux pour transmettre le matériau génétique dans des cellules, la technologie des cellules somatiques vise à remplacer les cellules malades par des cellules saines. Les cellules génétiquement produites n'ont, comme les cellules normales, qu'une durée de vie limitée. Ceci signifie que la thérapie génique somatique doit être périodiquement renouvelée et que l'information génétique n'est pas communiquée à la génération suivante, du moins si les virus ne se développent pas et ne présentent pas accidentellement le gène modifié dans les lignes cellulaires du patient. D'un point de vue bioéthique, la technologie somatique, qui en est toujours à une étape expérimentale, peut être comparée à la transplantation d'organe : « Que des organes ou des cellules soient transplantés ne fait pas de différence morale. » (Zoglauer, 2002, p. 98.) À la différence de la technologie somatique, la technologie des lignes de germes permet l'altération du matériau génétique de telle sorte que les modifications génétiques deviennent codées de manière permanente dans les cellules sexuelles de l'adulte résultant. Tandis que les techniques d'ingénierie des lignes de germes ont déjà été employées avec succès chez des animaux pour accélérer l'amélioration génétique du troupeau, la faisabilité technique de la technologie de lignes de germes du génome humain reste jusqu'à présent seulement théorique. Malgré tous leurs désaccords, les bio-éthistes semblent convenir que cette technologie des lignes de germes qui tente de modifier directement le génotype des générations futures revient à de l'eugénisme et ne peut être moralement justifiée. « Cependant, quand de tels changements surgissent comme conséquence indirecte ou autrement imprévisible d'une forme approuvée de la technologie des lignes de cellules somatiques, ils sont moralement acceptables. » (Lappé, 2000, p. 164¹.)

1. Revenant des États-Unis, Habermas (2002, p. 283 *sq.*) a noté un désaccord entre ses collègues européens et américains. Alors que les Allemands discutent encore pour savoir si d'autres développements devraient avoir lieu dans la génomique, les Américains semblent aussi confiants au sujet du progrès scientifique que les Européens l'étaient au début du

Moralement acceptable ou pas, par des appels à la santé et en invoquant les promesses de thérapie, la commercialisation des avancées technologiques dans la médecine montre la quasi-inévitabilité de l'application libérale et de la mise en œuvre dirigée par le marché d'une forme non autoritaire et humanitaire de politique eugénique qui risque de détruire la dignité de l'humanité, tout en avançant sous le couvert du progrès humain. Le pronostic sociologique selon lequel l'humanité descendra bientôt la pente glissante de la « consommation eugénique » peut sembler démoralisant, mais sait-on jamais, peut-être cette prévision pourrait-elle réellement fonctionner comme un avertissement et une aide pour nous prévenir du pire. « La catastrophe reste une possibilité, dit Dupuy (2002, p. 82), mais seule l'inévitabilité de sa réalisation future peut conduire à la prudence. »

Post-scriptum humaniste post-humain

Tout est possible et rien n'est certain, même pas le pire. Mais pour éviter l'autodestruction de l'humain, nous devons inventer un nouvel humanisme qui soit en mesure de distinguer l'inhumain et le post-humain et puisse combattre les nouvelles formes de domination, d'aliénation et de réification. Edgar Morin (2001, p. 242) a raison de dire que « les batailles de demain auront lieu dans le domaine spirituel » — le domaine du *Geist*, pas celui du *Mind*. Au nom de l'humain, les humanistes de toutes sortes et de tous les continents doivent dépister et critiquer sans relâche les erreurs catégorielles de ceux qui confondent volontairement

XX^e siècle et ne remettent plus en cause plus l'avance de la génomique. En lieu et place, ils acceptent simplement la mise en œuvre des thérapies géniques et se demandent comment « les achats dans le supermarché génétique » devraient être régulés. Comparant les vues françaises et américaines sur la bioéthique, Rabinow (1999, p. 71-111) note que les Américains adoptent une position lockéenne et privilégient la liberté, donnant ainsi plus de latitude aux relations commerciales au sujet du corps, tandis que les Français suivent une ligne plus kantienne qui subordonne la dignité et la valeur à la dignité de la personne. Déconstruisant et ridiculisant les tentatives des Français de protéger la dignité de la personne (« sauvegardes ritualistes », « mysticisme intramondain », « emprisonnement dans des concepts fixes [si ce n'est vides] de la personne humaine »), l'anthropologue américain n'a *in fine* rien d'autre à offrir qu'une « éthique de l'expérimentation » foucauldienne.

le pire avec l'arrivée millénariste du meilleur. Célébrant le triomphe de l'humain comme « déblaiement extatique dans lequel l'humain répond à l'Être » (Sloterdijk, 1999, p. 32), les post-humanistes rationalisent philosophiquement et légitiment idéologiquement le progrès et la progression de l'inhumain. Bien que la fin de l'humain puisse être proche et que le futur de l'humanité ne soit pas assuré, nous n'avons fait que commencer l'aventure humaine. Peut-être avons-nous perdu confiance en l'avenir, mais nous n'avons pas encore perdu la bataille. Le post-humain est notre destinée, l'inhumain n'est pas notre destin. Malgré le fait et précisément parce que le prochain siècle sera très probablement deleuzien, nous n'avons pas le choix. Au nom de l'humanité et dans l'espoir que l'ère du post-humain ne sera pas inhumaine, nous devons rejeter l'anti-humanisme des néo-nietzschéens et tenter de définir un nouvel humanisme pour le prochain âge. Contre Foucault, mais avec Malraux, je conclus ainsi par un avertissement : le XXI^e siècle sera spirituel ou ne sera pas.

DEUXIÈME PARTIE

Une critique humaniste de la sociologie des acteurs-en-réseaux

Reconfiguration et rédemption des acteurs en réseaux

« Être radical, c'est saisir les choses à la racine, mais la racine pour l'homme, c'est l'homme lui-même. » (Marx, 1982, p. 390.)

« Ce qui importe pour le dialecticien, c'est d'avoir le vent de l'histoire mondiale dans les voiles. Penser signifie pour lui : mettre les voiles. Comment elles sont serrées, voilà ce qui importe. Les mots sont ses voiles. La façon dont elles sont serrées est ce qui en fait des concepts. » (Benjamin, 1972, p. 591.)

SANS jamais mentionner explicitement les membres fondateurs du collectif « CALL », formé par Callon, Akrich, Latour et Law — et surtout, sans invoquer les « masses manquantes » d'acolytes fidèles et autres conteurs attirés de « petits récits » qui mélangent joyeusement les humains et les non-humains, mais tout de même pas jusqu'à prendre leurs conjoints pour des chapeaux — , je m'efforcerai dans cet article de « refunctionaliser » (Brecht) politiquement la théorie des Acteurs-Réseaux ou des Actants-Réseaux afin de la pousser dialectiquement dans une direction critique et humaniste. Commençant avec les mêmes éléments du langage volontairement appauvri de la théorie des acteurs en réseaux, je vais les modifier légèrement afin qu'ils entrent, comme dans le *theologumenon* juif, dans une nouvelle constellation qui considère les humains et, qui sait ?, peut-être aussi les non-humains « du point de vue de leur rédemption » (Adorno, 1980, p. 283).

1. Des ontologies régionales : *Dasein et Mitsein des êtres*

Partons de Wittgenstein et adoptons provisoirement son mode d'exposition paratactique. De même que « les explications doivent finir quelque part » (Wittgenstein, 1953, p. 3), le réseau enchevêtré qui confond expérimentalement les humains et les non-humains ne saurait pas continuer sans fin. Afin de le démontrer, je propose de reconsidérer la fameuse scène d'ouverture des *Investigations philosophiques* (1953, p. 3 *sqq.* ; cf. également 1958, p. 77 *sqq.*) : la communication entre un maçon A et son second B. B doit apporter des briques à A. Il y a des briques et des dalles, des poutres et des poutrelles, des colonnes et des demi-colonnes. Quand A crie « brique », B lui apporte une pierre d'une certaine taille, et quand il crie « dalle », B lui apporte une pierre d'une taille différente. Quand A lui commande « cette brique-ci ! », B amène la brique indiquée ; quand A crie à haute voix « là, la brique ! », son aide la porte vers l'endroit signalé. Dirions-nous pour autant que A et B sont unis par les briques, que la brique est, pour ainsi dire, le ciment qui les tient ensemble ? Ou est-ce que nous dirions plutôt que A et B coordonnent leurs plans d'action parce qu'ils connaissent le jeu de langage des maçons et savent donc comment enfilet les actes de langage ?

Pour répondre à cette question, transposons notre maçon et son commis de Cambridge à Francfort-sur-le-Main et considérons une autre scène d'action (Habermas, 1981, II, p. 185 *sqq.*) : le maçon A ordonne à son auxiliaire B d'aller chercher un pack de bière pour l'heure du casse-croûte. B a bien compris l'ordre de son patron et, à peine une demi-heure plus tard, il revient avec une demi-douzaine de bouteilles de bière. Les maçons arrêtent le travail, s'installent à côté de la camionnette, ouvrent leur boîte à lunch et décapsulent les bouteilles de bière pour casser la croûte. Il n'y a aucune ambiguïté ici. Considérons, cependant, une scène légèrement différente. B est un jeune chômeur qui vient d'être embauché comme apprenti. A lui ordonne d'aller chercher de la bière. Bien que B ait bien compris l'ordre, il refuse d'accomplir l'ordre sous prétexte qu'il n'y a pas

un seul magasin dans les environs immédiats, ou qu'il n'est pas un esclave, ou encore, en affirmant sans ambages, qu'il en a plus qu'assez de se faire ridiculiser par son boss. Peu importe que les prétentions à la validité émises dans les actes langagiers relèvent du domaine cognitif, normatif ou expressif, il est clair que l'action peut seulement procéder sans heurts quand les personnes concernées tombent d'accord sur une définition consensuelle quelconque de la situation d'action. Contrairement aux apparences, ce n'est donc pas les bouteilles de bière qui « tiennent » nos maçons, mais bien le fait de partager une forme de vie dans laquelle les plans d'action en commun sont coordonnés par une entente implicite ou explicite sur les prétentions à la validité que recèle chaque acte langagier.

Le jeu de langage n'est pas purement linguistique. Il comprend non seulement des mots, mais aussi des choses. Les deux étant articulés entre eux par les pratiques discursives qui constituent les briques comme des briques-à-bâtir (Laclau et Mouffe, 1985, p. 108). Même si on entend la notion de jeu de langage pour y inclure le non-linguistique, comme le font les poststructuralistes en concevant les pratiques discursives comme des pratiques matérielles qui renvoient à des idées et des idéologies qui s'infiltrent et s'incorporent dans les organisations, les institutions, les interactions, etc., ce sont toujours les formations discursives qui tiennent les briques et les dalles et qui organisent les bouteilles de bière et les tartines dispersées dans un ensemble relationnel. Les briques et les dalles, les poutres et les poutrelles, les boîtes à lunch et les bouteilles de bière agissent-elles ? Est-ce qu'elles coordonnent leurs actions moyennant une définition commune de la situation ? Sont-elles tenues ensemble ou poussées à l'écart par des ententes, des conflits ou des malentendus ? Bien sûr que non. Il ne faut pas confondre le maçon et la maison. Les briques, les poutres et les dalles n'agissent pas plus que les boîtes à lunch et les bouteilles de bière ne le font. Seuls les humains (et les animaux) peuvent agir (ou pâtir), au sens fort et anthropomorphe du mot. Ne disposant pas d'intentionnalité, les artefacts (y compris les ordinateurs et les robots) n'agissent pas. Retournant aux choses

elles-mêmes (« *zu den Sachen selbst* ») afin d'analyser comment des bouteilles de bière, des poutres, des briques, des pommiers en fleur et des maçons se donnent à la conscience et sont intentionnellement constitués comme des donnés de la conscience, nous pouvons voir avec évidence que les humains et les non-humains sont différents par essence, ou, pour s'exprimer dans le langage un peu démodé de la phénoménologie husserlienne, qu'ils appartiennent à des « ontologies régionales » différentes (Husserl, 1952, I, p. 7-23 ; III, p. 21-53). Quel que soit l'être humain ou l'être non humain que nous considérons, et quelle que soit la façon dont nous les considérons, l'essence (*eidos*), qui prédétermine ce qu'ils doivent nécessairement être pour être effectivement des êtres d'une certaine nature, peut être déterminée *a priori* par la procédure dite de la « variation eidétique ». Grâce à la mise en œuvre d'un processus expérimental de variation imaginée des données immédiates de la conscience, nous pouvons établir la détermination catégorielle de ce qui fait qu'un être humain est humain et un être non humain non humain. Nous commençons avec une chose matérielle, par exemple une bouteille de bière. Par un acte d'imagination libre, je double sa taille et sa teneur d'alcool, et, venant du pays de la bière, je remplace la bière blonde par une bière brune des Pères trappistes. Ensuite, je change sa composition et le verre devient pierre. Je me l'imagine d'abord comme une brique, puis comme une dalle ou une demi-colonne. Quelles que soient les variations imaginées, la chose demeure une chose matérielle, ce qui veut dire qu'elle s'étend dans l'espace-temps, est sujette aux lois de la nature, se laisse sous-diviser et mettre en pièces. Mais à moins d'être complètement ivre, je ne peux pas m'imaginer que la chose se mette à danser ou à parler comme un maçon, car il n'appartient pas à l'essence d'une chose matérielle de se mouvoir d'elle-même ou de parler. Les corps animés se meuvent et les personnes parlent ; les êtres non humains ne font ni l'un ni l'autre. Ils ne sont pas animés comme des âmes incorporées et ne s'expriment pas d'eux-mêmes. Ils appartiennent à une autre région ontologique — la région de la nature matérielle et non pas à celle de la nature animée et *a fortiori* pas à celle du monde de l'esprit (Husserl, 1952, II, p. 90 *sqq.*, 172 *sqq.*).

Une des règles fondamentales de l'analyse eidétique stipule qu'« un concept fondamental appartenant à une région ontologique ne peut pas être transformé par variation eidétique en un concept d'une autre région » (Husserl, 1985, p. 435). La « variation libre » des humains et des non-humains ne proscribit pas leur « association libre » (Callon), mais en distinguant de façon catégorielle entre eux, elle limite essentiellement la « libre invention » d'ontologies expérimentales, comme celle de la « théorie des actants-rhizomes » (Lynch), qui vont à contre-courant du bon sens et du sens commun et que, pour autant qu'on puisse le savoir, aucun acteur historique n'a jamais reconnu — à moins qu'il ne soit complètement ivre. Les maçons ont besoin de briques et de bière, et même s'ils peuvent être exploités et ne sont, en effet, que trop souvent traités comme des choses, ils ne peuvent pas plus être réduits à l'état de bric et de broc que les tables ne peuvent se mettre à danser d'elles-mêmes de leur propre volonté — « pour encourager les autres » (Marx, 1965a, p. 605, note 1).

Les humains et les non-humains n'appartiennent pas à la même région ontologique. Le *Dasein* des humains et l'être des non-humains constituent des modes d'être essentiellement différents, incomparables et irréductibles. Cependant, si l'on veut comprendre correctement l'être de ces étants, nous devons nous assurer des « conditions de possibilité de ces ontologies elles-mêmes » (Heidegger, 1927, p. 11) et « dévoiler » le fondement pré-ontologique d'où surgit la question de l'essence des humains et des non-humains. Allant à l'encontre de toute la tradition intellectualiste de Descartes à Husserl et Woolgar, nous devons renverser la priorité de la théorie sur la pratique, constater que la théorie se fonde sur la pratique, et comprendre notre mode primordial d'être comme un mode pratique d'être-au-monde. Plutôt que d'analyser comment les objets noématiques sont donnés à la conscience et synthétisés comme des objets de conscience par l'Ego transcendantal, nous devons analyser, de façon existentielle, le mode d'être primordial de l'étant auquel des objets sont donnés à la conscience. Le mode primordial d'être du *Dasein*

consiste à être-au-monde, entouré par des objets que nous rencontrons comme objets « disponibles » (*zuhanden*) plutôt que « subsistants » (*vorhanden*), présents comme objets qui s'offrent à nous dans la préoccupation (*praxis*) plutôt que dans la contemplation (*theoria*) de la vie. Ces objets que nous rencontrons à l'intérieur du monde ambiant comme objets disponibles — briques, dalles, marteaux, tables, bouteilles, etc. — sont des « outils » (*Zeug*) (Heidegger, 1927, p. 68). Il appartient à l'être de l'outil d'être essentiellement « quelque chose pour... », contenant un renvoi de quelque chose à quelque chose, et de s'insérer dans un complexe d'outils. Les briques et les dalles, les boîtes à lunch et les bouteilles sont discrètement disponibles, « vues sans être perçues » (*seen but not noticed*, Garfinkel), présentes en tant que complexe d'outils à portée de la main, à point pour le casse-croûte. Elles ne sont pas rencontrées comme de simples choses (*res*), déconnectées, décontextualisées, autosuffisantes, se présentant comme des entités spatio-temporelles analysables et décomposables à volonté, mais comme une série concrète d'objets (*pragmata*), disponibles pour le casse-croûte. Un outil ne renvoie pas seulement à d'autres outils, mais aussi, indirectement, aux matériaux dont il est fait et aux gens qui les ont fournis, qui ont assemblé l'outil et qui l'ont mis à disponibilité avec prévoyance en vue de l'usage qui en sera fait. La bouteille de bière renvoie au sable, au feu, au verre, au malt, à l'eau et également, en dernière instance, aux consommateurs. « L'ouvrage ne fait donc pas seulement rencontrer l'étant qui est selon le mode de disponibilité, mais encore l'étant qui est selon le mode de l'humain : c'est pour la préoccupation de celui-ci que l'objet fabriqué se fera étant disponible. Avec cet être-là apparaît le monde où vivent les usagers et les consommateurs, monde qui est aussi notre monde. » (Heidegger, 1927, p. 71.) Les humains et les non-humains sont ainsi reliés et interconnectés dans un « technogramme » (Latour) matérialisé, mais le mode d'être du *Dasein* qui est, bien sûr, le mode d'être des humains, est essentiellement différent du mode d'être des non-humains. Être humain, c'est être-au-monde-avec-les-autres, tandis que les non-humains ne sont pas seulement indifférents aux humains, mais aussi aux non-humains et à

eux-mêmes. Comme le dit justement Sloterdijk (2004, p. 14) : « Les pierres, l'une à côté de l'autre, ne connaissant pas l'ouverture extatique de l'une pour l'autre. »

Lorsque, dans notre vie quotidienne, nous rencontrons des humains et des non-humains, nous ne rencontrons pas ceux-ci comme de simples choses, comme des étants subsistants qui se produisent dans le monde comme des entités à connaître ou à manipuler, ni d'ailleurs comme des alliés potentiels qu'il faut enrôler dans le collectif, mais comme des entités qui appartiennent à notre monde vécu et qui sont disponibles dans l'usage pour nos préoccupations. Appréhendés sous le « régime de la familiarité » (Thévenot, 1994a), nous les traitons avec (ou sans) prévoyance (*Umsicht*). C'est seulement quand quelque chose cloche et que les objets deviennent inopportunément indisponibles dans leur « objectité » (Latour) et leur « récalcitrance » (Stengers) que nous prenons conscience d'eux et de nous-mêmes. C'est alors que nous abandonnons « l'attitude naturelle » au profit de « l'attitude naturaliste » et commençons à théoriser, succombant ainsi à « l'erreur scholastique » (Bourdieu) qui consiste à interpréter tous les modes d'être, humain et non humain, selon le mode de l'être-substant (*Vorhandenheit*). Cette façon abstraite de théoriser et de spéculer, qui objective aussi bien les non-humains que les humains en les écartant de leur contexte naturel par une abstraction violente, ne conduit cependant pas à la connaissance de notre être-au-monde, mais nous en éloigne. En renonçant à toute tentative de comprendre le monde ambiant de l'intérieur et de l'interpréter comme un monde vécu que nous avons toujours déjà compris, puisqu'il nous comprend dans sa mondanité, un mode « déficient » de compréhension est intronisé comme connaissance et, à la fin, nous aboutissons à une connaissance décontextualisée d'un monde « démondanéisé » que nous ne pouvons plus comprendre et reconnaître comme monde vécu que nous connaissions depuis toujours, mais sans le savoir.

Une analyse en extériorité qui ne comprend plus l'être en première instance comme être-au-monde, mais qui passe par-dessus

l'être de ce qui est disponible, ne peut concevoir les non-humains, tout comme les humains, que comme un contexte d'objets subsistants, connaissable comme un « fonds de réserve » (*Gestell*) d'enrôlement stratégique. Une telle analyse extramondaine, qui passe à côté du phénomène de la mondanéité, bascule nécessairement dans une conception atomistique et formaliste du monde comme une concaténation de faits empiriquement observables. Cette conception « tractarienne » est formaliste, puisqu'au lieu de comprendre le monde de l'intérieur, elle lui impose sa propre conception de l'extérieur. Et elle est atomistique, puisqu'en défaisant la connexion interne entre les êtres, elle élimine l'*Inter-esse* de la connaissance, le *Mitsein* propre au *Dasein*, pour laisser derrière elle une masse d'humains et de non-humains essentiellement déconnectés, mais néanmoins connectables à volonté, qui ne sont pas plus intéressés les uns aux autres que l'aimant ne s'intéresse à l'aiguille. Dans la mesure où une telle analyse en extériorité, qui récuse, malgré les apparences et les emprunts superficiels, les enseignements les plus élémentaires de la phénoménologie et de l'ethnométhodologie, ne prend pas en compte la signification du contexte, elle ne peut pas vraiment prendre en compte la signification des contenus de l'action non plus. Conséquemment, les actions perdent leur sens. Quand elles sont dirigées vers des non-humains, elles sont invariablement conçues comme des actions instrumentales, et quand elles ont trait aux humains, elles sont d'emblée conçues comme des actions stratégiques. Dans tous les cas, l'analyse existentielle de l'*Inter-esse*, qui caractérise l'être-au-monde primordial du *Dasein* parmi les humains et les non-humains, est systématiquement déplacée par une analyse formelle, atomistique, intellectualiste et utilitariste des intérêts vulgaires des humains qui, allant stratégiquement à la rencontre des humains et des non-humains, traduisent leurs intérêts dans une exploitation réciproque des activités des uns et des autres, pour la satisfaction des intérêts bien compris de chacun des partis concernés. Les humains ne sont donc plus vus comme des êtres sociaux et coopérateurs, motivés par des normes et des valeurs, mais comme des « RATs » égoïstes, c'est-à-dire comme des *rational action theorists*, des théoriciens du choix rationnel qui se

comportent comme des « centres de calcul », associant et dissociant stratégiquement les humains comme les non-humains, poursuivant leurs propres buts politiques par des moyens économiques. Conclusion : lorsque la science entre en action, il n'y a plus de « mondanéité », plus de monde symbolique et plus d'action significative non plus, mais uniquement un monde désymbolisé et pasteurisé, rempli d'humains déshumanisés, agissant de façon purement stratégique.

2. Réification des relations sociales et socialisation des relations chosales

Selon les régimes discursifs dans lesquels ils figurent, les bouteilles de bière, les briques, les poutres, les marteaux et les pommiers en floraison peuvent avoir un sens (ou le perdre) comme objets intentionnels de la conscience, comme outils, ou comme des simples étants subsistants. Dans tous les cas, il suffit de suivre les objets jusqu'à leurs racines pour retrouver, en fin de parcours, les humains comme *arche* et comme *telos*. Quelle que soit la façon dont les humains sont reliés aux non-humains, ce sont toujours les humains qui rencontrent les non-humains et les dotent, le cas échéant, d'un sens, d'une valeur d'usage ou d'une valeur d'échange. Les non-humains ont un sens pour les humains, soit, de façon proximale, parce qu'ils les rencontrent dans le monde ambiant et les saisissent à l'intérieur d'une multiplicité de régimes de justification axiologiques — des régimes domestique et civique aux régimes marchand et industriel (Thévenot, 1994b) — soit, de façon ultime, parce qu'ils les ont *faits*. Des artefacts, comme des machines ou autres objets socio-techniques du même genre, ne sont rien d'autre que de l'esprit objectivé et matérialisé. Moyennant une reconstruction du sens intentionnel que les humains leur ont imprimé en les produisant, en les utilisant ou en les consommant, ils peuvent être compris comme des « objectivations humaines » (Weber, 1972, p. 3). *Verum et factum convertuntur* — puisque nous avons produit les faits, nous pouvons les comprendre. Pour les modernes que nous sommes, les faits et la fiction se

rejoignent et se recourent, mais pas forcément pour les autres, pour les « a-modernes » autoproclamés, car, eux, ils sont obligés de ramener les dieux pour comprendre ce que nous n'avons pas fait.

Les humains ne rencontrent pas seulement des non-humains dans leur monde vécu, mais également des humains, soit, directement, par toutes sortes de communications, soit, indirectement, en insérant des non-humains entre eux en tant que dons ou marchandises. En introduisant les dons et les marchandises, nous introduisons du même coup les relations sociales entre les choses, ce qui nous permet de descendre des hauteurs spéculatives et ésotériques de l'anthropologie philosophique vers les plaines exotiques de l'anthropologie sociale et économique. Dans l'analyse anthropologique de l'échange des richesses, le don et la marchandise sont traditionnellement considérés comme des concepts de combats rivaux et antagonistes (Gregory, 1982). Dans l'économie morale du don, prétendument dominante dans les sociétés archaïques, ce sont les relations qualitatives entre les humains qui importent en premier lieu. Les non-humains interviennent uniquement pour lancer ou relancer le cycle de réciprocité reliant les humains entre eux. Les humains sont interdépendants et leur interdépendance réciproque est maintenue par l'échange d'objets symboliques non aliénables. Suite à la transaction, les donataires ne deviennent pas les propriétaires des objets échangés. Ils possèdent les droits incorporels sur les objets, mais pas les objets eux-mêmes, ceux-ci demeurant la propriété inaliénable des humains qui composent le réseau d'interdépendance. Dans l'économie du don, la propriété ne se conçoit donc pas comme une chose, mais bien comme « un réseau de relations sociales gouvernant la conduite des gens quant à l'usage et la disposition des choses » (Hoebel, cité in Hann, 1998, p. 4).

Dans l'économie politique des marchandises, en revanche, qui a prétendument usurpé la place de l'économie morale du don, les biens peuvent effectivement être aliénés. N'étant pas personnalisés, ils sont objectivés et réifiés en propriété, celle-ci étant désormais considérée comme une chose. Suite à la transaction

marchande, les objets échangés perdent tout lien avec les sujets de la transaction. Dans l'échange marchand, les humains ne sont donc pas interdépendants. Déconnectés les uns des autres, ils sont dépendants des non-humains pour se reconnecter au réseau social. Ce ne sont pas vraiment eux qui importent, mais bien les non-humains, pour autant qu'ils aient une valeur d'échange, celle-ci étant entendue comme une relation quantitative entre les biens.

La distinction entre l'économie du don et l'économie marchande est une distinction systémique, renvoyant aux conditions sociales objectives qui rendent l'aliénation des biens possibles. Bien qu'on ne puisse pas décider, par simple inspection des biens, si une transaction donnée entraîne leur aliénation ou non, on peut néanmoins analyser le système économique à l'intérieur duquel la transaction a lieu et déterminer si c'est la tendance à la personnalisation des non-humains, propre aux économies du don, qui y prédomine sur la tendance à la réification des humains, propre à l'économie du marché, ou si c'est l'inverse (Simmel, 1992, p. 661 *sqq.*). Au cas où les limites culturelles à l'aliénation universelle, qui transforme les biens en marchandises, sont presque inexistantes, si tout — y compris les mères, les enfants et leurs organes — peut être objectivé, aliéné et échangé sur le marché abstrait en échange de son équivalent monétaire, alors nous sommes bel et bien en présence d'une économie marchande.

La distinction systémique entre les deux systèmes économiques étant analytique, rien n'exclut d'avance que des marchandises circulent à l'intérieur de l'économie du don ou que des dons circulent à l'intérieur de l'économie de marché. C'est d'ailleurs pourquoi la distinction effectuée est tout à fait compatible avec l'observation judicieuse de Parry d'après laquelle c'est seulement dans un marché relativement libre que nous trouvons des dons purs, complètement désintéressés (Parry, 1986). Mais elle résiste à la tentation post-moderne de déconstruire et de saper toutes les distinctions conceptuelles. Nick Thomas a raison lorsqu'il affirme que nous ne pouvons pas supposer que « les dons sont toujours des dons et les marchandises toujours des marchandises » (Thomas,

1991, p. 39), mais il se trompe lorsque sa tentative pour dissoudre, par une recontextualisation des objets particuliers, les catégories générales du don et de l'échange, l'amène (presque) à nier la distinction entre l'économie du don et celle de la marchandise en tant que telles. À l'instar des esclaves, les objets peuvent en effet entrer et sortir de l'économie marchande (Appadurai, 1986 ; Kopytoff, 1986), mais même si des marchandises sont l'objet d'un don et si des dons sont échangés sur le marché, il n'en reste pas moins que l'économie marchande demeure une économie marchande au même titre que l'économie du don demeure une économie du don.

Dépendant de la façon dont les sujets s'approprient les objets lorsqu'ils quittent le système généralisé d'équivalence et d'échange, ceux-ci peuvent être repersonnalisés par la consommation (Miller, 1987, p. 189-196) et le sacrifice (Bataille, 1967, p. 93-97) ou — et c'est le cas qui nous intéresse présentement — devenir des dons ayant une valeur et une signification symbolique (Mauss, 1950), ce qui les écarte effectivement des échanges sociaux ordinaires. Par cette personnalisation, l'objet devient une « possession inaliénable », appropriée et authentifiée comme étant différente et non échangeable contre un équivalent : « La propriété de ces possessions fait de l'authentification de la différence plutôt que de la balance des équivalences le trait fondamental de l'échange. » (Weiner, 1992, p. 40.) Dans l'économie marchande, la transaction est toujours considérée du point de vue du récepteur et, rarement ou jamais, du point de vue du donateur, manifestant ainsi que c'est l'établissement d'une équivalence entre les biens échangés qui met fin au cycle de la réciprocité qui importe et non l'établissement d'une relation personnelle d'endettement qui met en branle le cycle de réciprocité. Dans l'économie morale du don, la dette n'est pas effacée, mais relancée et institutionnalisée par la norme de réciprocité. Plus on doit à autrui, plus on se trouve lié à lui, car avec le don on contracte une dette d'engagement personnelle envers le donateur au même titre que le donataire est lié par le contre-don qu'il est censé rendre. La relation entre les humains y est donc médiatisée par les non-humains, mais ces

derniers importent seulement dans la mesure où ils relancent et perpétuent le cycle de réciprocité entre les humains. À la différence de l'échange marchand, qui vise à réaliser une valeur de bien, le don représente et réalise une valeur relationnelle ou une « valeur de lien » (Godbout et Caillé, 1992, p. 244).

Grâce au don, qui rétablit la primauté des relations entre les humains, la relation entre les non-humains devient dérivée et secondaire. Paraphrasant la célèbre caractérisation du fétichisme des marchandises, on pourrait dire avec Marx que les relations entre les hommes n'apparaissent plus comme des relations entre les choses, mais que la relation entre les choses apparaît maintenant comme une relation entre les hommes. En effet, si l'on peut croire Marcel Mauss, se faisant ici le porte-parole de Ranaipiri, l'aîné des Maoris, l'économie du don est éminemment sociale, à telle enseigne que les non-humains, qui font le lien entre les humains, sont eux-mêmes considérés comme humains jusqu'à un certain point et que la relation établie par l'entremise des non-humains est en fait considérée comme une relation d'âmes entre le donateur et le donataire : « Ce qui, dans le cadeau reçu, échangé, oblige, c'est que la chose reçue n'est pas inerte. Même abandonnée par le donateur, elle est encore quelque chose de lui. [...] En droit maori, le lien de droit, lien par les choses, est un lien d'âmes, car la chose elle-même a une âme, est de l'âme. » (Mauss, 1950, p. 159 *sq.*) Mais si la chose a une âme, et si l'âme relie le corps au surnaturel, alors la chose a forcément une signification cosmologique ou théologique. D'après Ranaipiri, qui devient maintenant le porte-parole et le messager des Dieux, les choses sont données et rendues parce qu'elles sont animées par « l'esprit du don ». Celui-ci transforme l'objet en symbole et explique pourquoi la communication entre les humains par l'entremise des non-humains est également une communion avec le surnaturel et partant, avec eux-mêmes — du moins si l'on peut croire l'oncle Durkheim sur ce point. Dans ce sens, les dons sont des symboles du lien social qui, en symbolisant l'alliance entre les humains par des non-humains spiritualisés, font le lien social. Une fois de plus, on voit que les humains ne sont pas tant tenus ensemble par la commutation des non-humains

que par la communication par symboles interposés, librement donnés et rendus, qui permettent aux humains de communier entre eux. En transformant les non-humains en humains, en leur donnant une « signification imaginaire » (Castoriadis), les discours symboliques représentent et performant le lien social en tant que collectif d'êtres humains qui, grâce à la communication avec les esprits, communiennent entre eux moyennant le don et le contre-don d'êtres non humains. Dans la mesure où les pratiques concrètes du don et du contre-don sont médiatisées par une « structure transcendantale », le mode de régulation et de reproduction de la société est fondamentalement culturel. La synthèse sociale est effectuée dans une « double dialectique » — la culture structure *a priori* les pratiques qui la reproduisent et contribuent à l'intégration de la société (Freitag, 1986, II, p. 77-167).

Si, au lieu d'être insérés dans l'économie du don, qui les personnalise et les spiritualise, à tel point que la relation entre les non-humains apparaît comme une relation entre les hommes, les objets sont incorporés dans l'économie marchande, ils sont objectivés et laïcisés, déconnectés des producteurs, qui sont eux-mêmes déconnectés des relations sociales et désenchantés, et cela à tel point que les relations entre les humains apparaissent maintenant comme des relations entre des non-humains : « C'est seulement un rapport social déterminé des hommes entre eux qui revêt ici pour eux la forme fantastique d'un rapport des choses entre elles. » (Marx, 1965a, p. 606.) Cette inversion fantastique des humains et des non-humains ne relève cependant pas de l'illusion, car dans la mesure où elle exprime sous forme idéologique la nature réelle des relations sociales dans un environnement marchand compétitif, elle est, littéralement, fondée dans les choses mêmes (*fundamentum in rebus*). Dans les sociétés capitalistes dominées par l'économie de marché, l'économie n'est plus encadrée dans la société. Même si l'économie du don survit, non seulement dans l'économie informelle, mais aussi dans les cercles de la sociabilité primaire du monde vécu (Vandenberghé, 2002b), c'est la société qui est encadrée dans l'économie.

Les sociétés marchandes ne sont pas simplement des sociétés dominées par l'économie, mais des sociétés où, suite à la destruction des formes de vie traditionnelles par l'imposition planifiée du marché au monde vécu par l'État (Polanyi, 1944, p. 249), l'économie se fonde sur l'intérêt privé et l'individualisme possessif (McPherson, 1982). Ce dernier est réellement une forme idéologique de justification et de légitimation de l'individualisme atomistique, qui recentre la société autour des individus et leur propriété privée, celle-ci étant désormais conçue comme une chose et non plus comme un faisceau de relations sociales. Dans l'idéologie individualiste, l'individu est valorisé davantage que la société, celle-ci étant conçue comme un effet émergent, mais non intentionnel de la poursuite anarchiste et stratégique des intérêts privés par chacun des individus entreprenant. Vivant dans un « monde désenchanté » (Schiller), les individus ne sont plus « sursocialisés », mais atomisés et « surindividualisés ». Indépendants les uns des autres, ils planifient soigneusement leur propre vie en fonction de leurs intérêts propres et de leur auto-conservation et, éventuellement, leurs intérêts privés sont modérés et leurs plans d'action coordonnés par l'échange de biens et de services sur le marché. Les activités des uns et des autres ne sont pas coordonnées avec conscience et volonté par la communication, mais *a posteriori* par la « main invisible » du marché. Bien que le marché soit constitué par les libres actions des agents, le marché lui-même finit par se constituer comme un agent autonome qui s'impose aux individus en imposant ses contraintes. Grâce à cette action duale du marché, qui fait de l'homme à la fois un agent et un patient (Dilley, 1992, p. 15-21), les relations de dépendance personnelle entre les humains sont remplacées par des relations matérielles entre les non-humains, et l'intégration sociale des humains est imposée de l'extérieur par l'interconnexion systémique des non-humains. Cette substitution du mode de reproduction « culturel-symbolique » par un mode « systémique-opérationnel » de reproduction de la société (Freitag, 1986, I, p. 55-66), correspondant au passage de l'économie du don à l'économie marchande, explique l'inversion fétichiste des relations entre les humains et les non-humains : « Les rapports de leurs travaux

privés *apparaissent* ce qu'ils *sont*, c'est-à-dire non pas des rapports sociaux immédiats de personnes dans leurs travaux mêmes, mais bien plutôt des *rapports sociaux entre des choses*. » (Marx, 1965a, p. 606 *sq.*)

3. La forme du fétiche et le contenu de la marchandise

Le mystère du fétiche de la marchandise ne réside pas dans le contenu voilé par la forme, mais dans la forme elle-même. Que le fétiche soit un fait, un artefact et donc un produit humain, cela n'a rien de mystérieux. Nous n'avons pas besoin de Marx pour révéler que les fétiches sont des produits matérialisés des objectivations d'actes significatifs. Vico, pour ne mentionner que lui parmi une foulée d'herméneutes, savait déjà que les faits sont des artefacts qui se laissent interpréter comme des « quasi-textes » (Ricœur, 1986, p. 175). Bien qu'il se soit gardé d'affirmer que nous pouvons comprendre Dieu, puisque nous l'avons fait, il n'avait pas le moindre doute sur le fait que le fétiche ne soit pas seulement un « faitiche » (*sic*), mais également, en tant qu'objectivation d'actes significatifs, un mélange de fait et de fiction et donc, pourrait-on dire, un « fictiche » (*not factish but fictish*). Dans leur zèle pour imiter la scientificité des sciences naturelles, seuls les naturalistes et les positivistes avaient refoulé cette vérité de base des sciences humaines. Mais refoulons et oublions les positivistes et retournons plutôt à Marx et à la dialectique du concret pour pénétrer le « noyau caché » du fétichisme des marchandises.

On peut aisément comprendre que la marchandise soit de la valeur d'échange objectivée qui incorpore du travail. La difficulté pour comprendre le fétiche marchand provient plutôt du fait qu'il faut expliquer pourquoi le travail lui-même revêt la forme de la valeur marchande et pourquoi il ne peut revendiquer son caractère social uniquement sous la forme marchande de son produit. Pour comprendre la forme marchande elle-même, qui frappe chaque produit dès qu'il est produit comme marchandise, il faut voir que la marchandise n'est pas une chose concrète, mais qu'elle ne devient concrète que si elle est considérée comme

« une synthèse de nombreuses déterminations, donc [comme] unité de la diversité » (Marx, 1965b, p. 255), donc lorsqu'elle est conçue comme le point de jonction matérialisé des relations sociales. Dans cette perspective dialectique qu'on peut généraliser, qu'il faut sans doute généraliser au-delà de la marchandise — puisque la forme d'« objectivité fantôme » propre à la marchandise n'affecte plus seulement l'économie, mais tend désormais à coloniser le monde vécu et à toucher « toute la vie extérieure comme intérieure de la société » (Lukács, 1960, p. 110 *sq.*) —, la réification fétichiste des relations sociales en une chose, la méconnaissance de la relation sociale entre les humains comme une relation matérielle entre les non-humains, apparaît comme le résultat de l'attribution erronée du pouvoir social que les non-humains possèdent en vertu des propriétés émergentes du système social plus large dans lequel ils sont insérés, aux non-humains eux-mêmes, comme s'il s'agissait là d'une propriété qui leur appartient. De façon bien plus élégante, Slavoj Žižek exprime la même idée comme suit : « Ce qui est en vérité un effet structural, l'effet du réseau de relations entre les éléments apparaît comme une propriété immédiate d'un seul de ses éléments, comme si cette propriété lui revenait également en dehors de sa relation avec les autres éléments. » (Žižek, 1989, p. 24.) Cette erreur d'attribution fétichiste est, en fait, une erreur typiquement empiriste. En méconnaissant la relation entre le réseau invisible de relations sociales, qui surdétermine l'élément visible, et ce dernier lui-même, en restant à la surface et en se tenant aux apparences, on commet une fois de plus le « paralogisme du concret déplacé » (Whitehead), mais à l'envers, pour ainsi dire. Même si cet élément — un artefact quelconque : une bouteille de bière ou un marteau, un navire portugais ou un métro automatique — est conçu comme un réseau composé d'éléments hétérogènes, associant des humains comme des non-humains, il reste néanmoins abstrait. L'illusion fétichiste est seulement dissoute, le réseau socio-technique devient seulement concret quand, remontant la « chaîne des marchandises » (Wallerstein, in Gerrefi et Korzeniewicz, 1994) qui relie la consommation, la distribution et la production à travers le monde, on recompose systématiquement

le réseau des relations de production et d'exploitation qui structurent le système mondial de l'économie capitaliste. C'est alors seulement qu'on comprend que le réseau socio-technique est dialectiquement surdéterminé par le réseau structural englobant et mondial de relations enchevêtrées dans lequel il est encastré et qui surdétermine sa manifestation empirique.

La distinction entre la forme et le contenu renvoie, en fait, à une distinction entre trois dimensions ou niveaux de l'analyse sociologique qui sont mutuellement impliqués et superposés les uns aux autres de telle façon que les niveaux supérieurs conditionnent les niveaux inférieurs, mais sans les déterminer pour autant. Afin de visualiser les niveaux différents, qui peuvent être ordonnés sur un continuum de complexité allant des simples « encombrements » aux « figurations relationnelles » (Elias, 1956, p. 242 *sqq.*), on peut imaginer un graphe statistique dans lequel le nuage de points stochastiques représenterait le premier niveau, les axes X et Y et les variables le second niveau et, enfin, le réseau de relations sociales enchevêtrées qui surdétermine la relation linéaire entre les variables du second niveau, formerait le troisième niveau.

Au premier niveau d'analyse, représenté par l'ethnométhodologie, la dispersion des activités quotidiennes est décrite de telle sorte que les activités sont vues comme des comptes rendus des façons ordinaires par lesquelles l'ordre* social immortel est réflexivement mis en acte et adroitement réalisé par les membres comme un accomplissement continu et infini (Garfinkel, 2002). Dans cette perspective, l'ordre* social est toujours conçu comme un ordre endogène et compris comme un accomplissement purement local et contingent des membres. Aucune structure externe ne pouvant être invoquée, celle-ci peut seulement être « respécifiée » dans les termes d'une description hyperdétaillée du mode spécifique sur lequel les structures sociales sont mises en acte localement, réalisées *ad hoc* et stabilisées *in situ*.

Au second niveau d'analyse, l'ordre social devient plus ou moins stable au fur et à mesure que les activités locales des membres,

telles qu'elles sont laborieusement décrites par les ethnométhodologues, sont maintenant reprises (mais non « respécifiées »), de telle sorte qu'elles peuvent s'agréger et être transposées au-delà des localités et temporalités toujours particulières dans lesquelles elles ont lieu. Grâce à des efforts constants de persuasion et de négociation, les membres absents sont enrôlés et associés par les membres présents à leurs projets d'entreprise, de telle façon qu'ils traduisent la volonté des absents dans leur langage bien à eux, devenant leurs porte-parole et finissant par parler d'une seule voix, en l'occurrence la voix du Maître. Ce contrat social se matérialise ensuite dans des objets qui stabilisent l'ordre social et lorsque ces objets ne sont plus contestés, le réseau composé d'humains et de non-humains est enfermé en une « boîte noire », suite à quoi le processus d'enrôlement peut se poursuivre jusqu'à ce qu'un si grand nombre de « boîtes noires » soit aligné qu'il devient trop coûteux de remettre l'arrangement en question et *a fortiori* de défaire et réversibiliser le réseau socio-technique des humains et des non-humains.

Au troisième niveau, le réseau invisible mais néanmoins réel de relations sociales (réseau *a quo*) est introduit comme condition concrète de possibilité du réseau socio-technique composé d'humains et de non-humains (réseau *ad quem*). L'alignement de « boîtes noires » est, pour ainsi dire, emballé dans une méta-boîte, et cela de telle sorte que l'illusion fétichiste soit enfin dissoute. Le réseau socio-technique est alors compris comme étant non seulement la condition, mais aussi, ce qui est nettement plus important, comme une conséquence de forces sociales plus larges dans lequel il est encastré.

La distinction entre la forme et le contenu de la marchandise nous invite ainsi à prolonger l'analyse performative de la construction du réseau d'éléments visibles par des acteurs locaux par une analyse plus systémique des structures relationnelles qui surdéterminent la forme que peut prendre ou, le cas échéant, ne pas prendre, l'assemblage socio-technique des éléments. L'introduction d'un méta-niveau de détermination concrète ne signifie pas

pour autant que tout ce qui se passe localement est rigoureusement déterminé par des structures globales et englobantes, mais elle nous permet d'analyser comment, et jusqu'à quel point, les structures existantes de domination tendent à exclure l'émergence d'un ordonnancement alternatif des relations sociales entre humains, ainsi que des éléments hétérogènes qu'ils associent et assemblent dans un ensemble socio-technique. De même que le technocratisme couvre la détermination des fins sous un « voile technocratique » (Marcuse), de même les relations sociales conditionnent structurellement la forme des réseaux des humains et des non-humains en les enfermant dans une « boîte noire » de telle sorte que les discussions ouvertes et sans contraintes sur la transformation des relations sociales qui les enveloppent disparaissent systématiquement du cahier des charges (Habermas, 1968b). Confrontées avec la stabilité et la matérialité de l'alliance hétérogène qu'est le réseau, certaines questions concernant l'ordonnancement alternatif et les contre-programmes ne peuvent guère être pensées, et encore moins être soumises à une discussion publique et démocratique, ouverte à tous ceux et à toutes celles qui sont concernés. En outre, dans la mesure où le troisième niveau de détermination introduit des structures relationnelles qui conditionnent la forme de manifestation des réseaux et qui ne sont visibles dans les réseaux eux-mêmes, nous pouvons mieux comprendre ses apparences empiriques. Prenons une paire de chaussures comme exemple. Comme le dit Daniel Miller : « Nous ne pensons pas en termes de chaussures capitalistes et socialistes » (Miller, 1987, p. 115), et pourtant, si nous voulons comprendre la différence et ne pas suivre les chaussures elles-mêmes en retraçant tout le chemin du consommateur et du chausseur au tanneur et au fermier qui élève le troupeau, mais si nous voulons aussi comprendre les relations structurelles qui forment le contenu du réseau socio-technique des vaches, du cuir, des tanneurs, des lacets et des chausseurs, nous devons lire et décoder les artefacts comme autant de « hiéroglyphes sociaux » (Marx, 1965a, p. 608) et passer au niveau supérieur d'une analyse systémique des structures qui déterminent concrètement la forme de l'assemblage hétérogène des humains, des animaux

et des non-humains. La tâche de l'analyste consiste donc à proposer et à développer une « sociologie de la traduction » à même de déchiffrer l'artefact comme un contenu formé, c'est-à-dire comme un contenu formé par la structure des relations sociales de telle sorte que l'apparence concrète soit comprise dans son actualité comme une émanation empirique d'un champ de tensions structurelles qui tendent à exclure des ordonnancements alternatifs.

Une telle sociologie dialectique de la traduction qui dissout la facticité et la fixité du donné ne peut pas se contenter d'une ontologie plane, plate et sans relief, mais se doit d'adopter une vision stratifiée de la réalité et distinguer les domaines du réel, de l'actuel et de l'empirique (Bhaskar, 1978, p. 56-62). Dans cette perspective transcendalement réaliste, il est entendu que le domaine du réel, correspondant à nos déterminations relationnelles de troisième niveau, comprend des mécanismes générateurs transfactuels et des structures relationnelles qui échappent d'ordinaire à l'observation directe, tandis que les domaines de l'actuel et de l'empirique, correspondant à nos déterminations du second et du premier niveau, comprennent respectivement la série d'événements et les réseaux socio-techniques qui sont générés et structurés par ces mécanismes, et les pratiques et ethnométhodes concrètes par lesquelles elles sont captées et constituées comme des comptes rendus. Dans cette perspective réaliste, l'ontologie plane n'est plus étirée et allongée jusqu'à l'infini — ou ce qui, en l'occurrence, est bien plus pratique et probable, jusqu'à ce que le conteur se lasse et aille se coucher —, mais remplacée par un « dispositif en pâte feuilletée » (Greimas et Courtès, 1979, p. 103) qui interprète de façon critique et retraduit de façon dialectique les descriptions de la concaténation hétérogène des humains et des non-humains de telle sorte que le contenu actuel des descriptions puisse être expliqué et donc mieux compris — puisque « expliquer plus, c'est comprendre mieux » (Ricœur, 1995a, p. 51) — comme étant formé ou, le cas échéant, déformé par les structures relationnelles du réel.

4. Les Actants et l'Histoire

Le fait que la troisième dimension soit seulement observable dans ses effets et que la « rétroduction » des effets aux causes présuppose conséquemment une intervention « abductive », mais contrôlée de l'imagination, pose des problèmes de représentation (Pels, 2000) : comment savons-nous que le réel existe puisqu'il est invisible ? Qui parle du réel ? Qui parle en son nom ? Nous le faisons, bien sûr, en tant qu'intellectuels. Et précisément parce que nous ne pouvons jamais être tout à fait sûrs que nous ne parlons en son nom et à sa place, nous devons être aussi réflexifs que possible quant à nos présuppositions politico-idéologiques et être prêts à nous engager à chaque instant dans une discussion ouverte et « sans contrainte » de nos positions, dispositions et prises de position, afin de permettre à ceux et celles que nous prétendons représenter et au nom desquels nous prenons la parole de répondre et d'inclure autant de monde que possible dans notre auditoire, qui est contrefactuellement identique à l'auditoire universel (incluant même ceux et celles qui sont décédés). Inspiré par la sensibilité morale d'un Habermas pour l'expropriation de ceux qui n'ont rien d'autre à perdre que leur voix, nous devons donc essayer de combiner l'intérêt émancipatoire de la connaissance dans l'apaisement de la souffrance et le principe démocratique stipulant qu'« il ne peut y avoir que des participants dans un processus d'émancipation » (Habermas, 1971, p. 45). Si l'intérêt émancipatoire nous enjoint à introduire une troisième dimension dans l'analyse et à dévoiler les structures de domination, le principe démocratique nous force d'autre part à chercher autant de garanties que possible pour nos prétentions épistémiques. Ainsi, l'impudence théorique se combine avec prudence morale.

L'introduction d'une multiplicité de voix potentielles n'a strictement rien à voir avec la célébration « post-iste » (Vandenberghe, 2001d) d'une cacophonie d'intérêts et d'inter-textes, mais vise à dépasser la voix du Maître et à briser l'envoûtement doxique de ses représentations hégémoniques de la

réalité. Trop souvent, les sociologues de l'innovation (mais pas Latour lui-même¹) qui suivent les « zacteurs-zeux-mêmes » finissent dans les bureaux des P-DG, des technocrates et des organisateurs en charge, décrivant le monde existant en adoptant bon gré mal gré leur point de vue néo-libéral, ce qui explique en partie les représentations utilitaires et agonistiques du monde comme un marché dans lequel les gagnants raflent la mise (« *the winner takes it all* »). Le point de vue du Maître est le point de vue utilitaire du vainqueur. Walter Benjamin nous rappelle, avec le sens de la nostalgie et de l'espoir des désespérés, que « les dominants profitent toujours de l'empathie avec le vainqueur » (Benjamin, 1974, p. 696). Nous savons en effet comment décrire la réalité sociale du point de vue des vainqueurs, mais savons-nous comment la décrire du point de vue des perdants ? Est-ce que nous savons comment recouvrer et actualiser les possibilités du temps perdu ? Savons-nous comment caresser l'histoire à rebrousse-poil et comment faire exploser sa continuité ? Trop souvent, nous analysons le passé du point de vue du présent, avec la contingence et la « flexibilité interprétative » (Bijker) au départ et le déterminisme et la « clôture autopoétique » (Luhmann) à la fin, mais trop rarement nous analysons le présent du point de vue de ceux qui furent opprimés dans le passé et exclus dans le présent. Nous savons bien analyser la fermeture des « boîtes noires » de l'histoire, mais beaucoup moins comment les rouvrir pour réactualiser les possibilités du passé et réaliser les espoirs des exclus.

1. Promesse d'ivrogne : j'avais promis de ne pas mentionner directement les membres du CALL, mais depuis que Latour lui-même prend ouvertement la défense des « vaincus de l'histoire » et nous invite à recomposer progressivement le monde de telle sorte que les « versions » de la réalité des exclus y soient incluses (Latour, 1999, p. 258-264, spécialement p. 262), il m'est apparu que le problème n'est pas un problème (de) « personnel ». Si la théorie des acteurs en réseaux connaît désormais un tel succès dans les écoles de commerce, ce n'est pas tant parce qu'il y a une affinité élective entre les « RATs » (*Rational Choice theorists*) et les « ANTs » (*Actor-Network Theorists*), mais parce que Latour n'a pas pris suffisamment de précautions éthico-politiques. Malgré son autopositionnement à gauche de l'échiquier politique, il n'y a rien dans sa théorie, même pas un seul « loquet » théorique, qui puisse empêcher la « récup » opportuniste par le système. Alain Caillé (2000) l'a bien vu. Son article a le mérite de poser clairement la question du « laisser-faire » qui se loge dans la politique expérimentale de Latour.

Les réseaux socio-techniques en place sont toujours encastrés dans un champ de tensions structurelles qui peuvent soutenir plusieurs projets systémiques par recoupement. Au carrefour de l'acte et de la puissance, du réel et du possible, les réseaux socio-techniques des humains et des non-humains peuvent fonctionner comme des embrayeurs historiques. Potentiellement, ils sont les « portes étroites par où le Messie pourrait entrer » (Benjamin, 1974, p. 704) — pourvu que nous attendions son retour. Et pour attendre son retour, nous devons lever le « voile de l'ignorance » (Rawls) et accorder les mêmes droits à ceux qui font partie du système et en profitent qu'à ceux qui en sont exclus et peuvent agir sur le système à partir d'un monde vécu que ce dernier n'a pas encore tout à fait colonisé. À côté du principe de la symétrie des théories à succès et sans succès, introduite dans les années 70 par les Écossais, et la symétrie des humains et des non-humains, proposée pendant les années 80 par les Français, nous devons maintenant introduire la « symétrie du programme et de l'anti-programme » (Feenberg, 1999, p. 119) comme principe de justice universelle, du moins dans les cas où les dominés de l'histoire sont capables de ressusciter les opportunités du passé, d'activer l'anti-programme que recèle le réseau socio-technique et d'y construire un nouveau système social démocratique de relations structurelles. Dans la mesure où le troisième principe de symétrie présuppose le « débrayage » de l'ontologie monoplanétaire vers une ontologie en pâte feuilletée, les nominalistes, les réflexivistes et les interactivistes pourraient avoir des objections d'ordre épistémologique au contreprojet d'émancipation proposé, mais on peut espérer que ses discordes académico-scolastiques n'empêcheront pas la formation d'alliances intellectuelles dans la sphère publique ou ne feront pas obstruction à leur adhésion et à leur enrôlement dans le projet inaccompli de la modernité.

Quand la pensée s'arrête soudainement pour inclure les voix de la minorité silencieuse exclue des discours du Maître et de ses porte-parole dans une « constellation grosse de tensions », elle réarrange les éléments de la configuration et « donne un choc à

la constellation qui, par là même, se cristallise en monade » (Benjamin, 1974, p. 703). Dans la perspective benjamin-leibnizienne de la théologie politique, qui enveloppe et reconfigure la perspective scientifico-politique des leibnizo-machiavelliens, la monade peut être lue comme une « expression » des contradictions et des tensions qui parcourent la structure des relations sociales et laissent leur marque sur les perdants comme des cicatrices d'une souffrance qui pourrait être éliminée — si seulement l'assemblage des humains et des non-humains entrait dans une constellation légèrement différente. Là serait l'Utopie.

Formellement, cette modification de la constellation peut être exprimée par une « reconfiguration » herméneutique du fameux « modèle actantiel » de Greimas (1966, p. 172-191). Une telle reconfiguration présuppose cependant qu'on arrête de simplement « suivre l'histoire » pour la « mettre en intrigue » et la « re-conter » au futur antérieur. Paul Ricœur, vénérable praticien de l'herméneutique de la mémoire rédemptive, décrit la recette de la mise en intrigue de la sémiotique structurale comme suit : « Dès la construction du carré sémiotique, l'analyse est téléologiquement guidée par l'anticipation du stade final, à savoir celui de la narration, en tant que créateur de valeurs. » (Ricœur, 1992, p. 449.)

Voyons maintenant comment une telle « reconfiguration herméneutique » fonctionne en projetant les catégories actantielles sur le « carré sémiotique » :

Destinateur	→	<u>Actant-objet</u>	→	Destinataire
Adjuvant	→	<u>Actant-sujet</u>	←	Opposant

Sur la dimension téléologique du désir des Actants qui sont, comme on sait, rien d'autre que des classes d'acteurs « sur papier », introduit par Tesnière pour remplacer l'ancienne notion de la personne et la généralisant de telle sorte qu'elle inclue les objets, les animaux et les concepts, la position de l'Actant-sujet ne serait plus prise par le Maître (représenté, par exemple, par les managers

et les profs de management, les technocrates, les experts, etc.), mais par ceux qui s'opposent à lui (représentés, par exemple, par les travailleurs, les consommateurs, ceux qui sont allergiques aux oignons, etc.). L'Actant-objet idéologique du désir ne serait plus représenté par la maximisation des intérêts du Maître, mais par une mutation qualitative dans le mode d'*Inter-esse* non seulement des dominés, mais de tous les humains, sans distinction, débouchant sur une situation paisible dans laquelle les relations humaines prédomineraient sur les relations entre les non-humains. La transformation la plus importante, cependant, n'aurait pas lieu dans la dimension téléologique, mais dans la dimension communicationnelle de modèle actantiel, qui conçoit l'Actant-objet comme le projet que le destinataire transmet au destinataire. En effet, la transformation du Sujet et de l'Objet entraînerait un « débrayage » soudain du niveau des acteurs en réseaux au niveau proprement systémique. Le Destinateur, qui donne une mission au Sujet, ne serait plus simplement une agrégation contingente de réseaux socio-techniques, mais l'Histoire, conçue du point de vue de sa rédemption. Quant au destinataire, dont le sociologue se fait le porte-parole, il ne serait plus le monde des objets, mais l'Humanité en tant que telle. Enfin, la dimension de l'Adjuvant et de l'Opposant, en fait des transfigurations de l'Ange et du Diable, serait inversée : la stabilité des « boîtes noires » serait l'Opposant, tandis que leur instabilité serait l'Adjuvant. En tous cas, le vent de l'histoire soufflerait à nouveau dans les voiles. C'est alors que nous pourrions concevoir que l'esprit du monde n'est plus assis sur un cheval blanc, comme Hegel le pensait, ni sur un missile V2, comme Adorno l'insinuait, mais qu'il est localisé dans chaque artefact pourvu qu'il soit considéré du point de vue de sa rédemption.

Construction et critique dans la nouvelle sociologie française

À PARTIR d'une comparaison raisonnée des diverses formulations et articulations des notions centrales de la « construction » et la « critique », je voudrais soumettre la « sociologie critique » de Pierre Bourdieu, la « sociologie pragmatique » de Luc Boltanski et Laurent Thévenot et la « sociologie des réseaux socio-techniques » de Bruno Latour et Michel Callon à l'exercice un peu scolaire de la comparaison triangulaire (« comparez et contrastez... »)¹. Malgré « l'air de famille » qui rapproche les différentes déclinaisons de la critique et de la construction sociales qu'on retrouve parmi les nouvelles sociologies françaises, les protagonistes, ainsi que les commentateurs de la vie intellectuelle parisienne (Chateauraynaud, 1991 ; Corcuff, 1995 ; Dosse, 1995 ; Bénatouïl, 1999) ont souvent rapproché la sociologie pragmatique et la sociologie des réseaux socio-techniques, sans doute pour mieux creuser l'écart avec la sociologie critique de Bourdieu contre lesquelles elles se sont explicitement construites. Vues de l'extérieur, les continuités et les convergences entre la sociologie critique et la sociologie pragmatique sont cependant tout aussi remarquables que les divergences qui séparent la sociologie interprétative de Boltanski-Thévenot de la sociologie expérimentale de Latour-Callon.

1. Lors du colloque de Cérisy consacré au travail de Boltanski et Thévenot, je m'étais essayé à une telle comparaison des « grands sociologues » français, non pas directement, mais en passant par la sociologie de l'art et de la musique et notamment en contrastant la sociologie de la singularité de Nathalie Heinich et la sociologie des médiations d'Antoine Hennion. Une version abrégée de ce chapitre sera publiée dans les actes du colloque (cf. Vandenberghe, 2006a).

En disant cela, je ne tiens nullement à minimiser l'importance du « changement de paradigme » des années quatre-vingt (Gauchet, 1988), mais dans la mesure où il s'est fait contre la « pensée 68 » et, donc, contre le structuralisme génétique de Bourdieu, je me demande si une lecture plus sympathique et moins réductionniste qui essaie d'ouvrir le système bourdieusien de l'intérieur en pensant « avec Bourdieu contre Pierre Bourdieu » (Passeron) ne serait pas plus appropriée pour développer une sociologie critique « post-bourdieusienne » qui ne soit pas simplement anti-bourdieusienne. En maintenant ainsi la continuité entre la sociologie critique et ses critiques, une telle approche permettrait, en outre, d'ouvrir la voie à une correction mutuelle qui, au lieu de « tordre le bâton dans la direction opposée », comme disait Mao, le prend au milieu pour rétablir la communication et essayer de construire une théorie critique de la société.

1. Critique et construction

Dans les années quatre-vingt, on a vu émerger en Angleterre (Giddens, Bhaskar et Archer), en Allemagne (Habermas, Luhmann et Beck), aux États-Unis (Collins, White et Alexander), en France et au Canada (Bourdieu et Freitag) un « nouveau mouvement théorique », cherchant à dépasser de façon systématique l'opposition entre la micro- et la macro-sociologie qui divisait la sociologie post-parsonienne depuis l'après-guerre (Vandenberghe, 2006a). Dans la mesure où les nouvelles sociologies françaises s'efforcent également de sortir des antinomies et amphibolies héritées de la philosophie (sujet-objet, idéal-matériel, individuel-collectif, micro-macro) par une reconstruction défétichisante de la genèse de l'objectif, elles peuvent être dites « constructivistes », au sens large du mot (Corcuff, 1995).

Afin d'introduire un minimum de clarté conceptuelle dans la nuit constructiviste et d'échapper aux amalgames faciles du constructivisme radicalement chic d'outre-Atlantique, ainsi qu'aux complexités du constructivisme systémique d'outre-Rhin, je

voudrais distinguer, et rapidement présenter, trois constellations intellectuelles dans la galaxie du constructivisme social qui ont influencé les nouvelles sociologies françaises : les constellations phénoménologique, dialectique et structuraliste.

Plutôt orientée vers la micro-sociologie, la première version du constructivisme trouve ses origines dans la phénoménologie de la constitution de Edmund Husserl. Analysant en détail les opérations cognitives par lesquelles le monde commun de significations ou d'expériences vécues est intentionnellement constitué par la conscience transcendente (Husserl) ou mondaine (Schütz) comme « monde », le constructivisme phénoménologique rejoint le problème du consensus par le biais des théories du contrat social et de la communication. En cela, il s'oppose à la seconde version du constructivisme, la version macro-sociologique et dialectique d'inspiration hégélo- ou wébéro-marxiste qui, dans le sillage de Lukács et de Mannheim, traque les déterminations existentielles et sociales des systèmes de pensée pour les démasquer ou, le cas échéant, les dépasser dans une synthèse englobante. Remplaçant le terme phénoménologique de la « constitution » par celui de la « construction », Berger et Luckmann (1967) ont forgé une alliance entre les deux constructivismes dans *La Construction sociale de la réalité*, ouvrant ainsi la voie à une parade de constructions sociales et de déconstructions textuelles de tout et de n'importe quoi qui caractérise la sociologie des sciences post-bloorienne, dont la théorie des réseaux socio-techniques constitue la ligne de fuite la plus radicale. Insistant sur le caractère arbitraire des systèmes de représentations sociales, on peut faire remonter la troisième version du constructivisme à la sociologie des formes de classification de Durkheim et Mauss et la relier, en passant par Saussure et Lévi-Strauss, à la mode déconstructiviste des post-structuralistes, reçus et revus par le post-modernisme, les *cultural studies* et le féminisme différentialiste dit de la troisième vague.

Alors que Bourdieu a essayé d'intégrer les trois variantes du constructivisme social dans une théorie néo-kantienne de la

connaissance sociologique qui rompt, dans un premier temps, avec la constitution du monde ordinaire par le sens commun pour le réintégrer dialectiquement, dans un second temps, dans une phénoménologie critique de la constitution doxique du monde, Latour a défait la synthèse bourdieusienne en radicalisant et en post-modernisant le constructivisme constitutif des ethno-méthodologues, tandis que Boltanski-Thévenot ont développé une version originale et pluraliste du constructionnisme constitutif-consensuel à partir d'une dérive pragmatique de la sociologie critique. Dans les pages qui suivent, je présenterai les versions respectives en termes de la construction structurale de l'objet, de la constitution pragmatique du monde commun et de la co-construction performative du monde et des réseaux socio-techniques.

Les nouvelles sociologies françaises ne sont pas seulement constructivistes, elles sont également, à un titre ou à un autre, critiques. Tout comme la notion de « construction », la notion de « critique » est polysémique et prête aisément à la confusion. En ce qui concerne les sciences sociales, il convient de distinguer la critique épistémologique de la sociologie de la critique sociale de la société, alors même qu'une théorie critique de la société se doit de les combiner en traquant systématiquement les réifications et les aliénations (Vandenberghe, 1997-1998)¹. La critique épistémologique remonte évidemment à la *Critique de la raison pure* de Kant. Ayant trait aux conditions de possibilité de la connaissance, elle cherche à maintenir la connaissance à l'intérieur des limites de la raison et analyse transcendentale comment les catégories de la pensée synthétisent la multiplicité empirique. Ramenée sur le terrain de la connaissance sociologique, la critique épistémologique tourne autour de la question du naturalisme et s'applique à dénoncer la réduction de l'action significative

1. Suivant Peirce, on pourrait appeler la première « Critik » et la seconde « Kritik » : « Ce mot [Critik, ou en Grec κριτική], utilisé par Platon (qui divise toute la connaissance entre l'*épistactique* et la *critique*), fut adopté en latin par les Ramistes et en anglais par Hobbes et Locke. L'empruntant à Locke, Kant, qui écrit toujours Critik — le c étant possiblement une réminiscence de son origine anglaise — l'a introduit dans l'allemand. Kant a clairement exprimé son désir qu'on ne confonde pas le mot avec celui de critique, avec la critique littéraire (*Kritik* en allemand). » (Peirce, 1959, II, p. 205.)

au comportement, ainsi que l'hypostase des concepts et des abstractions, tels que l'État, l'Église ou la Société, que le sociologue prend pour des réalités qui agissent comme des personnes.

Relevant non plus de l'épistémologie, mais de l'idéologie, la critique sociale qui juge et condamne, proteste et dénonce les injustices au nom d'idéaux et de grands principes peut être considérée comme la forme réflexive et articulée des dénonciations spontanées de la vie quotidienne, ou, comme le dit joliment Michael Walzer, comme « le cousin éduqué de la plainte ordinaire » (Walzer, 1987, p. 65). Dans la philosophie politique et morale contemporaine, on peut répertorier au moins quatre traditions vivantes de la critique sociale et autant de façons post-métaphysiques pour fonder les jugements proférés : la tradition rationaliste de l'« invention », la tradition romantique de l'« interprétation », la tradition hégélienne de la « reconstruction » et la tradition sceptique de la « déconstruction »¹.

Dans la tradition kantienne, telle qu'on la trouve actualisée de nos jours par John Rawls, les critères de jugement sont rationnellement déduits des procédures normatives déterminées par la théorie elle-même et « inventés » indépendamment du contexte socio-historique. Dans la tradition romantique et herméneutique, représentée par Michael Walzer et Charles Taylor, la critique s'appuie sur les normes et les valeurs en vigueur à l'intérieur d'une communauté donnée dont elle « interprète » et explicite les représentations de la justice. Si le modèle romantique reste attaché au sol de la communauté, le modèle dialectique le

1. Cette classification combine les catégories de l'« invention » et de l'« interprétation » qu'on trouve chez Walzer (1987) avec celles de la « construction » et de la « reconstruction » qu'utilise Honneth (2000). L'introduction de l'hégélianisme de gauche par Honneth permet de corriger la présentation biaisée de la critique sociale qu'on trouve chez Walzer. En donnant le beau jeu à l'interprétation — « il n'y qu'une seule voie en philosophie morale » (Walzer, 1987, p. 21) —, le communautarien américain n'a pas seulement écarté la voie de la « découverte » et de l'« invention », mais, sans le dire, il a rabattu la critique dialectique sur la critique herméneutique. Éliminant le travail proprement sociologique qui consiste à analyser la société comme un ensemble de systèmes et de structures, il a du même coup réduit la théorie critique à la critique journalistique des intellectuels engagés.

dépasse en intégrant l'universalisme de l'« invention » et le contextualisme de l'« interprétation » dans une synthèse supérieure. Dans le « modèle reconstitutif », caractéristique de la tradition hégélo-marxiste et notamment de l'école de Francfort (y compris Habermas et Apel), les critères de jugement sont déjà en partie réalisés et incorporés dans les institutions existantes, alors même qu'ils les transcendent, offrant ainsi des jauges solides pour une « critique immanente ». Enfin, le modèle généalogique de provenance nietzschéenne, dont la critique intempestive des foucaaldiens et des deleuziens s'inspire largement, s'attaque à tous les modèles précédents sous prétexte que toute vision normative de la société est répressive et ne peut que se renverser tôt ou tard en justification de l'exclusion et de la domination.

Alors que la théorie critique de Bourdieu s'attaque à la fois à ceux qui hypostasient le substantif en substance et s'appuie sur la tradition hégélo-marxiste pour dénoncer les injustices de la domination de classe, Boltanski-Thévenot critiquent la théorie critique pour son arrogance épistémologique et normative et, tout en restant attentifs au grain de la situation, ils cherchent à expliciter le sens de la justice et à reconstruire la grammaire des actes de justification dont les acteurs font preuve lorsqu'ils dénoncent une injustice. Déconstruisant joyeusement toutes les oppositions léguées par la tradition philosophique et sociologique, Latour adopte volontiers la posture nietzschéenne en se faisant le porte-parole des choses exclues de la constitution moderne et propose une nouvelle ontologie expérimentale aux résonances œcuméniques. Dans les pages suivantes, je présenterai les versions respectives de la critique qu'on trouve dans la nouvelle sociologie française en suivant les déplacements successifs de la sociologie critique à la sociologie de la critique et la critique de la sociologie.

La comparaison raisonnée entre les trois sociologies sera présentée ici comme une descente progressive d'une vision surplombante vers une vision plate de la réalité sociale (cf. *supra*, p. 161-173). Du monde tri-dimensionnel de la sociologie durkheim-marxiste de Bourdieu avec ces figurations relation-

nelles et matérielles qui surdéterminent les structures symboliques, ainsi que les actions et les interactions, nous passerons ensuite au monde bi-dimensionnel de la sociologie wébéro-durkheimienne de Boltanski et Thévenot dans lequel les actions en situation des personnes particulières sont coordonnées et médiatisées par des conventions générales supérieures, pour aboutir, en fin de parcours, au monde plat, terre à terre, de la sociologie serrés-deleuzienne de Latour et Callon avec ses enchaînements rhizomatiques d'êtres humains et non humains. Cette comparaison raisonnée des nouvelles sociologies est conçue comme une étape dans la construction d'une théorie dialectique de la société qui intègre dialectiquement le moment herméneutique à l'intérieur des structures de domination et reconfigure la théorie des acteurs en réseaux dans une théorie critique du monde présent.

2. Sociologie critique — la construction structurale de l'objet comme système relationnel

Dans son essai posthume d'auto-socio-analyse, paru d'abord en Allemagne, Pierre Bourdieu (2002) raconte comment, de retour d'Algérie, il a connu une véritable « conversion » de la philosophie à l'ethnologie et la sociologie avant de se lancer à corps perdu dans une recherche sociologique tout-terrain qui transpose les notions philosophiques vers la sociologie empirique pour les retourner, en dernière analyse, contre la philosophie elle-même. En reliant systématiquement les notions vénérables de « champ », d'« habitus » et de « violence symbolique », il a, en l'espace de quelques années seulement (1966-1972), développé une « grande théorie » unitaire, totale et surfortifiée du monde social, capable de dépasser, ou mieux, de déplacer l'antinomie de l'action et de la structure dans une théorie constructiviste néo-objectiviste des pratiques de reproduction sociales. Rétrospectivement, on se rend compte que la totalité de ses recherches ultérieures sur les champs (et les sous-champs) de la production et de la consommation culturelles trouvent leur origine dans la formulation précoce d'une théorie sociologique néo-kantienne de la connaissance qui intègre le rationalisme de Bachelard avec le relationnisme

de Cassirer pour transposer ensuite la pensée rationaliste et relationnelle des sciences naturelles aux sciences sociales (Vandenberghe, 1999c).

Dans *Le Métier de sociologue*, Bourdieu et ses collègues présentent une version forte de la théorie de la connaissance sociologique, entendue comme « système des principes définissant les conditions de possibilité de tous les actes et de tous les discours proprement sociologiques et de ceux-là seulement » (Bourdieu, Chamboredon et Passeron, 1973, p. 15 *sq.* ; Bourdieu, 1968, p. 681 *sq.*)¹. Fonctionnant comme un véritable embrayeur de la théorie du champ et de l'habitus scientifico-sociologique, système de schèmes plus ou moins maîtrisés par intériorisation de la théorie et application répétée de ses principes abstraits dans une recherche de terrain concrète, la théorie de la connaissance sociologique enjoint le sociologue à conquérir le fait scientifique contre le sens commun — c'est le moment bachelardien de la « coupure épistémologique » —, et à construire le système complet de relations objectives sur-déterminant la manifestation empirique de l'objet tel qu'il se donne à l'observation — c'est le moment cassirerien de la construction de l'objet scientifique comme structure relationnelle.

En appliquant consciencieusement la méthode structurale, le sociologue est à même d'objectiver la réalité sociale comme un système de relations entre personnes et de comprendre la position (et les prises de positions) de chaque personne à l'intérieur d'une configuration qui la met en relation avec toutes les autres positions (et prises de positions) et leur donne leur sens objectif, permettant ainsi d'expliquer le sens des actions à partir du réseau complet de relations dans et par lesquelles les actions s'accomplissent. Bien que la construction

1. À la différence de Passeron (1994), le co-auteur du manuel d'épistémologie sociologique qui comprend la théorie de la connaissance sociologique dans un sens faible, compatible avec une pluralité de théories sociologiques, Bourdieu l'a d'emblée conçue dans un sens fort comme un Manifeste d'école, taillé sur mesure de sa propre théorie sociologique du monde social.

de l'objet fasse l'impasse sur l'ordre d'interactions et considère ces dernières du haut comme une émanation des positions structurales que les acteurs occupent dans le champ, elle introduit de fait une troisième dimension dans l'analyse sociale, le premier niveau étant constitué par les pratiques, le second par l'ordre d'interaction, et le troisième, enveloppant et surdéterminant les deux niveaux inférieurs, par le système structural de relations entre les positions sociales des acteurs dans le champ.

La construction sociologique de l'objet scientifique comme système de relations objectives dans lesquelles les individus se trouvent, à vrai dire, insérés comme une particule dans un champ énergétique, coïncide avec le moment objectiviste et déterministe de l'explication scientifique propre à chaque science. En sociologie, le principe déterministe de la « raison suffisante » prend la forme du « principe de non-transparence des faits sociaux », principe accepté explicitement (Durkheim, Marx) ou implicitement (Weber) par tous les sociologues, selon lequel la vie sociale ne doit pas être expliquée par la conscience des individus, mais par des causes profondes qui échappent à la conscience et expliquent les faits empiriquement observés. Chaque fois qu'on renvoie les faits sociaux à des explications psychologiques ou interactionnelles, on inverse simplement les causes et les effets. Le professeur du Collège de France ne laisse subsister aucun doute à ce propos : « C'est la structure des relations constitutives de l'espace du champ qui commande la forme que peuvent revêtir les relations visibles d'interaction et le contenu même de l'expérience que les agents peuvent en avoir. » (Bourdieu, 1982, p. 42.)

Mais, si les causes structurales expliquent la cohérence formelle des actions et des interactions, il n'en reste pas moins que ce sont ces dernières qui actualisent les structures profondes et les rendent visibles dans leurs effets concrets dans une situation d'action particulière. Entre la structure du champ et les actions concrètes qui la reproduisent, Bourdieu fait intervenir

l'habitus, défini comme « systèmes de dispositions organiques ou mentales et de schèmes inconscients de pensée, de perception et d'action » (cité par Boltanski, 1971, p. 209) que l'individu a incorporé au cours de son existence. Fonctionnant comme un « opérateur théorique » qui donne une cohérence formelle à des actions matériellement fort différentes, l'habitus effectue, de fait, la jonction et la médiation entre le système invisible des relations structurées qui forment le champ (par lesquelles les actions sont formées) et les actions et interactions visibles des acteurs (qui structurent et reproduisent les relations qui forment le champ).

Si la construction du champ constitue le moment objectiviste et déterministe de l'analyse, l'explication par l'habitus en constitue le moment subjectiviste et génétique, réintégrant le sens commun et les prénotions, ainsi que les actions et les interactions situées dans l'analyse du champ¹. En comprenant les actions et les interactions situées comme produit des structures sociales intériorisées qui régissent la production des actes qui, dans certaines circonstances bien spécifiées, reproduisent les structures dont elles sont le produit, Bourdieu intègre dialectiquement l'action et la structure, l'habitus et le champ, dans un même système de reproduction, dépassant ainsi l'opposition entre le subjectivisme et l'objectivisme, mais en lui donnant une torsion nettement objectiviste. En forçant consciemment le trait et en minimisant le libre arbitre des acteurs, réduits à des agents, Bourdieu cherche à dévoiler l'extériorité au cœur de l'intériorité et à défétichiser les déterminations sociales qui portent les acteurs à agir comme ils le font, la liberté ne consistant pas en la négation des déterminismes, mais, comme chez Spinoza, en leur connaissance

1. Faut dire que l'idée était dans l'air. On la retrouve aussi bien chez les structuralistes que chez les phénoménologues qui ont influencé le jeune Bourdieu. Ainsi, Lévi-Strauss (1955, p. 44 *sq.*) écrit : « Pour atteindre le réel il faut d'abord répudier le vécu, quitte à le réintégrer par la suite dans une synthèse objective dépouillée de toute sentimentalité. » Plus explicite, Merleau-Ponty (1964, p. 31) affirme : « L'exclusion [de l'intentionnalité] n'est d'ailleurs que provisoire : la science réintroduira peu à peu ce qu'elle a d'abord écarté comme subjectif ; mais elle l'intégrera comme cas particulier des relations et des objets qui définissent pour elle le monde. »

qui permet au sujet de se libérer en partie des déterminismes et d'agir avec d'autres en connaissance de cause pour les transformer. Savoir pour prévoir, prévoir pour pouvoir...

Bien que Bourdieu assume pleinement la torsion objectiviste, elle conduit à toutes sortes de tensions qui parcourent son œuvre et qu'il aurait pu éviter si, au lieu de sublimer son indignation morale dans une hyperviolence théorique et scientifique, il avait accentué davantage les capacités réflexives dont disposent les acteurs lorsqu'ils se trouvent dans une situation d'action ou d'interaction. Comme on le sait, il a refusé de le faire, mais contrairement à ses détracteurs, notamment Jeffrey Alexander (2000), je pense que son architecture théorique et métathéorique le permet. Il suffit de lire Bourdieu avec les lunettes de la théorie de la structuration d'Anthony Giddens comme prélude à la théorie de l'agir communicationnel de Habermas pour infléchir la théorie de la reproduction dans une direction plus volontariste, capable de penser à la fois la reproduction de la société et sa transformation, telle qu'elle s'effectue potentiellement dans chaque situation d'action et interaction, mais aussi dans les moments occasionnels de rupture consciente et voulue avec l'ordre en vigueur¹.

Faute d'espace, je peux seulement pointer ici quelques tensions remarquables dans la théorie bourdieusienne et indiquer les infléchissements nécessaires pour les résoudre. D'abord, l'objectivation des structures objectives accorde un tel privilège

1. D'un point de vue métathéorique, l'insistance sur la reproduction quasi automatique des structures de domination par intériorisation laisse penser que c'est Bourdieu plutôt que Habermas ou Honneth qui est le digne successeur de Adorno. Je note en passant que la théorie critique de Habermas est bien mieux acceptée en France par les sociologues et théoriciens de l'action que ne l'est la sociologie critique de Bourdieu qui provoque des réactions épidermiques violentes, alors qu'ils traitent tous deux des mêmes sujets, en l'occurrence la communication et le pouvoir, en l'analysant à partir d'un angle différent. Pour Habermas, la situation idéale de parole est caractérisée par l'absence de pouvoir, alors que pour Bourdieu, c'est l'absence de communication sans violence symbolique qui définit le pouvoir. L'insistance commune sur la communication (avec et sans contraintes) est ce qui rend une lecture croisée de Habermas et Bourdieu possible et potentiellement féconde.

épistémologique au sociologue qu'il finit par se couper des membres ordinaires de la société, alors qu'il suffit d'interpréter le dévoilement des structures par le sociologue comme une formalisation des actes de dénonciation effectués par les membres et de considérer, comme Bourdieu (1980, p. 44) l'indique d'ailleurs lui-même, « le travail théorique » du sociologue comme une « forme particulière » de théorisation qu'on retrouve dans le monde vécu, pour maintenir la continuité entre les dévoilements des uns et des autres. Dans cette perspective, qui est d'ailleurs celle de Habermas (1968a), la théorie critique, animée par un « intérêt de connaissance émancipatoire » donne une forme méthodique à l'expérience de la souffrance en pointant la violence structurelle qui est à son origine.

Ensuite, en renouant ainsi avec le « postulat d'adéquation » de Schütz, d'après lequel les constructions théoriques du sociologue doivent être compréhensibles pour les membres, on ne rétablit pas seulement la continuité entre les théorisations des uns et des autres, mais on peut aussi mieux comprendre l'effet escompté du dévoilement des structures extériorisées et intériorisées de la domination. Même si une telle herméneutique critique est seulement possible à condition que la réflexivité soit explicitement réintroduite dans l'habitus (Kögler, 1997), la sociologie critique la présuppose tout en la déniait. Car après tout, si le sociologue écrit pour exposer les déterminismes qui pèsent sur l'action et contribuer ainsi à la formation d'un sujet autonome, il doit bien supposer l'interpénétrabilité herméneutique entre la science et le sens commun, accepter que la réflexion théorique est efficace et que les idées peuvent changer l'habitus, si ce n'est le monde.

Enfin, pour éviter que l'habitus fonctionne comme le malin génie de la reproduction, il faudrait insister davantage sur les capacités transformatrices de l'habitus en indiquant que celui-ci est toujours activé dans des situations particulières. Entre les conditions d'activation de l'habitus et sa réalisation dans une situation particulière, il y a en principe de la place pour une réflexion, voire

même pour une conversation intérieure (Archer, 2003), pour une communication rationnelle, capable de transformer ce par quoi l'habitus est déterminé. Même si le principe de cette transformation se trouve dans la tension entre la structure et l'habitus, il n'y a pas de raison pour ne pas supposer que l'intensité et le sens de cette tension dépende de la réflexion de l'acteur dont les actions sont déterminées dans la mesure et pour autant qu'il se détermine lui-même dans une situation d'action particulière et contingente.

3. Sociologie de la critique **— la constitution pragmatique du monde** **commun dans le régime de la justification**

En rupture de ban avec la sociologie critique de Pierre Bourdieu, mais à partir d'une analyse constructiviste des groupes sociaux (Boltanski, 1982) et des catégories socio-professionnelles (Desrosières et Thévenot, 1988) qui est tributaire de ses travaux sur les classes et les classifications sociales, Luc Boltanski, Laurent Thévenot et les sociologues, économistes et statisticiens travaillant avec eux au GSPM¹, ont été amenés au fil de leurs recherches à rompre avec la critique bourdieusienne de « l'illusion occasionaliste » (Bourdieu, 1972, p. 184), consistant à rapporter directement les pratiques à des propriétés inscrites dans la situation, et à s'intéresser aux situations d'actions et aux interactions en tant que telles, sans considérer la structure conjoncturelle de ces dernières comme des simples épiphénomènes de la structure objective. Empruntant une métaphore aérienne que Bernard Lahire (1996, p. 383) a utilisée pour théoriser la variation des échelles d'analyse et des contextes d'observation, on pourrait comparer le passage de la vision katascopique (« *top down* ») de la macro-sociologie bourdieusienne à la vision anascopique (« *bottom up* ») de la micro-sociologie pragmatique à une descente en parachute qui plongerait l'observateur au milieu des actions et des interactions, donnant directement accès à l'observation de la vie sociale *in situ*.

1. Groupe de sociologie politique et morale, EHESS, Paris.

Arrivés sur le terrain de recherche, les auteurs de *De la justification* observent des litiges, des disputes, des différends, des scènes, des affaires, bref des discordes de toutes sortes dans lesquelles la grandeur relative des personnes est publiquement mise en cause. Afin d'analyser les opérations critiques (dénoncer, disputer, accuser, justifier, etc.) qu'ils observent dans des situations concrètes de dispute soumises à un impératif de justification, Boltanski-Thévenot construisent un modèle pragmatique architecturé de la compétence au jugement qui permet de comprendre comment les acteurs manifestent leurs désaccords sans recourir à la violence et justifient leurs prétentions à la justice en se référant à des valeurs générales (les « Cités ») et en s'appuyant sur des objets communs (les « Dispositifs »).

Refusant de projeter les caractéristiques structurelles dans la situation observée et d'attacher aux acteurs des attributs et des qualifications fixes héritées du passé, les théoriciens de la justification délaissent l'histoire de la longue durée, incorporée dans les corps ou objectivée dans des systèmes sociaux, pour s'attacher résolument au présent immédiat¹. Attentif au grain de la situation, ils se placent résolument dans la tradition du pragmatisme américain et présentent une analyse rapprochée des séquences d'action et de dispute relativement courtes afin de saisir les contraintes situationnelles, matérielles et idéelles, des opérations de justification (Dodier, 1991 et 1993). Contrairement au théoricien de l'habitus, ils ne sont pas tant intéressés par le passé ou l'avenir que par le présent. Ce qui les intéresse, ce n'est pas le système ni la structure, mais les actions et les pratiques ; pas les acteurs ni les agents, mais la situation ; pas les hommes et

1. L'attachement au présent a donné lieu au reproche de « présentisme » (Laborier et Trom, 2003). En défense du pragmatisme, je voudrais remarquer que l'histoire peut assez facilement être réintroduite dans la situation de deux façons. Soit qu'on insiste avec Koselleck et Foucault sur le changement conceptuel qui affecte l'usage du langage en situation, soit qu'on considère avec Foucault et Latour les dispositifs comme des sédimentations matérielles du passé. Par la suite, Boltanski et Chiapello (1999) ont répondu à la critique et explicitement réintroduit la dimension historique dans le modèle pragmatique par le biais des transformations historiques des structures idéelles qui organisent en amont les épreuves matérielles.

les femmes, mais leurs moments — « *moments and their men* », pour reprendre une formule célèbre de Goffman (1967, p. 3). Ce qui retient plus particulièrement leur attention, ce sont les « moments critiques » (Boltanski et Thévenot, 1991, p. 31), ces moments inhabituels de critique et de remise en cause où les acteurs expriment publiquement leurs griefs et se tournent vers la justice.

Les anciens collaborateurs de Bourdieu restent dans le giron de la théorie néo-wittgensteinienne des pratiques, mais ils conçoivent désormais celles-ci comme des pratiques « hors champ » et « déshabituées ». Avec Bourdieu, Giddens, Garfinkel et autres théoriciens de la pratique (*practice*, voire même *praxis*), ils soutiennent la thèse ontologique selon laquelle la réalité sociale est, en dernière instance, composée de pratiques situées et distribuées, incorporées ou réflexives, interreliées et coordonnées par des ententes tacites ou explicites qui sont au creuset du monde social et le constituent comme monde commun (Schatzki, 2001, p. 2 *sqq.*). En tant que principes moteurs du monde, les pratiques sont formatrices et constitutives : elles sous-tendent et constituent les individus, les actions, les interactions, le monde vécu, le langage, la culture, les institutions, les organisations, les structures et les systèmes sociaux¹. Sur ce point, Boltanski-Thévenot demeurent en accord avec la reprise de Wittgenstein par Bourdieu, bien qu'ils refusent désormais d'envelopper dialectiquement les pratiques dans les structures et les systèmes qu'ils produisent et de les considérer, en fin d'analyse, comme des épiphénomènes. Sans se donner les facilités d'une approche surplombante, ils éliminent les structures matérielles qui surdéterminent l'espace d'interactions et résorbent l'espace tridimensionnel dans

1. Plus radicalement pragmatique et moins personnaliste que Boltanski, Thévenot (1998) privilégie les pratiques au détriment des individus et des personnes et finit par rejoindre les conclusions post-humanistes des nietzschéens. En optant résolument pour un niveau analyse « en deçà de la figure de l'individu autonome » (p. 133), ce dernier apparaît comme un effet performatif des pratiques. Déconstruit pragmatiquement, l'individu apparaît *in fine* comme « une figure relative à un monde culturel occidental » (p. 137), prête à s'effacer sans doute comme une figure dans le sable.

un espace à deux niveaux, contenant, d'une part, des personnes particulières en interaction située avec d'autres personnes et des objets et, d'autre part, différentes conventions générales orientées vers un bien commun qui permettent de définir la grandeur relative des personnes (Boltanski et Thévenot, 1991, p. 43, 46, 141, 244 ; Boltanski, 1990, p. 31, 67, 74 ; Boltanski et Chiapello, 1999, p. 409, 625).

En éliminant ainsi les structures matérielles au profit de ces structures idéelles que sont les Cités, le tournant pragmatique vire vers l'idéalisme herméneutique. Cette stratégie métathéorique a des avantages, mais elle présente aussi des inconvénients. L'introduction des conventions normatives permet, certes, de rompre avec la vision réifiée et désenchantée de la société comme un système de relations entre des positions sociales (le champ) dont les acteurs actualisent les contraintes en poursuivant leurs intérêts en situation de domination. Dès lors que le sociologue rompt avec le postulat de la détermination de l'action par les structures matérielles de domination et accepte que les acteurs sont motivés par des idées, des normes et des valeurs, il peut échapper à la fois à la vision déterministe et matérialiste des structures sociales, et à son complément, la vision utilitariste et stratégique des actions qui l'accompagne. À l'instar de la théorie critique de l'école de Francfort, dont la sociologie critique poursuit le programme de recherche des années trente par d'autres moyens, Bourdieu était malgré tout resté attaché à une analyse quelque peu circulaire de la reproduction de la domination dans laquelle le rôle de la causalité de la liberté, pour parler comme Kant, était sciemment minimalisée. L'introduction en force des conventions normatives par la sociologie pragmatique renoue avec la raison pratique, mais dans la mesure où cette introduction tend à évacuer les questions du pouvoir et de la distribution inégale (et injuste) des diverses ressources (capital économique, social, culturel, etc.), je me demande, cependant, s'il ne faudrait pas intégrer dialectiquement la sociologie de la justification dans une sociologie herméneutique de la domination, capable de traquer *de l'intérieur*

la communication systématiquement déformée¹. Dans une telle perspective critique, on analyserait les justifications en situation, mais sans partir de l'hypothèse que tous les acteurs disposent d'un pouvoir égal de justification (Ramaux, 1996). Autrement dit, par un souci supplémentaire de justice, le sociologue n'opposerait pas simplement la justification à la domination, mais, précisément afin de désactiver les effets de pouvoir qui pèsent sur la situation de dispute, et notamment sur les argumentations et les arguments que les acteurs peuvent faire valoir ou, en l'occurrence ne pas faire valoir, il analyserait dans quelle mesure la justification est affectée de l'intérieur par la domination. En incluant ainsi la violence symbolique de la communication systématiquement déformée dans le modèle pragmatique de la justification, on pourrait mieux rendre compte à mon avis des éléments externes qui manifestent leurs contraintes dans la situation et pèsent sur le déroulement interne de la dispute. Après tout, les situations de dispute sont loin d'être des situations de parole idéale.

Si Bourdieu rabaisait les pratiques en les concevant comme des épiphénomènes de la structure matérielle, Boltanski-Thévenot les rehaussent en revanche en leur donnant une dignité métaphysique. Pour comprendre les pratiques, il faut désormais faire un détour herméneutique par des conventions métaphysiques que les gens ordinaires invoquent dans des situations de dispute. Ce sont elles qui orientent leurs pratiques significatives et leur donnent un sens. Refusant d'invoquer des mécanismes sociaux et des forces inconscientes qui déterminent l'acteur à son insu et expliquent ses actions, la sociologie pragmatique rompt avec le « paradigme du dévoilement » des maîtres de la suspicion (Marx, Nietzsche, Freud) pour se rallier au paradigme de l'interprétation des herméneutes et des phénoménologues. Insistant d'avantage sur ce que l'être humain fait que sur ce qui est fait de lui, la sociologie de la

1. De l'intérieur, car comme le dit si bien Ricœur (1986, p. 413), « une herméneutique des profondeurs est encore une herméneutique ». Pour une mise en œuvre exemplaire d'une telle herméneutique critique, je renvoie à Kögler, 1992.

justification appréhende l'être humain comme un être libre (*als freihandelndes Wesen*) et rejoint par là même le point de vue de l'anthropologie pragmatique de Kant. À la différence de la sociologie critique, elle prend les discours, les principes et les valeurs légitimateurs qui donnent un sens à l'action, au sérieux, sans y voir des illusions bien fondées qu'il faudrait soumettre à la critique au nom d'une connaissance supérieure, au nom de la Science. Contrairement au monde tridimensionnel de la domination, le monde bidimensionnel de la justification est un monde sans structures profondes à dévoiler et donc sans illusions à dissiper.

Modestement, sans illusions, le sociologue rejoint le monde des acteurs, non pas pour les critiquer, ni pour expliquer leur action, mais pour les comprendre en explicitant les compétences dont ils font preuve lorsqu'ils dénoncent une injustice. Dans cette perspective interprétative, expliquer c'est « expliciter » et faire comprendre le déroulement de l'action en organisant le récit en une intrigue compréhensible qui exclue les causes matérielles comme des réifications (Veyne, 1971, p. 111-144). Dénoncer une injustice, dévoiler des réalités cachées et des inégalités, réclamer une correction de la situation et en appeler à une transformation de la société n'est donc plus le monopole de la sociologie critique. Dans les sociétés hautement réflexives comme les nôtres, chacun dispose, en principe, de capacités critiques et est capable, bien qu'à des degrés différents et avec des résultats inégaux, de dénoncer une injustice — fût-ce en s'appuyant sur les travaux des intellectuels médiatiques. Estimant que le bon sens critique est la chose la mieux partagée du monde, les théoriciens du sens commun démocratisent la compétence critique et passent, somme tout comme Ulrich Beck, de la « théorie critique de la société » à une « théorie de l'autocritique de la société » (Beck, 1993, p. 4) qui se présente plus modestement comme une sociologie pragmatique de la critique.

Réinterprétée en accord avec le pragmatisme qui refuse, comme on sait, d'opposer la réflexion à l'action, mais la

considère comme une phase à l'intérieur même de l'action, la sociologie critique peut maintenant rejoindre le monde vécu et être traitée comme une systématisation et une formalisation des compétences critiques que les acteurs mettent en œuvre sans le savoir, mais en sachant ce qu'ils font, lorsqu'ils doivent expliquer les motifs de leurs actions et celles des autres ou rendre compte des situations dans lesquels ils se trouvent. Cependant, même si la sociologie bourdieusienne peut être considérée comme une formalisation exemplaire du sens critique ordinaire, à tel point qu'on pourrait dire qu'elle est au sens commun ce que l'épistémologie est à la science, elle reste marquée par une rigidité qui détonne par rapport à la flexibilité du sens commun. Dénonçant les injustices à partir de la position de surplomb de la cité civique, cette « Cité des cités » qui n'est pas une cité comme les autres (Ricœur, 1995b), se montre, en définitive, incapable de passer d'un registre d'évaluation à un autre et de juger les injustices d'une façon pluraliste, en s'appuyant sur différentes sphères de justice. La sociologie pragmatique, en revanche, le peut. Ayant renoncé à la position « (bour)divine » (Aron) de surplomb, le seul avantage qu'elle maintient par rapport aux acteurs consiste dans le fait que, n'étant pas engagée dans l'action, elle dispose d'un observatoire qui lui permet de reconstruire l'espace structural des justifications possibles¹.

Au carrefour de l'herméneutique et de la phénoménologie, du pragmatisme et de l'interactionnisme symbolique, de la théorie des actes de langage et de l'ethnométhodologie, la sociologie de la justification s'affiche comme une micro-sociologie de l'action qui met les pratiques significatives, et notamment les pratiques constitutives de la situation, au centre de l'analyse. Dans le sillage de Habermas, Boltanski et Thévenot prennent

1. Dans sa sociologie de l'art et de la littérature, Nathalie Heinich (1998) conjoint à merveille la construction structurale de l'espace des positions possibles et l'interprétation du sens de l'action, démontrant ainsi que les deux postures peuvent très bien être combinées dans une sociologie interprétative à la troisième personne.

le problème de l'ordre social, le cas échéant de la coordination des actions en situation comme entrée (Habermas, 1984 ; Boltanski et Thévenot, 1991, p. 39-59, 425-431 ; Thévenot, 1990). La coordination de l'action présuppose une entente sur la « définition de la situation » (W. I. Thomas) : Quels sont les êtres en présence ? Comment les qualifier ? Pour répondre à ces questions pratiques, Boltanski-Thévenot introduisent les Cités comme des médiations symboliques et axiologiques qui permettent de constituer la situation comme un ensemble bien ordonné d'interactions vécues entre les personnes et les objets que les acteurs trouvent dans leur environnement immédiat. Normalement, cette entente sur la définition de la situation est tacite et il n'est pas nécessaire d'interrompre l'action pour thématiser explicitement la constitution de la situation en tant que telle. Celle-ci est plutôt donnée, expérimentée et constituée de façon continue et soutenue comme un contexte vécu et significatif, « qualitatif et qualificatif » (Dewey, 1938, p. 70), d'interactions entre les humains et les choses dont l'acteur fait immédiatement et naïvement l'expérience et qui promeut un « train de comportement » (*course of behavior*) (p. 67) ¹. Même si les ethnométhodologues ont raison d'insister sur le fait massif et incontournable que l'ordre* social est toujours un accomplissement pratique, contingent, local, endogène, naturel, observable en situation (Garfinkel, 2002, p. 91-120), il n'en reste pas moins que l'entente se fait normalement de façon pré-réflexive et pré-prédicative sur l'arrière-fond partagé d'un monde vécu en commun.

Or, dans certaines situations, et notamment dans des situations de dispute, cet accord tacite n'est plus de mise et il faut explicitement soumettre la constitution de la situation à ce qu'on peut appeler, avec Dewey, une « enquête de sens commun ». Il y a « quelque chose qui cloche » et, pour surmonter l'ani-

1. « Ce qui est désigné par le mot "situation" n'est pas un objet ou un événement isolé ni un ensemble d'objets et d'événements simples. Car nous n'expérimentons pas et nous ne formons pas des jugements sur des objets et des événements isolés, mais seulement en connexion avec un ensemble contextuel. Ce dernier est ce qu'on appelle une "situation". » (Dewey, 1938, p. 66.)

croche, les acteurs sont obligés de s'accorder sur les registres conventionnels d'évaluation qui permettent de qualifier les personnes et les choses qui constituent la situation. Comme Habermas, Boltanski-Thévenot insistent sur le moment consensuel de la dispute : pour se disputer et discuter, il faut au moins être d'accord pour ne pas être d'accord et s'accorder en situation sur les critères normatifs de jugement qui permettent d'établir la réalité, le cas échéant de la contester. À la différence de Habermas (et de Bourdieu), ils ne se cantonnent cependant pas au registre civique des discussions de la sphère publique, mais distinguent une pluralité de registres d'argumentation et de justification à prétentions universelles, les Cités, qui offrent des repères normatifs conventionnels supposés communs qui médiatisent l'action en permettant aux acteurs de juger les autres, ainsi que leurs actions, en s'appuyant sur des objets et sans recourir à la violence ¹.

Même si Boltanski-Thévenot insistent comme Habermas sur le caractère public des discussions et des disputes, ils ne le font, cependant, pas tant pour des raisons philosophiques ayant trait aux fondements de la justice que pour des raisons sociologiques ayant trait à l'observation et la description des motifs et des intentions des acteurs en situation (Boltanski et Thévenot, 1991, p. 436 *sqq.*). Au lieu de comprendre les motifs et les intentions verbalisées comme des index d'une intériorité ineffable à laquelle nous aurions accès par empathie (*Einfühlung*) en nous projetant dans la situation d'Autrui, comme le pensait encore Husserl (Vandenberghe, 2002d), ils les analysent comme des modes publics de description, de configuration et de « mise en récit »

1. Le régime de la justification publique n'est qu'un régime d'action parmi d'autres. Suite à la publication de *De la justification*, Boltanski et Thévenot ont, chacun de leur côté, exploré différents régimes d'action. Dans *L'Amour et la Justice comme compétences*, Boltanski (1990, p. 110-116) distingue quatre régimes pragmatiques d'action : l'amour, la justice, la justesse et la violence. En opposition au régime téléologique de l'action consciente, Thévenot a pour sa part exploré dans une série d'articles différentes modalités de coordination de l'action : de la coordination locale des régimes d'action de la convenance personnelle (1990) et de la familiarité (1994a) aux régimes plus conventionnels de la justification (1990), du droit (1992) et du plan (1995).

de l'action ou, comme le dit C. W. Mills en s'inspirant du béhaviorisme de Mead et du pragmatisme de Dewey, comme des « vocabulaires » typiques et conventionnels de motifs normatifs socialement acceptables que les acteurs invoquent dans des contextes de justification ¹.

En introduisant les Cités comme des vocabulaires conventionnels et des répertoires transsituationnels de justification que les acteurs utilisent et introduisent de concert dans des situations de dispute pour définir les termes de leur accord ou de leur désaccord et coordonner, par là même, leurs actions en justice, la sociologie pragmatique dépasse le « situationnisme » radical de l'ethnométhodologie et rejoint l'herméneutique et la sociologie compréhensive. Pour configurer l'action et agir en commun, les acteurs doivent désormais faire un détour par la culture et puiser dans le fonds commun des représentations collectives. Grâce aux Cités, on dépasse ainsi les platitudes de l'empiricisme de l'ethnométhodologie et de la théorie des acteurs en réseaux pour aboutir à une construction théorique à deux étages (individuel/collectif, particulier/général) où l'on retrouve les entités relevant des trois ontologies régionales, à savoir des personnes humaines (des âmes) en interaction avec des objets et des choses (des corps non animés), ainsi qu'avec des êtres métaphysiques (des esprits) qui médiatisent les interactions entre les personnes et les objets et, ce faisant, permettent de les mettre « en équivalence » et, donc, de les qualifier.

Bien que les disputes tournent le plus souvent autour d'une allocation contestée et contestable des objets et des ressources et alors que les acteurs ne peuvent dénoncer des injustices sans exiger en même temps une rétribution plus équitable des biens,

1. « Les motifs sont des justifications acceptées pour des programmes ou des actions passées, présentes ou futures » (Mills, 1940, p. 907). En considérant les motifs comme des vocabulaires de justification, Boltanski-Thévenot donnent une « torsion pragmatique » à la phénoménologie pour éviter les problèmes liés à l'introspection et à l'intropathie (Céfaï, 2001). Ce faisant, ils restent cependant attachés au cognitivisme de la phénoménologie husserlienne et considèrent les normes et les valeurs non pas de façon normative, comme le font Scheler, Parsons et Habermas, mais de façon cognitive, comme le font Husserl, Mills et Luhmann.

il est remarquable que les économistes de la grandeur définissent la dispute comme un désaccord qui porte en premier lieu sur la « grandeur des personnes », et, donc sur le caractère plus ou moins juste de leur distribution dans la situation. Dans les disputes, les gens cherchent à se grandir et à diminuer les autres, en les traitant comme s'ils avaient usurpé un état de grandeur qui n'était pas justifié. En effet, bien que les ressources et les objets soient pris en compte et jouent, comme nous le verrons plus loin, un rôle primordial dans les « épreuves de grandeur », ils sont d'emblée introduits et conçus non pas comme des objets de distinction qui manifesteraient l'appartenance de l'acteur à une classe sociale, mais comme des « instruments de grandeur » que les acteurs actionnent en situation pour se mettre en valeur.

Pour se mesurer et évaluer la grandeur des personnes, moyennant les objets qu'ils trouvent dans leur environnement immédiat, il faut, cependant, une aune, une forme de généralité qui transcende les personnes et les choses particulières et qui permet, par là même, de les mettre en équivalence et de qualifier leur grandeur relative. Cette mise « en équivalence » ou, comme dirait Simmel, « en relation », des personnes et des choses n'est pas automatique, mais présuppose au préalable un « investissement de forme » (Thévenot, 1986) qui « formate » les données de telle sorte que des éléments matériellement différents peuvent être considérés comme équivalents et subsumés sous des catégories générales et homogènes¹. Résultant de tels investissements de formes, les différentes Cités représentent, en fait, des formes d'investissement générales qui fonctionnent comme des formes catégorielles (Kant) ou symboliques (Cassirer) qui unifient et structurent de façon différentielle les données de l'expérience en les captant dans leurs « filets de significations ». À la différence

1. Dans les années quatre-vingt, Thévenot est progressivement passé du codage des catégories socio-professionnelles (1981) aux investissements de formes (1986) et, en généralisant et en pluralisant ces derniers, il est arrivé aux cités (1988-1991). Rétrospectivement, on se rend compte que les investissements de formes, qu'il faudrait rapprocher des technologies de gouvernement étudiées par Nikolas Rose (1999a), étaient à l'origine conçus comme des formes appartenant à la cité industrielle.

des formes de l'entendement de Kant et des formes symboliques de Cassirer, les Cités ne sont cependant pas des formes analytiques, mais des formes synthétiques. Véritables « transcendants historiques », elles sont le résultat d'une mise en forme collective, institutionnelle et conventionnelle qui précède les individus et leur fournit les instruments d'équivalence nécessaires pour qu'ils puissent se mettre d'accord sur l'aune mesurant leur grandeur relative. Transcendant la situation, elles offrent donc des étalons de justice qui permettent aux individus de définir la situation de dispute et d'agir en commun. Autant dire alors avec Georg Simmel que les Cités sont des « formes d'association » (*Formen der Vergesellschaftung*) qui structurent les interactions en situation des « uns, avec, pour et contre les autres » (Simmel, 1992, p. 18).

En tant que conventions normatives, orientées vers le bien commun et l'intérêt général, les Cités expriment différents principes historiques, mais néanmoins universels de justice auxquels les justifications et les dénonciations ordinaires doivent faire implicitement référence pour être reçues comme légitimes : les justifications et les dénonciations qui n'invoquent pas l'intérêt général et qui ne font pas référence à une valeur socialement acceptée, telles que l'efficacité technique, la performance économique, l'égalité civique, la célébrité, la confiance ou l'inspiration ne sont pas recevables¹. À la différence de Habermas et de Rawls qui ne retiennent qu'un seul principe de justice, en l'occurrence le principe impartial et républicain de l'universalisation kantienne, propre à la Cité civique, mais vaguement en accord avec Walzer (1984), qui pluralise l'idée de la justice, mais en projetant les principes de justice dans des sphères autonomes,

1. À l'instar de la philosophie politique libérale, la sociologie de la justification insiste sur le fait que les arguments, les critiques et les justifications ne sont recevables et légitimes que pour autant qu'ils s'orientent vers le bien commun et peuvent donc prétendre, fût-ce contrefactuellement, à l'universalité. L'universalisme de la sociologie diffère cependant de celui de la philosophie en ce qu'il ne relève pas de l'a priori, mais résulte d'une analyse empirique des « conditions de félicité » des dénonciations : « Les dénonciateurs doivent alors, pour échapper à la singularité, réaliser des connexions très fortes et se raccorder aux autres à un niveau très élevé de généralité (par exemple, en invoquant des grands principes humanitaires, la justice en général, les droits de l'homme, etc.) » (Boltanski, 1984, p. 22.)

Boltanski-Thevenot dénombrent plusieurs ordres axiologiques légitimes, irréductibles et incompatibles, fournissant des « vocabulaires » de justification que les acteurs invoquent pour définir la situation de dispute et coordonner leurs actions. Conçus comme des ordres axiologiques construits autour de « principes supérieurs communs » qui servent comme des repères et des répertoires de légitimation, le modèle axiomatique des Cités formule trois contraintes que toute philosophie politique doit prendre en compte : *primo*, personne ne peut être exclu d'une cité (contrainte de commune humanité) ; *secundo*, chacun peut accéder à toutes les cités (contrainte cosmopolitique) ; *tertio*, chaque membre d'une cité peut être ordonné selon un principe de grandeur et être qualifié de « grand » ou de « petit » (contrainte d'ordre).

Pour répertorier et formaliser ces vocabulaires de justification qui renvoient chacun à une visée différente de « la vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes » (Ricœur, 1990, p. 202), ils ont eu recours à six textes canoniques de la philosophie politique et morale et traité leurs œuvres comme des « grammaires du lien politique » qui explicitent et systématisent les contraintes argumentatives que les acteurs doivent prendre en compte pour rendre leurs critiques acceptables. Des textes de saint Augustin (*Civitas Dei*), Bossuet (*La Politique tirée des propres paroles de l'écriture sainte*), Hobbes (*Leviathan*), Rousseau (*Du contrat social*), Adam Smith (*The Wealth of Nations*) et Saint-Simon (*Du système industriel*), ils ont tiré six Cités : la cité inspirée, la cité domestique, la cité de renom, la cité civique, la cité marchande et la cité industrielle¹. Boltanski-Thévenot ne veulent, bien entendu, pas

1. Le nombre des Cités n'est pas déterminé une fois pour toutes, et cela d'autant moins que des anciennes cités peuvent disparaître et que des nouvelles cités peuvent émerger par synthèse et compromis. À côté des six répertoires officiels de justification, Lafaye et Thévenot (1993) ont esquissé les contours d'une « cité écologique », tandis que Boltanski et Chiapello (1999) ont introduit dans leur grand livre sur le capitalisme post-fordiste la « cité par projets ». L'analyse comparative des répertoires de justification a, en outre, permis de relever l'existence de variations nationales dans l'utilisation des principes de justice (Lamont et Thévenot, 2000). Bien que toutes les Cités soient présentes dans le toolkit culturel des Français et des Américains, les auteurs ont constaté que les derniers, plus libéraux, privilégient la performance du marché dans leurs évaluations de l'inégalité raciale, l'art, la littérature ou la nature, tandis que les premiers demeurent républicains jusqu'au bout.

suggérer que les acteurs ont lu ces livres. Leur argument consiste plutôt à dire que les acteurs disposent, par métaphysique infuse, d'une connaissance tacite de leurs contenus dont ils font montre lorsqu'ils se réfèrent à l'inspiration et la grâce, la loyauté et la tradition, l'opinion et la reconnaissance, l'égalité et la solidarité, la compétitivité et le marché ou l'efficacité et la compétence technique pour asseoir un accord ou soutenir un litige.

À l'instar des idéaltypes wébériens, les Cités sont des utopies conceptuelles qui n'existent pas dans la réalité. Dans la réalité, on ne trouve pas plus des anges que des âmes immaculées et des purs esprits, mais toujours des situations composites comprenant des humains et des non-humains. Inspirés par la « révolution anticopernicienne » de Latour-Callon, qui ont mis les objets au centre de l'analyse sociologique, Boltanski-Thévenot introduisent avec force les choses dans leur modèle comme « instruments de la qualification » des personnes selon une grandeur. En reprenant une métaphore de Weber, on pourrait dire que les objets jouent le rôle « d'aiguilleur » qui sélectionne les Cités et détermine les voies de la justification en définissant la nature des « épreuves de grandeur » qui permettent de tester la stature des personnes. Les objets peuvent jouer ce rôle de commutateur, car à la différence des personnes, les objets sont, par nature, attachés et reliés à des mondes déterminés. La contrainte d'humanité et la contrainte cosmopolitique qui interdit la réification des humains, ne valent pas pour les non-humains. On peut, donc, sans scrupules, les rattacher de façon permanente à des Cités et analyser la réification comme une procédure de la résolution des conflits. À chaque Cité correspond tout un « Monde commun », meublé d'objets, de choses et de machins de toutes sortes (des règlements, diplômes, codes, marchandises, bâtiments, etc.), intégrés ou non dans des « Dispositifs ». Ainsi, les bureaux de vote sont de nature « civique », alors que les plans sont de nature « industrielle » et les bijoux de famille de nature « domestique ». En actionnant les objets d'une certaine nature, les acteurs mobilisent et déterminent donc également les répertoires de justification qui définissent la situation et permettent de déterminer la grandeur des personnes. Ainsi, un

CV mal rempli, tendu à l'employeur lors d'un entretien, détermine le candidat d'emploi comme un « petit » dans le monde marchand, tandis qu'une lettre d'amour fort émouvante définit l'amant comme un « grand » dans le monde inspiré. Or, les situations « qui se tiennent » où les objets sont ajustés aux Cités de telle sorte que leur assemblage forme un monde commun cohérent, clairement défini par une épreuve de grandeur bien déterminée, peuvent être chamboulées par la présence d'objets « chevelus » ou « échevelés » (Latour), appartenant à d'autres cités et intégrés dans d'autres mondes.

L'introduction parasite d'une grandeur étrangère par un objet mitoyen, préalablement écarté ou simplement désactivé, sert de levier à la critique et relance la dispute, mais cette fois-ci en tant que conflit entre les mondes. Le désaccord porte alors sur le principe de justice qui doit régler le mesurage des grandeurs et sur le monde dans lequel l'épreuve doit être agencée pour être probante. Ainsi, le secrétaire licencié pour faute professionnelle peut faire valoir la présence de la photo de famille sur le bureau du patron pour faire surgir un autre monde, introduire un autre principe et retourner ainsi la situation en sa faveur en engageant une épreuve dans le monde domestique. En introduisant ainsi la photo de famille dans la situation de dispute, un autre principe de jugement, demeuré jusque-là caché, est dévoilé et, vu de la cité domestique, le « grand » patron s'avère n'être « en vérité » qu'un « petit » despote. Alternativement, les acteurs peuvent profiter de la présence des objets chevelus pour « frayer un compromis » entre les principes de justice en cherchant un principe supérieur de synthèse qui intègre les principes supérieurs communs, et essayer de stabiliser le compromis dans des réseaux socio-techniques solides. Telle l'entreprise, par exemple, véritable matérialisation d'un compromis historique marchand-industriel composé de toutes les natures possibles qui défait de nos jours les anciennes épreuves instituées de l'arrangement néo-corporatiste des « Trente Glorieuses » et révolutionne le monde en le transformant dans un magma rhizomatique de réseaux socio-techniques (Boltanski et Chiapello, 1999). En tant que matérialisations de

compromis frayés et d'épreuves passées, ces dernières permettant de se déplacer entre le micro et le macro (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 74), les réseaux socio-techniques qui en résultent et associent les humains et les non-humains, ainsi que les valeurs et les faits, fonctionnent ainsi comme le point de passage entre la micro-sociologie pragmatique et la macro-sociologie des changements sociaux. En considérant les épreuves comme des débrayeurs qui permettent de relier la situation d'action au contexte plus large de la société connectionniste contemporaine, la sociologie pragmatique reprend quelques-unes des idées centrales de la théorie des réseaux. Dans la mesure où l'analyse de la *network society* débouche sur une critique normative de la « flexploitation » mondiale par le néo-capitalisme contemporain, on peut noter avec un grain d'ironie que la théorie de Callon-Latour fonctionne effectivement comme un relais qui a permis à la sociologie pragmatique de se rapprocher à nouveau de la sociologie critique de Bourdieu. Ce rapprochement idéologico-politique de la théorie critique n'annule pas la critique pragmatique de la sociologie critique, mais elle la reconfigure de façon idéaliste. En introduisant les visions normatives du monde comme moteur des transformations sociales, elle offre une « critique corrective » de la théorie de la domination qui réduit un peu trop vite les visions normatives à des idéologies et les idéologies à des distortions et des dissimulations de la réalité. En donnant ainsi justice à la justice, la sociologie pragmatique délégitime en même temps la théorie des acteurs en réseaux comme une vision du monde a-critique qui accompagne et performe la société connexionniste néo-capitaliste émergente, alors même qu'elle a permis d'effectuer méthodologiquement le lien entre le niveau micro- et macro-sociologique de l'analyse.

Résumons : partant d'une observation micro-sociologique des pratiques de justification et de dénonciation mises en œuvre dans des moments critiques où l'action des uns et des autres n'est plus coordonnée spontanément, la sociologie pragmatique propose un modèle architecturé qui permet de comprendre comment les acteurs s'y prennent pour définir la situation en invoquant

des registres et des répertoires conventionnels et transituationnels de la justification, orientés vers le bien commun, qui fournissent des instruments d'équivalence nécessaires pour se mettre d'accord sur leur grandeur relative lorsqu'ils s'engagent dans des épreuves et s'appuient sur des objets et des choses intégrés dans des dispositifs. Ces dispositifs composites qui sont le résultat d'épreuves passées et qui stabilisent la situation, peuvent cependant également introduire des nouvelles épreuves et engendrer des changements sociaux de taille qui dépassent la situation et bouleversent durablement le monde — pour le meilleur ou pour le pire.

4. Critique de la sociologie — la co-construction performative du monde et des réseaux

Si les économistes et les managers parlent depuis longtemps des humains et des ressources, ce n'est pas le cas des sociologues. Bien que Marx, Durkheim, Weber, Simmel et Mead n'aient pas complètement négligé les objets dans leurs théories et leurs recherches, ce n'est que depuis peu que les artefacts ont fait leur apparition sur la scène sociologique (Pels, Hetherington et Vandenberghe, 2002). On doit cette introduction fracassante des objets dans les sciences humaines au talent provocateur de Bruno Latour, Michel Callon et John Law. Mieux connue à l'étranger sous le nom de « Actor-Network Theory » (ANT), la théorie des acteurs-en-réseau intègre de façon originale les travaux de Deleuze, Serres, Greimas, Leroi-Gourhan et Simondon dans une sorte de roman expérimental métaphysique, digne d'un Gombrowicz, sur la composition progressive et performative d'un monde commun par les objets et les sujets, les humains et les non-humains, qui se co-constituent en construisant de façon expérimentale le monde, ou — post-modernisme oblige — (des versions) du monde ¹.

1. Dans une critique du post-humanisme ambiant et de ses liens avec le bio-capitalisme, j'ai exploré les soubassements vitalistes de la philosophie néo-nietzschéenne de la technologie typiquement française en exhibant ce que le connexionisme latourien doit à Deleuze, Serres et Cie. (Cf. *Pour une critique de l'économie bio-politique*, dans le présent ouvrage, p. 19-150.)

Se plaçant résolument dans la tradition hobbesienne, l'ANT reformule le problème de l'ordre social en y incluant les objets comme le point de capiton qui fait tenir les relations sociales et rembourre la société des humains par la réification, la préservant ainsi de la délitescence (Callon et Latour, 1981). Sur fond d'une méfiance profonde envers les humains et leurs capacités communicationnelles de parvenir à un accord et de s'y tenir, les sociologues post-modernes accusent leurs collègues de traiter les humains comme des singes, donc à la façon des ethnométhodologues qui conçoivent l'ordre social comme un ordre local constamment renégocié, et d'ignorer le rôle fondamental que jouent les objets dans la stabilisation des accords et la matérialisation de l'ordre social. Étant donné que l'ordre social n'est pas et ne peut pas être purement social, puisque les humains ont besoin des non-humains et doivent s'associer à eux pour former une société durable, Callon-Latour proposent de redéployer la sociologie en la définissant non plus comme science de la société, mais comme « science des associations » (Latour, 1984, p. 45-48, 229). Autant dire, en forgeant un nouveau mot, comme « associologie » — voire même comme « a-sociologie » —, car à la différence de Simmel, l'association n'est pas entendue ici comme une communauté spirituelle, comme une association de sujets qui sont conscients de former une unité, une société, mais comme une association hétérogène de sujets et d'objets sans âme, coupés de l'esprit objectif.

Pointant les murs, les portes, les fenêtres, les tables, les livres, les articles, les brouillons, les stylos, tous ces objets ordinaires dont nous « disposons » et qui « meublent » notre vie quotidienne, « cadrent » nos interactions et les rendent possibles, l'anthropologue de l'a-modernité se demande si la sociologie, à force de se concentrer sur les humains et les symboles qui les lient, ne serait pas, littéralement, mais différemment de la philosophie, « sans objet » : « Les sociologues ne chercheraient-ils pas midi à 14 heures en construisant le social avec du social ou en maçonnant ses fissures avec du symbolique, alors que les objets sont omniprésents dans toutes les situations dont ils cherchent le sens ? » (Latour, 1994a, p. 597.) Ne voient-ils pas que ce sont

les objets qui tiennent les humains ensemble (c'est le moment réaliste de la réification, représenté par un « technogramme ») comme ce sont les humains qui tiennent les objets rassemblés (c'est le moment constructiviste de la mobilisation, représentable par un « sociogramme ») ? Ne comprennent-ils pas que les objets ne sont pas des moyens, mais des médiateurs au même titre que les Cités sont des médiations symboliques ? Ne peuvent-ils pas abandonner leurs réflexes vétéro-humanistes et concevoir que les objets font agir et peuvent donc, à ce titre, être légitimement considérés comme des quasi-sujets, voire même comme des acteurs à part entière ?

Évacuant d'un coup de main la médiation par l'esprit objectif et les symboles qui donnent un sens à l'action et structurent les pratiques qui (re)produisent la société, l'a-sociologie des acteurs en réseau introduit les objets comme des « actants » (Tesnière)¹, susceptibles d'individuation, qui « font » la société et la font tenir en attachant les humains. En anthropomorphisant les objets à outrance, Latour ne commet pas seulement une erreur de catégories, pour ne pas dire une erreur ontologique, qui risque d'offenser les humains (et les humanistes en particulier !), mais il réduit aussi les objets à des simples choses utilitaires et instrumentales, « subsistantes » (*Vorhanden*) comme dirait Heidegger, appartenant au monde « marchand-industriel », et méconnaît ainsi la pluralité des modalités d'agencement des humains et des non-humains dont la sociologie pragmatique a fait l'inventaire (Thévenot, 1994b). En se déchargeant des symboles (« le symbolique »), la critique de la sociologie élimine du même coup les relations sociales entre les humains (« le social »), ces relations intersubjectives qui « sont » la société,

1. Reprise par Greimas et popularisée par la suite par Latour, la notion sémiotique d'actant fut introduite par Lucien Tesnière et définie comme un élément du nœud verbal : « Le nœud verbal exprime tout un petit drame. Comme un drame en effet, il comporte obligatoirement un procès, et le plus souvent des acteurs et des circonstances. [...] Les actants sont les êtres ou les choses qui, à un titre quelconque et de quelque façon que ce soit, même au titre de simples figurants et de la façon la plus passive, participent au procès. » (Tesnière, 1959, p. 102.)

comme disait Simmel, au profit des relations interobjectives qui « font » la société. Réduisant ainsi la relation ternaire entre le sujet (*ego*), l'objet et autrui (*alter*) à une relation binaire entre l'objet et le sujet, la nature et la culture, amalgamant sous ce dernier terme la société et les individus (Blandin, 2002, p. 9, 105, 168 *sq.*), l'interobjectivité usurpe la place de l'intersubjectivité, évincant l'*alter ego* pour le remplacer par l'*alter techno*.

Bien que le A de l'ANT indique que celle-ci se comprend comme une théorie de l'action, son insistance sur l'interobjectivité, ainsi que la désymbolisation de la réalité qu'elle effectue, « décentrent » à tel point le sujet qu'on peut se demander si elle reste encore dans le giron de la théorie de l'action pragmatique dont elle s'inspire pourtant, mais en extirpant ses résidus humanistes jusqu'à la racine. En attribuant une capacité d'action aux objets, en intégrant les non-humains dans l'action et en « distribuant » l'action des humains sur leur environnement matériel, Callon-Latour radicalisent le modèle de la théorie de « l'action située » (Garfinkel, Suchman, Conein) et de la « cognition distribuée » (Norman, Hutchins, Kirsh)¹. Ce faisant, ils se rapprochent de plus en plus du post-structuralisme. En effet, la distribution de l'action sur des objets, des artefacts, des outils, des machines, bref, sur des dispositifs matériels qui remplacent les médiations symboliques, n'évoquent pas simplement les tentatives post-structuralistes pour « dissiper » le sujet unitaire de l'action en le « disséminant » à travers le langage et le fragmenter en une myriade de « positions de sujet dans le langage », comme disent les lacaniens, mais laisse penser que Callon-Latour ont « traduit » et « transposé » les tropes du post-structuralisme dans le langage de la sociologie de l'action, mais en décentrant radicalement le sujet au profit des objets. De ce point de vue, les « pratiques matérielles » des actants-objets (Pickering, 1993 ; Barad, 1996), doués d'intentions et capables d'agir comme des sujets, apparaissent comme une reprise

1. On trouvera une excellente discussion de ces approches dans Quéré, 1997.

pseudo-phénoménologique et post-humaniste des « pratiques discursives » du post-structuralisme qui n'a plus rien à voir avec la tradition de la sociologie interprétative de l'action. Restent les pratiques. En accord avec la critique du représentationnalisme, elles sont rédéfinies comme des « performances » qui produisent et fabriquent effectivement ce qu'elles sont censées décrire. Comme dans la sociologie pragmatique, les pratiques demeurent formatrices et constitutives du monde commun, mais désormais elles ne sont plus seulement conçues comme des pratiques hors champ et « déshabituées », mais encore objectivées et vitalisées comme des pratiques « désymbolisées », énergétiques et entéléchiques, qui performant le monde commun. N'étant plus un monde vécu, ce monde commun redevient alors littéralement *Lebenswelt*.

Suivant les actants à travers le monde dans toutes leurs associations et dissociations, la sociologie des réseaux socio-techniques analyse comment les mondes se forment et se stabilisent ou se décomposent et se délitent, mais à la différence de Boltanski-Thévenot, elle ne prend pas en compte les conventions normatives qui orientent significativement les actions et permettent de les coordonner en qualifiant les personnes et les objets en situation. Délaissant nietzschéennement les Cités et la Justice au profit de la force et des épreuves de force — « Il n'y a que des épreuves de force ou de faiblesse » (Latour, 1984, p. 177) —, l'ANT récuse « l'interprétose » (Deleuze et Parnet, 1996, p. 58) comme une maladie de curé¹. Si elle abandonne l'idéalisme des

1. Alternativement, on pourrait interpréter la théorie des actants rhizomatiques dans la perspective de la sociologie pragmatique de la justification et lire Callon-Latour et les autres auteurs du réseau comme des grammairiens politiques de la Cité connexionniste mondiale néo-capitaliste en train d'émerger. Dans cette perspective, on pourrait considérer les *Cosmopolitiques* d'Isabelle Stengers (1996-1997) ou *Politiques de la nature* de Bruno Latour (1999) comme des textes canoniques du lien politique. Si j'hésite, cependant, à placer Latour et Stengers dans la tradition de Rousseau et saint Augustin, c'est à cause de leur amoralisme intempestif. Boltanski et Chiapello ont bien noté que les théories contemporaines de la complexité réticulaire n'ont rien à faire avec la transcendance des conventions normatives. « [Elles] se sont construites explicitement contre les constructions métaphysiques du bien commun [...] de façon à éviter, à contourner ou à endogénéiser la position occupée par une instance morale d'où pourraient dériver des jugements légitimes se rapportant à la justice. » (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 226.)

herméneutes et des phénoménologues défroqués, elle ne se rallie pas pour autant au matérialisme dialectique de Bourdieu, même si l'abandon des Cités ne peut que l'amener à réduire l'action à sa seule dimension « stratégique ». Avec Foucault (1994), cette dernière est désormais radicalisée et entendue dans un sens militaire et martial. En tant qu'actions stratégiques, les batailles, actions et réactions, offensives et contre-offensives cherchent en définitive à conquérir le pouvoir et occuper le terrain par tous les moyens. Si on a pu dire que la sociologie est un sport de combat, on pourrait maintenant ajouter qu'elle est un art martial...

La commune insistance sur les stratégies, les stratagèmes, et les tactiques de combat ne peut guère masquer que Bourdieu et Latour se sont violemment combattus, en direct ou par personnes interposées, comme Bricmont ou Bouveresse, dans la « guerre des sciences » opposant le réalisme au constructivisme (Sokal et Bricmont, 1997 ; Bourdieu, 2001, p. 55-64). Tout, à commencer par la philosophie des sciences, oppose l'hypercritique marxisante de Bourdieu à l'hypocritique nietzschéenne de Latour. De même qu'on a pu décrire Michel Serres comme l'anti-Bachelard, on pourrait présenter Bruno Latour comme l'anti-Bourdieu et résumer les oppositions en disant que le matérialisme de Bourdieu est réaliste, structuraliste, rationaliste et relationniste, tandis que celui de Callon-Latour est nominaliste, empiriste, vitaliste et connexionniste. Ces différences épistém/ontologiques expliquent pourquoi des mots superficiellement similaires, tels que « relation », « performance », « représentation », « porte-parole », sans oublier le label du « réalisme constructiviste » qu'on retrouve comme auto-désignation parmi les deux protagonistes, prennent une signification profondément opposée dans la sociologie de l'innovation et celle de la reproduction.

Refusant de définir, à la place des acteurs, les structures profondes et les forces invisibles qui les font agir à leur insu, Latour insiste avec Boltanski-Thévenot que le sociologue n'a plus à construire l'objet comme un système invisible de relations qui

surdétermine et explique l'action, mais, contre eux, il ajoute aussitôt qu'il n'a pas à expliciter et interpréter comment les acteurs constituent la situation non plus. « Expérimentez, n'interprétez jamais » (Deleuze et Parnet, 1996, p. 60) ; « Traduisez, n'expliquez jamais », tels semblent bien être les préceptes méthodologiques que Callon-Latour mettent en œuvre lorsqu'ils « suivent les acteurs » et observent de loin et de l'extérieur, en adoptant la position de l'observateur étranger, comment ils composent progressivement le monde en associant les humains et les non-humains dans des expérimentations socio-techniques. Éliminant aussi bien les hauteurs des idéalistes et leurs valeurs que les profondeurs des matérialistes, la théorie des réseaux se tient, comme les esthéticiens, à la surface des choses. Résorbant l'espace tri-, puis bi-dimensionnel, à une seule dimension, celle du phylum vital, l'ANT aplanit et aplatit « l'ontologie en pâte feuilletée » des uns et des autres pour ne retenir qu'un seul plan d'analyse — le « plan d'immanence » (Deleuze) ou « plan de danse » (Nietzsche) où les êtres les plus hétérogènes — Dieu, le vent, les humains, les animaux, les choses, etc. — se rencontrent, se confondent et s'accouplent dans la nuit chaotique qui est à l'origine de la création des mondes.

Le monde n'est pas la totalité des faits, mais une concaténation infinie, concrète et quasi vivante d'humains et de non-humains en devenir qui se co-constituent en construisant un monde en commun. Ainsi pourrait s'énoncer la première proposition du *Tractatus scientifico-politicus* du laboratoire du Centre de sociologie de l'innovation (CSI). Dans son traité de sociologie expérimentale, Bruno Latour en a cependant choisi une autre, plus nietzschéenne, plus affirmative dans son rejet jubilant des systèmes de la philosophie première qui, méconnaissant la différence et l'altérité, réduisent tout à l'unité et l'identité : « 1.1.1. Aucune chose n'est par elle-même, réductible ou irréductible à aucune autre. [...] Rien ne se réduit à rien, rien ne se déduit de rien d'autre, tout peut s'allier à tout. » (Latour, 1984, p. 177 et 182.) Développons : rien ne se réduit à rien, car tout est complexe, compliqué, composé, ambivalent, différenciant, supplément. Rien ne se déduit de rien, car il n'y a pas de totalité ni de

vérité, pas d'essences ni de substances sur lesquelles on pourrait ériger un système. Rien n'est donné, tout peut être déconstruit. La Société, la Nature, la Culture, la Science, la Politique, la Religion, l'Économie, le Droit, etc.¹, tout ça n'existe pas, et, suivant l'impératif anti-catégorique, surtout pas au singulier et capitalisé ou à l'état pur, sans découpage, alliage, couplage ou alliance (Vandenbergh, 2006b). Rien ne peut exister par soi-même, mais tout peut s'allier et doit s'associer à tout, tout est à refaire et à reconstruire. Tout, tout un monde d'humains (les scientifiques, les politiques, les marins-pêcheurs, les handicapés, etc.) et de non-humains (les microbes, les grooms, les navires portugais, EDF, les coquilles Saint-Jacques, les mots, etc.) peuvent être associés, intéressés, mobilisés, enrôlés, enchaînés et alignés par force ou par ruse, traduction ou trahison, délégation ou représentation dans un réseau rhizomatique d'actants en devenir. Sans scrupules et sans effectuer une distinction de nature entre la Nature et la Culture ou la Société, la théorie des actants en réseau relie les êtres les plus hétérogènes dans une chaîne socio-technique qui se propage à travers l'espace et, ce faisant, construit progressivement le monde comme son propre contexte et son propre milieu associé.

Car, en effet, de même que les objets techniques chez Simondon (1958, p. 50-65) médiatisent la relation entre l'homme et son environnement par « adaptation-crédation » d'un milieu technogéographique associé quasi vivant qui les conditionne comme ils sont conditionnés par lui, de même les réseaux socio-techniques se constituent en même temps qu'ils constituent le monde². En tant

1. L'anthropologie de la modernité que nous proposent Latour-Callon vise à émasculer la pensée moderne et à montrer que nous sommes tous des « primitifs modernes » (Latour, 1991). Comme les prémodernes, nous mélangeons toujours, mais sans l'avouer, la Nature et la Culture dans des Natures-Cultures inextricables. Ce qui a commencé comme une anthropologie symétrique des sciences et des techniques s'est transformé par la suite en une anthropologie systématique des formes occidentales de la vérité par fabrication de collectifs tous azimuts. La Science, la Politique, l'Économie, la Religion et le Droit ont déjà fait l'objet d'une déconstruction-redescription actantielle.

2. J'emprunte les termes de la co-constitution et de la co-production de la réalité à Hennion (1993), alors même qu'il parle de médiation pour théoriser l'opération de ce que Callon-Latour appellent, à la suite de Serres, traduction ou translation. Les post-

que médiation entre l'humain et la nature, le réseau socio-technique est un médiateur hybride qui ne met pas seulement les éléments en relation, mais les « performe » et les « transforme » en les médiatisant¹. Philosophiquement parlant, la relation est première. Elle a, comme le dit encore Simondon (1964, p. 68) « valeur d'être ». La relation ne lie pas les éléments quand ils sont déjà constitués (inter-relation), les *relata* ne pré-existent pas à la relation, mais en tant qu'opération la relation les constitue comme des entités qui émergent de la relation comme des *relata* internement reliés (intra-relation). Dans cette perspective performative, il ne s'agit pas tant de « voir des relations entre des choses », que de « voir », comme le dit si bien Marilyn Strathern (1996, p. 19), « des choses comme des relations ». Voir des choses comme des relations, ça veut dire voir que les choses sont ontologiquement ce qu'elles sont grâce à la relation qui les constitue par intro-action des éléments, donc voir que c'est la médiation qui les fabrique et les produit, par métalepse, comme origine présumée de la relation. Penser la relation de façon performative, c'est penser transversalement à partir du milieu et penser la relation comme médiation constitutive qui transforme et performe les *relata* en les insérant dans un contexte relationnel. Ainsi, pour prendre un exemple trivial, mais représentatif de la « philosophie empirique » hollandaise, la prescription qui relie le médecin au patient asthmatique intervient comme un actant qui

structuralistes quant à eux ne parlent pas de médiation ni de traduction, mais d'articulation pour désigner « toute pratique qui établit une relation entre les éléments de telle sorte que leur identité est modifiée en tant que résultat de la pratique articulatoire » (Laclau et Mouffe, 1985, p. 105).

1. Introduite par Austin pour décrire les actes de langage qui performent la réalité qu'ils décrivent (« quand dire, c'est faire »), la notion de performativité a été reprise et généralisée par la suite par Austin, Derrida, De Man et Rorty pour attaquer la théorie représentationnelle de la vérité : les théories, les discours, le langage ne reflètent et ne représentent pas la réalité, mais sont des actants et des agents qui la produisent et la performent. La sociologie de la science (Woolgar, Latour, Mulkay, Ashmore, Mol, etc.) opérationnalise la notion de performativité en montrant comme les scientifiques produisent, construisent et fabriquent la réalité sociale dans leurs laboratoires. En tant que *queer theorist*, Butler innove la théorie de la performativité en la rattachant aux théories de la performance théâtrale (« *performance studies* ») (cf. Thrift, 2000).

transforme le patient et le médecin en les intégrant dans un réseau opératoire. En prescrivant un traitement différent à ses patients asthmatiques, il les traite différemment. Ces pratiques différentes ne traitent cependant pas seulement des malades différents, mais, apparemment, elles produisent et performent aussi des asthmes différents et créent même, à en croire l'auteur, des poumons différents (Willems, 1998).

Revenons à l'opposition entre la Nature et la Culture ou la Société. Les réseaux socio-techniques qui les mettent en relation fonctionnent comme des médiateurs et des performateurs de la relation, qui transforment et performent conjointement la Nature et la Culture ou la Société, en sorte que celles-ci ne sont jamais données, et jamais séparément, mais toujours co-construites, co-constituées et co-produites conjointement par intra-relation et entre-capture des termes comme des effets d'un réseau hétérogène émergent. Ce que Latour exprime comme suit : « Nature et Société ne sont plus les termes explicatifs, mais ce qui requiert une explication conjointe. » (Latour, 1991, p. 110.) Dès lors qu'on a compris que la Nature et la Société sont conjointement co-constituées dans et par l'opération qui les médiatise et qui co-produit ou performe la réalité, on comprend également pourquoi on ne peut plus expliquer la vie en société par la Société, comme le voulait Durkheim. Continuellement construite et produite par les humains et les non-humains, la société n'est pas *terminus a quo*, mais *terminus ad quem* : « La société n'est pas ce qui nous rassemble, mais ce qui est rassemblé. Les sciences sociales ont pris l'effet pour la cause, le passif pour l'actif, le collé pour la colle. » (Latour, 1986, p. 276.)

Redéfinie comme science des associations et des dissociations les plus hétérogènes, la sociologie devient « techno-logie », science expérimentale du socio-technique ou, si l'on veut, « génie hétérogène » (*ingenium heterogenesis*). En effet, en reliant les êtres dans un tissu sans couture, l'associologie ne cherche pas seulement à brouiller expérimentalement les régions ontologiques classiques (les humains, les animaux et les choses), mais égale-

ment à dépasser le « grand partage », prétendument moderniste, entre la science ou la technique, d'un côté, et la politique ou la morale, de l'autre. Pour les sociologues de l'école des Mines, faire de la science, c'est faire de la politique ou, comme le dit Latour en détournant Clausewitz, « la science c'est la politique continuée par d'autres moyens » (Latour, 1984, p. 257). Faire de la politique, c'est forger des coalitions et faire co-exister des êtres, redessiner le collectif et changer le monde, si nécessaire en allant à l'encontre du sens commun et en révolutionnant l'ontologie. Sous l'influence d'une approche nietzschéenne des réseaux rhizomatiques qui transpose la volonté de puissance sur la technologie, la sociologie des innovations enchante les louanges du génie créateur des entrepreneurs et des innovateurs techniques. Fondant le pragmatisme, le vitalisme et le futurisme dans un « vitalisme technique », elle s'inscrit dans le prolongement de la tradition littéraire, allant de Jules Verne à Marinetti et Jünger, qui, exaltée par la vitalité des techniques, décrit avec émerveillement le surgissement de nouveaux êtres hétérogènes et insolites qui perturbent nos catégories de perception ordinaires (Dodier, 1995, p. 29-47). À mi-chemin entre la micro-histoire et la grande métaphysique, la « scientifiction » latourienne se présente comme une ethnographie littéraire, « infra-réflexive » (Latour), « multi-située » (Marcus) et « combinatoire » (Dodier), qui se propose de suivre les acteurs qui configurent et performent techniquement le monde comme on suit et construit une histoire — qui prolifère comme un roman.

À partir d'une dérive de la nouvelle sociologie anglo-saxonne des sciences (Bloor, Collins, Mulkay, etc. ; cf. Pestre, 2006), l'ANT propose un modèle original pour étudier la construction (sociale) de la réalité par les sciences et les techniques. Pour construire un réseau socio-technique qui se tient, il faut mobiliser et associer autant d'actants (humains et non humains, sociaux et techniques) que possible, les intéresser et traduire leurs intérêts de sorte qu'ils s'engagent et, une fois engagés et enrôlés, il faut stabiliser et consolider le réseau construit en attachant durablement et, si possible, irréversiblement, les actants à des objets techniques ou

des faits scientifiques, donc de telle sorte que l'association soit matériellement verrouillée dans un dispositif qui fonctionne comme une « boîte noire » dont on n'a plus besoin de considérer les contenus. Pour analyser le passage progressif de la construction sociale du collectif par traduction à sa réification dans un dispositif socio-technique, partons d'un petit actant, un petit Prince, qui s'associe à d'autres actants et traduit leurs intérêts pour les associer à son projet et, si possible, les dissocier d'un autre projet. En traduisant leurs intérêts, il les déplace et transforme, mais en les enrôlant dans son projet, il se fait inévitablement enrôler en même temps dans leurs projets, car même mobilisés et enrôlés, les actants continuent à agir pour leur propre compte. Au fur et à mesure que le projet se forme et se transforme en « quasi-objet » (Serres), les actants y sont attachés, comme les joueurs de rugby sont attachés au ballon lorsqu'ils se le passent dans des constellations mouvantes. En traduisant les intérêts des actants qu'il enrôle et attache à son projet, il parle en leur nom et, donc, comme dirait Bourdieu, aussi à leur place. En parlant à leur place, il les rend présents et en les re-présentant, eux et leurs intérêts, dans son projet, il se grandit et devient un acteur collectif capable de parler d'une seule voix et d'agir comme un seul homme. Voyez Hobbes et son Léviathan, contractuellement autorisé à parler et agir au nom de tous, ou Pasteur qui s'exprime dans son laboratoire au nom des microbes, ou encore Bourdieu qui, mû par le désir de donner la parole à ceux qui n'ont ni papiers ni parole, devient le porte-parole des dominés, ainsi que des structures de domination. En parlant au nom de la volonté collective ou, comme diraient Boltanski-Thévenot, en invoquant machiavelliquement les « grandeurs » pour se grandir, les petits acteurs deviennent progressivement des grands acteurs. Qu'il s'agisse de Hobbes, Pasteur ou Bourdieu, du point de vue de la sociologie de la traduction, ces grands auteurs peuvent être considérés comme des porte-parole qui, assis au sommet d'un réseau de boîtes noires empilées, fonctionnent comme des boîtes vocales personnalisées qui amplifient la parole des petits acteurs.

En analysant comment les acteurs se grandissent en traduisant la volonté des autres, la sociologie de la traduction devient une

sociologie politique des réseaux des porte-parole. Parler au nom et à la place des autres, c'est les rendre présents et les re-présenter en simplifiant la complexité et en réduisant la multiplicité, si possible à l'unité. C'est à ce point que les sciences interviennent dans l'histoire de la construction de la réalité, car les scientifiques en blouse blanche, eux aussi, sont des porte-parole qui parlent au nom de la nature qui ne parle pas, comme on sait, « pour elle-même », même si elle s'exprime dans le langage de la science. Pour parler au nom des choses, il faut les mobiliser et les concentrer en un point, en l'occurrence le laboratoire qui devient alors un « point de passage obligé » (PPO), fonctionnant comme un « centre de calcul » (Latour, 1987, p. 215-257). Pour étudier les objets rassemblés au laboratoire, il faut registrer leur présence, enregistrer leurs mouvements et visualiser le tout dans des cartes, diagrammes, des statistiques ou autres moyens d'inscription qui permettent de réduire les choses à des variables manipulables et calculables en maintenant la forme des choses invariable (Latour, 1985). Pour maintenir la forme des choses, malgré leurs différences matérielles, il faut un travail quasi industriel continu d'investissement dans les formes (Callon et Law, 1985, p. 87-107) qui met les choses en équivalence et permet d'effectuer ainsi, par transfert et transport de la forme immuable, une traduction et une résolution continue des mots et des choses. Par projection des variations sur un plan de référence stable, on passe ainsi, sans la moindre solution de continuité, « du visible au lisible » (Serres, 1974, p. 15-72), par suite de quoi le monde est effectivement réduit à un texte, si ce n'est du papier¹. Représentées dans un texte scientifique, les choses peuvent maintenant être mobilisées politiquement comme des alliées par les chercheurs qui parlent en leur nom et construisent le monde en associant des humains et des non-humains dans des réseaux socio-techniques toujours plus longs et toujours plus

1. Une bonne partie de l'ethnophilosophie de Latour, de l'ouvrage écrit avec Woolgar qui l'a rendu célèbre jusqu'à son dernier livre sur le droit, peut être considérée comme une application brillantissime de la théorie sérrés-leibnizienne de la traduction des variations phénoménales dans un texte scientifique. L'article sur le « Pédofil de Boa Vista » (souvent reproduit) offre une belle illustration photographique du travail de traduction continue par transport de la forme dans une cascade d'images.

solides. Comme la raison d'autrefois, le monde n'est pas une donnée, mais une tâche. Il faut le construire, le produire et le fabriquer en mobilisant les choses, les faits et les mots pour le faire tenir. Fabriqué et pourtant réel, cela n'a plus rien de contradictoire dès lors qu'on comprend que le monde n'est plus présupposé, mais continuellement « performé » et transformé, réifié et réalisé par les associations et connexions que les scientifiques établissent, créant ainsi un îlot d'ordre au sein de l'archipel — comme le sentier dans le poème de Machado : « Marcher il n'y plus de chemin, le chemin se construit en marchant. En marchant se construit le chemin, et en regardant en arrière, on voit la pente que jamais on ne foulera à nouveau. Voyageur, il n'y pas de chemin, mais un sillage dans la mer. » (Chant XXIX des *Proverbes et Chansons*.)

Construire un réseau rhizomatique, ou comme le dit maintenant Latour en s'inspirant d'Isabelle Stengers, un « Collectif en expansion », voilà la mission de la nouvelle écologie politique scientifique¹. La politique de la reliance consiste à expérimenter, à établir toujours davantage de connexions et d'associations entre les humains et les non-humains, jusqu'à ce que, en fin de parcours, tout et tout le monde, soit harmonieusement réuni par la lutte politique dans un bloc historique hétérogène qui couvre le monde entier. Formulé ainsi, le travail de totalisation par association des actants dans une seule et gigantesque société anonyme apparaît comme un travail de mondialisation. En passant, Latour (1999, p. 270) précise cependant que « le singulier du mot collectif ne veut pas dire qu'il en existe un seul ». N'étant pas attaché à un territoire ou à une population déterminée, mais bien à une visée quelconque

1. En donnant une tournure néo-gramscienne à la cosmopolitique, on pourrait décrire la construction du collectif en expansion comme formation continue et infinie d'un bloc historique hétérogène (Laclau et Mouffe, 1985). Dans cette perspective post-structuraliste, la politique du collectif hégémonique en expansion apparaît comme une politique de l'identité qui cherche à établir, par articulation ou traduction des intérêts et des demandes concrètes des différents mouvements sociaux (féministe, écologiste, antiraciste, etc.), des relations entre différents groupes subalternes et à construire ainsi progressivement le « blocco storico » comme une formation hégémonique contingente et militante qui unit la nature et l'esprit, la base et la superstructure, dans une « unité d'oppositions et de distinctions », comme disait Gramsci.

d'extension et de stabilisation socio-technique du Collectif en expansion, chacun des collectifs cherche à se totaliser et à se mondialiser, un peu comme les entreprises multinationales qui veulent conquérir le marché mondial en se spécialisant, l'une dans les produits alimentaires, l'autre dans les ordinateurs et une autre enfin dans la production d'automobiles. À la différence du système, qui totalise en cherchant la clôture, le réseau se déterritorialise et se mondialise en aspirant à l'ouverture. Cette recherche de l'ouverture explique pourquoi le réseau ne peut pas être représenté dans sa totalité, car en s'étendant, en s'associant à d'autres acteurs qu'il rencontre sur son chemin, il crée, de proche en proche, des nouvelles connexions fonctionnelles, établissant ainsi une solidarité technique entre les êtres les plus hétérogènes (Dodier, 1995, p. 88-96). Topologiquement, le réseau est un espace complexe et *compliqué* dans lequel, comme dans une carte pliée ou un mouchoir, « chaque point peut et doit être connecté à n'importe quel autre » (Deleuze et Guattari, 1980, p. 13), donc de telle sorte que les actants les plus lointains peuvent se trouver soudainement rapprochés (ma collègue brésilienne dans une note de bas de page, la puce coréenne dans mon ordinateur ou le pêcheur à la ligne rapproché, grâce au poisson, à l'océanologue dans son bureau) alors que d'autres, pourtant voisins, demeurent éloignés et peuvent même être éjectés s'ils ne remplissent plus de fonction dans le réseau. Par cette « compression-distanciation » (Harvey-Giddens) de l'espace-temps, les pratiques locales sont topologiquement reliées aux relations sociales mondiales en sorte que « des situations locales sont influencées par des événements qui ont lieu à mille lieux de là, et inversement » (Giddens, 1991, p. 64), comme on peut le voir, par exemple, lorsque l'emploi des travailleurs philippins de la société Nike dépend plus de la vente des godasses aux États-Unis que des actions directes du management local.

Nous avons vu qu'un réseau socio-technique se construit et se durcit par association et représentation, en donnant une voix à ceux qui n'en ont pas eu une, à commencer par les non-humains. Exclus de la société, mais inclus dans le Collectif en voie

d'expansion, L'ANT veut étendre la démocratie aux non-humains en les rassemblant dans une assemblée. C'est l'idée qui sous-tend sa proposition un peu farfelue pour instaurer un « Parlement des choses » (Latour, 1994b), conçu sur le modèle de la « table ronde », chère à Dewey (1927), mais aussi à Habermas et Ulrich Beck, autour de laquelle les politiques, les scientifiques et les citoyens se rassemblent dans le but de parvenir à un consensus pragmatique sur les moyens et les fins de la politique, ou comme le dit Latour, sur la « bonne façon de composer le monde ». Dans cette assemblée, les non-humains seraient forcément représentés par des humains qui parleraient avec compétence en leur nom, comme le font les scientifiques, les technologues et les technocrates, mais aussi les industriels et les consommateurs lorsqu'un nouveau produit est lancé. Le but des discussions de l'assemblée serait de décider, et en décidant démocratiquement, d'autoriser et de légitimer la construction et la production de réseaux socio-techniques hégémoniques. Ainsi, on pourrait s'imaginer des séances où les spécialistes réunis débattraient de la meilleure façon de produire des voitures, des produits de beauté ou de la peinture, peu importe. Ce qui importe, c'est que l'élection des représentants se fasse sur des bases fonctionnelles et techniques, et non pas populationnelles et sociales, qu'ils représentent des circonscriptions directement intéressées par la matière et qu'ils expriment l'opinion de tous ceux qui sont directement concernés. Ainsi, par exemple, Monsieur Poisson, « spécialiste de la dynamique des bancs de poissons ne peut franchir le seuil s'il n'a pas pu se faire entendre des pêcheurs. Inversement, un représentant des pêcheurs ne pourra y siéger sans avoir fait la preuve qu'il peut monter un expérience sur la diminution des bancs de pêche qui satisfasse aussi les ichtyologistes » (Latour, 2003). Ce qui est vrai des poissons doit l'être également pour les oiseaux et les chiens, les arbres et les fleurs, les voitures et les vélos, etc. Dans l'assemblée, Monsieur Poisson fait une proposition honnête à Madame Lafleur pendant que celle-ci négocie avec Monsieur VTT. Au fur et à mesure que les négociations progressent et que les propositions s'articulent, la liste des êtres avec lesquels il faut composer le monde commun s'allonge, tandis que le texte prolifère comme un hypertexte dans

lequel tout est relié à tout par un lien virtuel. À la fin, quand tous les collectifs sont rassemblés et tous les textes reliés sur le plan d'immanence, il n'y plus qu'un seul monde déterritorialisé — l'Empire. « C'est un univers ensorcelé, perversi, un monde sens dessus dessous où Monsieur le Capital et Madame la Terre, caractères sociaux en même temps que simples choses, mènent leur danse macabre. » (Marx, 1968, II, p. 1438¹.)

Conclusion

Suivant une dialectique descendante — des structures matérielles de Bourdieu aux hauteurs idéelles de Boltanski-Thévenot et aux platitudes de Latour-Callon —, nous avons rapidement présenté le structuralisme génétique de Bourdieu comme une pensée rationnelle et relationnelle qui accorde une priorité aux structures. Nous avons montré que la torsion objectiviste de la théorie des champs et des habitus tend à évacuer les capacités réflexives dont disposent les acteurs et à les réduire à des simples agents. La sociologie de la critique de Boltanski-Thévenot permet de rectifier ou d'amender la sociologie critique. Elle introduit avec force les médiations symboliques que sont les Cités et, suivant l'ANT, elle conçoit les Dispositifs comme des commutateurs qui rétablissent le lien avec la macro-sociologie. Éliminant à la fois les structures matérielles et idéelles qui configurent l'action, l'ANT s'en tient aux pratiques qui performent le monde en associant les humains et les non-humains dans un tissu sans couture et sans fin qui couvre le monde. Il faudrait à présent inverser la perspective et proposer une dialectique ascendante qui, partant des pratiques associatives de l'ANT, intègre les symboles qui donnent un sens à l'action et permettent de rectifier la tendance à la reproduction des structures de domination chère à la sociologie

1. J'ai privilégié une lecture marchande-industrielle de la composition des mondes alors qu'une lecture plus politique-civique, dans le sillage de la démocratie expérimentale de Dewey, ainsi qu'une lecture plus inspirée, religieuse, étaient également possible, encore que je crois et que je crains que pour Latour, comme pour Pierre Lévy (2000), un autre deleuzien sympathique, le capitalisme et la religion ne se conjuguent que trop bien dans une philosophie mondaine du monde sublunaire.

critique. Inversement, la reprise de l'herméneutique à l'intérieur d'une théorie critique des sociétés contemporaines permettrait de dépasser l'opposition entre la sociologie de la domination et de la justification. Le résultat d'une telle montée constructiviste-réaliste serait une théorie herméneutico-dialectique de la société qui analyserait le temps présent dans une perspective critique qui joint la réflexion épistémologique de ses présupposés à la critique sociale des injustices.

Bibliographie

- ADORNO, T. W. (1975), *Soziologische Schriften I*, in *Gesammelte Schriften*, volume 8-1, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag.
- (1977), *Ohne Leitbild. Parva Aesthetica*, in *Gesammelte Schriften*, volume 10-1, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag.
- (1980), *Minima Moralia*, in *Gesammelte Schriften*, volume 4, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag.
- AGAMBEN, G. (1998), *Homo Sacer. Sovereignty and Bare Life*, Stanford, Stanford University Press.
- AGAR, N. (2000), « Liberal Eugenics », in KUHSE, H. et SINGER, P. (dir.), *Bioethics*, Londres, Blackwell, p. 171-181.
- AKRICH, M. (1994), « Comment sortir de la dichotomie technique/société. Présentation des diverses sociologies de la technique », in LATOUR, B. et LEMONNIER, P. (dir.), *De la préhistoire aux missiles balistiques. L'intelligence sociale des techniques*, Paris, La Découverte, p. 105-131.
- ALEXANDER, J. C. (2000), *La Réduction. Critique de Bourdieu*, Paris, Cerf.
- ANSELL PEARSON, K. (1997), *Viroid Life. Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*, Londres, Routledge.
- (1999), *Germinal Life. The Difference and Repetition of Deleuze*, Londres, Routledge.
- APPADURAI, A. (dir.) (1986), *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ARCHER, M. (2003), *Structure, Agency and the Internal Conversation*, Cambridge, Cambridge University Press.
- AZAÏS, C., CORSANI, A. et DIEUDADE, P. (dir.) (2001), *Vers un capitalisme cognitif. Entre mutations du travail et territoires*, Paris, L'Harmattan.

- BARAD, K. (1996), « Meeting the Universe Halfway: Realism and Social Constructivism without Contradiction », in HANKINSON, L. et NELSON, J. (dir.), *Feminism, Science and the Philosophy of Science*, Dordrecht, Kluwer, p. 161-194.
- BATAILLE, G. (1967), *La Part maudite*, précédé de *La Notion de dépense*, Paris, Minuit.
- BAUMAN, Z. (1995), *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality*, Oxford, Blackwell.
- (2000), *Liquid Modernity*, Oxford, Blackwell.
- BAYART, J.-F. (2004), *Le Gouvernement du monde. Une critique politique de la globalisation*, Paris, Fayard.
- BECK, U. (1986), *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag.
- (1993), *Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag.
- (1999), *Schöne neue Arbeitswelt. Vision: Weltbürgergesellschaft*, Francfort-sur-le-Main, Campus.
- (2004), « Was ist neu an der Theorie reflexiver Modernisierung », in BECK, U. et LAU, C. (dir.), *Entgrenzung und Entscheidung: was ist neu an der Theorie reflexiver Modernisierung*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag, p. 13-62.
- BECK, U., BONB, W. et LAU, C. (dir.) (2001), « Theorie reflexiver Modernisierung — Fragestellungen, Hypothesen, Forschungsprogramme », in BECK, U. et BONB, W. (dir.), *Die Modernisierung der Moderne*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag, p. 11-59.
- BECK-GERNSHEIM, E. (1991), *Technik, Markt und Moral. Über Reproduktionsmedizin und Gentechnologie*, Francfort-sur-le-Main, Fisher Verlag.
- (1994), « Gesundheit und Verantwortung im Zeitalter der Technologie », in BECK, U. et BECK-GERNSHEIM, E. (dir.), *Risikante Freiheiten*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag, p. 316-335.
- BÉNATOUIL, T. (1999), « Critique et pragmatique en sociologie. Quelques principes de lecture », *Annales HSS*, n° 2, p. 281-317.
- BENJAMIN, W. (1972), *Das Passagen-Werk*, in *Gesammelte Schriften*, vol. 5-1, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag.
- (1974), « Über den Begriff der Geschichte », in *Gesammelte Schriften*, vol. 1-2, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag, p. 693-703.
- BERGER, P. et LUCKMANN, T. (1967), *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Londres, Allen Lane.

- BERLIN, I. (1976), *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*, Londres, Hogarth Press.
- BEST, S. et KELLNER, D. (2001), *The Postmodern Adventure. Science, Technology and Cultural Studies at the Third Millenium*, Londres, Routledge.
- BHASKAR, R. (1978), *A Realist Theory of Science*, Brighton, Harvester Press.
— (2000), *From East to West. Odyssey of a Soul*, Londres, Routledge.
- BLANDIN, B. (2002), *La Construction sociale par les objets*, Paris, PUF.
- BÖHME, G. (2001), « Kritische Theorie der Natur », *Zeitschrift für kritische Theorie*, n° 12, p. 59-71.
- BÖHME, G., VAN DEN DAELE, W. et KROHN, W. (1997), *Experimentelle Philosophie. Ursprünge autonomer Wissenschaftsentwicklung*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag.
- BOLTANSKI, L. (1971), « Les usages sociaux du corps », *Annales*, vol. 26, n° 1, p. 205-233.
— (1982), *Les Cadres. La formation d'un groupe social*, Paris, Minuit.
— (1984), « La dénonciation », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 51, p. 3-40.
— (1990), *L'Amour et la Justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, Paris, Métailié.
- BOLTANSKI, L. et CHIAPPELLO, È. (1999), *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard.
- BOLTANSKI, L. et THÉVENOT, L. (1991), *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard.
- BOURDIEU, P. (1968), « Structuralism and the Theory of Sociological Knowledge », *Social Research*, vol. 35, n° 4, p. 681-706.
— (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz.
— (1980), *Le Sens pratique*, Paris, Minuit.
— (1982), *Leçon sur la leçon*, Paris, Minuit.
— (2001), *Science de la science et Réflexivité*, Paris, Raisons d'agir.
— (2002), *Ein soziologischer Selbstversuch*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag.
- BOURDIEU, P., CHAMBOREDON, J.-C. et PASSERON, J.-C. (1973), *Le Métier de sociologue*, Paris, Mouton.
- BRAIDOTTI, R. (2002), *Metamorphoses. Towards a Materialist Theory of Becoming*, Cambridge, Polity Press.
- BUTLER, J. (1990), *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Londres, Routledge.

- (1993), *Bodies that matter. On the Discursive Limits of « Sex »*, Londres, Routledge.
- CAILLÉ, A. (2000), « Une politique de la nature sans politique », *Revue du MAUSS*, vol. 17, n° 1, p. 74-116.
- CALLON, M. et LATOUR, B. (1981), « Unscrewing the Big Leviathan; or How Actors Macrostructure Reality, and How Sociologists Help Them To Do So? », in KNORR K. et CICOUREL A. (dir.), *Advances in Social Theory and Methodology*, Londres, Routledge, p. 277-303.
- CALLON, M. et LAW, J. (1985), « La protohistoire d'un laboratoire », in CALLON, M. (dir.), *La Science et ses Réseaux. Genèse et circulation des faits scientifiques*, Paris, La Découverte, p. 66-116.
- CAMPBELL, C. (1987), *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Oxford, Blackwell.
- CASSIRER, E. (1994), *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 3 vol., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- CASTELLS, M. (1996), *The Rise of the Network Society*, Oxford, Basil Blackwell.
- (1997), *The Power of Identity*, Oxford, Basil Blackwell.
- (1998), *End of Millenium*, Oxford, Basil Blackwell.
- CASTORIADIS, C. (1975), *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil.
- CEFAÏ, D. (2001), « L'enquête de terrain en sciences sociales. Phénoménologie, pragmatisme et naturalisme », in BENOIST, J. et KARSENTI, B. (dir.), *Phénoménologie et Sociologie*, Paris, PUF, p. 43-64.
- CHATEAURAYNAUD, F. (1991), *La Faute professionnelle. Une sociologie des conflits de responsabilité*, Paris, Métailié.
- CLARK, N. (2000), « Botanizing on the Asphalt? The Complex Life of Cosmopolitan Bodies », *Body and Society*, vol. 6, n° 3-4, p. 12-33.
- COHEN, L. (2001), « The Other Kidney: Biopolitics beyond Recognition », *Body and Society*, vol. 7, n° 2-3, p. 9-29.
- COMAROFF, J. et COMAROFF, J. L. (1999), « Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony », *American Ethnologist*, vol. 26, n° 2, p. 279-303.
- CORCUFF, P. (1995), *Les Nouvelles Sociologies. Constructions de la réalité sociale*, Paris, Nathan.
- CROOK, S., PAKULSKI, J. et WATERS, M. (1992), *Postmodernization. Change in Advanced Societies*, Londres, Sage.

- DEAN, M. (1999), *Governmentality. Power and rule in modern Society*, Londres, Sage.
- DEBRAY, R. (1998), « Abécédaire & partis pris », V° « Constructivisme », *Cahiers de médiologie*, vol. 6, n° 2, p. 263-283.
- DELANDA, M. (1992), « Nonorganic Life », in CRARY, J. and KWINTER, S. (dir.), *Incorporations*, New York, Zone Books, p. 129-167.
- DELEUZE, G. (1965), *Nietzsche*, Paris, PUF.
- (1981), *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit.
- (1986), Foucault, Paris, Minuit.
- (1990), *Pourparlers. 1972-1990*, Paris, Minuit.
- (1995), « L'immanence : Une vie... », *Philosophie*, vol. 47, n° 1, p. 3-7.
- DELEUZE, G. et GUATTARI, F. (1972), *L'Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Minuit.
- (1980), *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Minuit.
- DELEUZE, G. et PARNET, C. (1996), *Dialogues*, Paris, Flammarion.
- DESROSIÈRES, A. et THÉVENOT, L. (1988), *Les Catégories socioprofessionnelles*, Paris, La Découverte.
- DEWEY, J. (1927), *The Public and its Problems*, New York, Holt.
- (1938), *Logic: The Theory of Inquiry*, New York, Holt.
- DILLEY, R. (1992), « Contesting Markets. A General Introduction to Market Ideology, Imagery and Discourse », in DILLEY, R. (dir.), *Contesting Markets. Analyses of Ideology, Discourse and Practice*, Édinburgh, Edinburgh University Press, p. 1-34.
- DODIER, N. (1991), « Agir dans plusieurs mondes », *Critique*, vol. XIVII, n° 529-530, p. 427-458.
- (1993), « Les appuis conventionnels de l'action. Éléments de pragmatique sociologique », *Réseaux*, n° 62, p. 63-85.
- (1995), *Les Hommes et les Machines. La conscience collective dans les sociétés technicisées*, Paris, Métailié.
- DOSSE, F. (1995), *L'Empire du sens. L'humanisation des sciences humaines*, Paris, La Découverte.
- DUPUY, J.-P. (2002), *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Paris, Seuil.
- ELIAS, N. (1956), « Problems of Involvement and Detachment », *British Journal of Sociology*, vol. 7, n° 3, p. 226-252.
- ELIOT, T. S. (1948), *Notes towards the Definition of Culture*, Londres, Faber.

- ESCOBAR, A. (1999), « After Nature. Steps to an Antiessentialist Political Ecology », *Current Anthropology*, vol. 40, n° 1, p. 1-16.
- FEENBERG, A. (1999), *Questioning Technology*, Londres, Routledge.
- FERREIRA, J. (2002), « O alfabeto da vida (da reprodução à produção) », *Lua nova*, n° 55-56, p. 219-240.
- FOUCAULT, M. (1966), *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard.
 — (1976), *Histoire de la sexualité*, vol. 1 : *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard.
 — (1994), *Dits et Écrits*, 4 vol., Paris, Gallimard.
- FREITAG, M. (1986), *Dialectique et Société*, tome 1 : *Introduction à une théorie générale du symbolique* ; tome 2 : *Culture, Pouvoir, Contrôle. Les modes formels de reproduction de la société*, Montréal, Éditions Saint-Martin.
 — (2002), *L'Oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- GARFINKEL, H. (2002), *Ethnomethodology's Program. Working out Durkheim's Aphorism*, Lanham, Rowman and Littlefield.
- GAUCHET, M. (1988), « Changement de paradigme en sciences sociales », *Le Débat*, n° 50, p. 165-170.
- GEHLEN, A. (1957), *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*, Hambourg, Rowohlt.
- Genèse, in *La Bible*, Traduction œcuménique de la Bible (TOB), Paris, Alliance biblique universelle-Le Cerf, 1996.
- GEREFFI, G. et KORZENIEWICZ, M. (dir.) (1994), *Commodity Chains and Global Capitalism*, Londres, Greenwood Press.
- GIDDENS, A. (1991), *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press.
 — (1994), « Living in a Post-traditional Society », in BECK, U., GIDDENS, A. et LASH, S., *Reflexive Modernization*, Cambridge, Polity Press, p. 56-109.
- GODBOUT, J. et CAILLÉ, A. (1992), *L'Esprit du don*, Paris, La Découverte.
- GOFFMAN, E. (1967), *Interaction Ritual*, New York, Garden City.
- GORZ, A. (2003), *L'Immatériel. Connaissance, valeur et capital*, Paris, Galilée.
- GRAMSCI, A. (1971), « Americanism and Fordism », in *Selections from the Prison Notebooks*, Londres, Lawrence & Wishart, p. 279-318.
- GREGORY, C. A. (1982), *Gifts and Commodities*, Londres, Academic Press.
- GREIMAS, A. (1966), *Sémantique structurale. Recherche de méthode*, Paris, Larousse.
 — (1976), *Sémantique et Sciences sociales*, Paris, Seuil.

- GREIMAS, A. et COURTÈS, J. (1979), *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette.
- GROENEN, M. (1996), *Leroi-Gourhan. Essence et contingence dans la destinée humaine*, Bruxelles, De Boeck.
- GUATTARI, F. (1977), *La Révolution moléculaire*, Fontenay-sous-Bois, Éditions Recherches.
- GUILLEBAUD, J.C. (2001), *Le Principe d'humanité*, Paris, Seuil.
- HABERMAS, J. (1968a), *Erkenntnis und Interesse*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag.
- (1968b), *Technik und Wissenschaft als « Ideologie »*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag.
- (1971), *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag.
- (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vol., Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag.
- (1984), « Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns », in *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag, p. 571-606.
- (1998), *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag.
- (2001a), *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag.
- (2001b), *Glauben und Wissen*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag.
- (2002), « Replik auf Einwände », *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 50, n° 2, p. 283-298.
- (2005), *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag, 2005.
- HANN, C. (1998), « Introduction: The Embeddedness of Property », in HANN, C. (dir.), *Property Relations. Renewing the Anthropological Tradition*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press, p. 1-47.
- HARAWAY, D. (1991), *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*, New York, Routledge.
- (1997), *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan©_Meets_Oncomouse™*, Londres, Routledge.
- HARDT, M. et NEGRI, A. (2000), *Empire*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- HAYLES, C. (1999), *How we became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, Chicago, University of Chicago Press.
- HEIDEGGER, M. (1927), *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag.

- HEINICH, N. (1998), *Ce que l'art fait à la sociologie*, Paris, Minuit.
- HELMAN, C. (1998), « Dr. Frankenstein and the Industrial Body. Reflections on "spare part" surgery », *Anthropology Today*, vol. 4, n° 3, p. 14 sq.
- HENNION, A. (1993), *La Passion musicale. Une sociologie de la médiation*, Paris, Métailié.
- HONNETH, A. (2000), « Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt. Zur Idee der "Kritik" in der Frankfurter Schule », *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 48, n° 5, p. 729-737.
- (dir.) (2002), *Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien der Gegenwärtigen Kapitalismus*, Francfort-sur-le-Main, Institut für Sozialforschung/Campus.
- HORIGAN, S. (1988), *Nature and Culture in Western Discourses*, Londres, Routledge.
- HOTTOIS, G. (2001), « Y a-t-il une philosophie de la technique ? », in FERENCZI, T. (dir.), *Penser la technique*, Bruxelles, Complexe, p. 27-45.
- HUSSERL, E. (1952), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch : *Allgemeine Einführung in die Phänomenologie (Ideen I)*; Zweites Buch : *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution (Ideen II)*; Drittes Buch : *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften (Ideen III)*, in *Gesammelte Werke*, vols. III, IV, V, La Haye, Martinus Nijhoff.
- (1958), *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, in *Gesammelte Werke*, volume II, La Haye, Martinus Nijhoff.
- (1980), *Logische Untersuchungen. Zweiter Band : Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis, Zweiter Teil*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag.
- (1985), *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hambourg, Felix Meiner.
- JAMESON, F. (1991), *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Londres, Verso.
- JONAS, H. (1984), *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag.
- (1987), *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag.
- JOY, B. (2000), « Why the Future doesn't need us », *Wired*, vol. 8, n° 4, p. 238-264.
- KANT, I. (1785/1956a), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Werke*, vol. IV, Wiesbaden, Insel Verlag.

- (1788/1956b), *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Werke*, vol. IV, Wiesbaden, Insel Verlag.
- KERN, I. (1962), « Die Drei Wege zur transzendental-phänomenologischen Reduktion in der Philosophie E. Husserls », *Tijdschrift voor Filosofie*, n° 24, p. 303-349.
- KEULARTZ, J. (1998), *Struggle for Nature: A Critique of Radical Ecology*, Londres, Routledge.
- KIMBRELL, A. (1993), *The Human Body Shop. The Engineering and Marketing of Life*, New York, Harper Collins.
- KLEIN, N. (2001), « Reclaiming the Commons », *New Left Review*, n° 9, p. 81-89.
- KÖGLER, H.-H. (1992), *Die Macht des Dialogs. Kritische Hermeneutik nach Gadamer, Foucault und Rorty*, Stuttgart, J. B. Metzler.
- (1997), « Alienation as Epistemological Source : Reflexivity and Social Background after Mannheim and Bourdieu », *Social Epistemology*, vol. 11, n° 2, p. 141-164.
- KOPYTOFF, I. (1982), « Slavery », *Annual Review of Anthropology*, vol. 11, p. 207-230.
- (1986), « The Cultural Biography of Things : Commoditization as Process », in APPADURAI, A. (dir.), *The Social Life of Things. Commodities in a Cultural Perspective*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press, p. 64-91.
- KUPER, A. (1999), *Culture. The Anthropologist's Account*, Cambridge, Harvard University Press.
- LABORIER, P. et TROM, D. (dir.) (2003), *Historicités de l'action publique*, Paris, PUF.
- LACLAU, E. et MOUFFE, C. (1985), *Hegemony and Socialist Strategy*, Londres, Verso.
- LAFAYE, C. et THÉVENOT, L. (1993), « Une justification écologique ? Conflits dans l'aménagement de la nature », *Revue française de sociologie*, vol. 34, n° 4, p. 495-524.
- LAFONTAINE, C. (2004), *L'Empire cybernétique. Des machines à penser à la pensée machine*, Paris, Seuil.
- LAHIRE, B. (1996), « La variation des contextes en sciences sociales. Remarques épistémologiques », *Annales HSS*, n° 2, mars-avril, p. 381-407.
- LAMONT, M. et THÉVENOT, L. (dir.) (2000), *Rethinking Comparative Sociology. Repertoires of Evaluation in France and the United States*, Cambridge, Cambridge University Press.

- LANDGREBE, L. (1963), « Seinsregionen und regionale Ontologien in Husserls Phänomenologie », in *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh, G. Mohn, p. 143-162.
- LAPPÉ, M. (2000), « Ethical Issues in Manipulating the Human Germ Line », in KUHSE, H. et SINGER, P. (dir.), *Bioethics*, Oxford, Blackwell, p. 155-164.
- LATOUR, B. (1984), *Les Microbes. Guerre et paix*, suivi de *Irréductions*, Paris, Métailié.
- (1985), « Les vues de l'esprit. Une introduction à l'anthropologie des sciences et des techniques », *Culture technique*, n° 14, p. 4-30.
- (1986), « The Powers of Association », in LAW, J. (dir.), *Power, Action and Belief. A New Sociology of Knowledge?*, Londres, Routledge, p. 264-280.
- (1987), *Science in Action. How to follow scientists and engineers through society*, Milton Keynes, Open University Press.
- (1991), *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte.
- (1994a), « Une sociologie sans objets ? Remarques sur l'interobjectivité », *Sociologie du travail*, n° 4, p. 587-607.
- (1994b), « Esquisse d'un parlement des choses », *Écologie politique*, n° 10, p. 97-115.
- (1999), *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte.
- (2001), « Réponse aux objections », *Revue du MAUSS*, vol. 17, n° 1, p. 137-152.
- (2002), *Jubiler — ou les tourments de la parole religieuse*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond.
- (2003), « À nouveaux territoires, nouveau Sénat », *Le Monde*, 10 janvier.
- LATOUR, B. et LEMONNIER, P. (dir.) (1994), *De la préhistoire aux missiles balistiques. L'intelligence sociale des techniques*, Paris, La Découverte.
- LATOUR, B. et WOOLGAR, S. (1978), *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*, Londres, Sage.
- LAU, C. et KELLER, R. (2001), « Zur Politisierung gesellschaftlicher Naturabgrenzungen », in BECK, U. et BONB, W. (dir.), *Die Modernisierung der Moderne*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag, p. 82-95.
- LAW, J. (1997), « Traduction/trahison », *Sociology*, n° 56, p. 1-20.
- LAZARATTO, M. (2000), « Du biopouvoir à la biopolitique », *Multitudes*, n° 1, p. 45-57.
- LE BRETON, D. (1990), *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF.
- (1993), *La Chair à vif. Usages médicaux et mondains du corps humain*, Paris, Métailié.

- LEDER, D. (1992), « A Tale of Two bodies: the Cartesian Corpse and the Lived Body », in LEDER, D. (dir.), *The Body in Medical Thought and Practice*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishing, p. 17-35.
- LEFEBVRE, H., *Critique de la vie quotidienne*, tome II : *Fondements d'une sociologie de la quotidienneté*, Paris, L'arche Éditeur, 1961.
- LEROI-GOURHAN, A. (1964), *Le Geste et la Parole*, vol. 1 : *Technique et Langage*, vol. 2 : *La Mémoire et les Rythmes*, Paris, Albin Michel.
- (1982), *Les Racines du monde*, Paris, Belfond.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1952), *Race et Histoire*, Paris, Unesco.
- (1955), *Tristes Tropiques*, Paris, Plon.
- (1962), *La Pensée sauvage*, Paris, Plon.
- (1968), *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton.
- LÉVY, P. (1998), *Qu'est-ce que le virtuel ?*, Paris, La Découverte.
- (2000), *World Philosophie. Le marché, le cyberspace, la conscience*, Paris, Odile Jacob.
- LINDENBERG, D. (2001), *Le Rappel à l'ordre. Enquête sur les nouveaux réactionnaires*, Paris, Seuil.
- LOCK, M. (2001), « The Alienation of Body tissue and the Biopolitics of Immortalised Cell Lines », *Body & Society*, vol. 7, n° 2-3, p. 63-91.
- LUCKMANN, T. (1970), « On the Boundaries of the Social World », in NATANSON, M. (dir.), *Phenomenology and Social Reality. Essays in Memory of Alfred Schutz*, La Haye, Martinus Nijhoff, p. 73-100.
- LUHMANN, N. (1969), « Normen in soziologischer Perspektive », *Soziale Welt*, n° 20, p. 28-48.
- (1972), *Rechtssoziologie*, vol. 1, Reinbeck, Rowohlt.
- (1984), *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag.
- (1992), *Beobachtungen der Moderne*, Opladen, Westdeutscher Verlag.
- (1997), *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag.
- LUKÁCS, G. (1960), *Histoire et Conscience de classe. Essais de dialectique marxiste*, Paris, Minit.
- MARTIN, E. (1994), *Flexible Bodies. Tracking Immunity in American Culture — From the Days of Polio to the Age of Aids*, Boston, Beacon Press.
- MARX, K. (1965a), *Le Capital*, tome premier, in *Œuvres*, I, Paris, Gallimard.
- (1965b), « Introduction générale à la critique de l'économie politique (1857) », in *Œuvres*, I, Paris, Gallimard.

- (1968), *Le Capital*, tome III, in *Œuvres*, II, Paris, Gallimard.
- (1982), « Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel », in *Œuvres*, III, Paris, Gallimard.
- MASSUMI, B. (1992), *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia. Deviations from Deleuze and Guattari*, Cambridge, MIT Press.
- MAUSS, M. (1950), *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF.
- MCLUHAN, M. (1964), *Understanding Media. Extensions of Man*, Bergenfield, New American Library.
- MCNALLY, R. (1995), « Eugenics here and now », *The Genetic Engineer and Biotechnologist*, vol. 15, n° 2-3, p. 135-144.
- MCPHERSON, J. (1982), *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, Oxford University Press.
- MERLEAU-PONTY, C. (1964), *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard.
- MICHAEL, M. (2000), *Reconnecting Culture, Technology and Nature. From Society to Heterogeneity*, Londres, Routledge.
- MILLER, D. (1987), *Material Culture and Mass Consumption*, Oxford, Blackwell.
- MILLER, P. et ROSE, N. (1990), « Governing Economic Life », *Economy and Society*, vol. 19, n° 1, p. 1-31.
- MILLS, C. W. (1940), « Situated Actions and Vocabularies of Motive », *American Sociological Review*, n° 5, p. 904-913.
- MONMONIER, M. (1995), *Drawing the Line. Tales of Maps and Cartocontroversy*, New York, Henry Holt and Company.
- MORIN, E. (2001), *La Méthode*, vol. 5 : *L'Humanité de l'humanité. L'identité humaine*, Paris, Seuil.
- MOSCOVICI, P. (1977), *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, Paris, Flammarion.
- MUSSO, P. (2003), *Critique des réseaux*, Paris, PUF.
- NANCY, J.-L. (2000), *L'Intrus*, Paris, Galilée.
- NEDERVEEN PIETERSE, J. (2004), *Globalization or Empire?*, Londres, Routledge.
- NEGRI, T., LAZZARATO, M. et VIRNO, P. (1998), *Immaterielle Arbeit und Subversion*, Berlin, ID-Verlag.
- NIETZSCHE, Friedrich (1885/1988), *Also sprach Zarathustra*, in *Kritische Studienausgabe* (Colli & Montinari), vol. 4, Munich/Berlin, DTV-de Gruyter.

- NUSSBAUM, M. (2001), « Disabled Lives. Who Cares? », *The New York Review of Books*, 11 janvier.
- PARRY, J. (1986), « The Gift, the Indian Gift and the "Indian Gift" », *Man*, n° 21, p. 453-473.
- PASSERON, J.-C. (1994), « De la pluralité théorique en sociologie. Théorie de la connaissance sociologique et théories sociologiques », *Revue européenne des sciences sociales*, vol. 32, n° 99, p. 71-116.
- PEIRCE, C. S. (1959), *Collected Papers*, vol. II : *Elements of Logic*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- PELS, D. (2000), *The Intellectual as Stranger. Studies in Spokespersonship*, Londres, Routledge.
- PELS, D., HETHERINGTON, K. et VANDENBERGHE, F. (2002), « The Status of the Object: Performances, Mediations and Techniques », *Theory, Culture and Society*, vol. 19, n° 5/6, p. 1-21.
- PESTRE, D. (2006), *Introduction aux Science Studies*, Paris, La Découverte.
- PICKERING, A. (1993), « The Mangle of Practice. Agency and Emergence in the Sociology of Science », *American Journal of Sociology*, n° 99, p. 559-589.
- PLESSNER, H. (1965), *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin, de Gruyter.
- POLANYI, K. (1944), *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of the Time*, Boston, Beacon Press.
- POWER, M. (1994), « The Audit Society », in HOPWOOD, A. et MILLER, P. (dir.), *Accounting as social and institutional Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 299-316.
- QUÉRÉ, L. (1997), « La situation toujours négligée ? », *Réseaux*, n° 85, p. 163-192.
- RABINOW, P. (1999), *French DNA. Trouble in Purgatory*, Chicago, Chicago University Press.
- RADIN, M. (1996), *Contested Commodities. The Trouble with Trade in Sex, Children, Body Parts, and other Things*, Cambridge, Harvard University Press.
- RAMAUX, C. (1996), « Les asymétries et les conflits sont-ils solubles dans la cognition ? Une lecture critique des *Économies de la grandeur* », *Économies et Sociétés*, série D, n° 2, p. 71-84.
- RAY, L. et SAYER, A. (dir.) (1999), *Culture and Economy after the Cultural Turn*, Londres, Sage.

- RICCEUR, P. (1986), *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil.
- (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.
- (1992), *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil.
- (1995a), *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit/Seuil.
- (1995b), « La pluralité des instances de justice », in *Le Juste*, Paris, Éditions Esprit, p. 121-142.
- RIDLEY, M. (2000), *Genome. The Autobiography of a Species in 23 Chapters*, New York, Harper Collins.
- RIFKIN, J. (2001), *The Age of Access*, New York, Penguin Putnam.
- RIKOWSKI, G. (2003), « Alien Life: Marx and the Future of the Human », *Historical Materialism*, vol. 11, n° 2, p. 121-164.
- ROSE, N. (1993), « Government, Authority and Expertise in Advanced Liberalism », *Economy and Society*, vol. 22, n° 3, p. 283-299.
- (1999a), *Governing the Soul. The Shaping of the Private Self*, deuxième édition, Londres, Free Association Books.
- (1999b), *Powers of Freedom. Reframing Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (2001), « The Politics of Life Itself », *Theory, Culture and Society*, vol. 18, n° 6, p. 1-30.
- ROSE, N. et MILLER, P. (1992), « Political Power beyond the State: Problematics of Government », *British Journal of Sociology*, vol. 43, n° 2, p. 173-205.
- SCHATZKI, T. (2001), « Practice Theory », in SCHATZKI, T., KNORR-CETINA, K. et VON SAVIGNY, E. (dir.), *The Practice Turn in Contemporary Theory*, Londres, Routledge, p. 1-15.
- SCHMIDT, S. (1991), « Der radikalen Konstruktivismus: Ein neues Paradigma im interdisziplinären Diskurs », in SCHMIDT, S. (dir.), *Der Diskurs der Radikalen Konstruktivismus*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag, p. 11-88.
- SCHNÄDELBACH, H. (2000), *Philosophie in der modernen Kultur*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag.
- SENNETT, R. (1998), *The Corrosion of Character. The Personal consequences of Work in the New Capitalism*, New York, Norton.
- SERRES, M. (1968), *Hermès I. La Communication*, Paris, Minuit.
- (1972), *Hermès II. L'Interférence*, Paris, Minuit.
- (1974), *Hermès III. La Traduction*, Paris, Minuit.
- (1977), *Hermès IV. La Distribution*, Paris, Minuit.
- (1980a), *Hermès V. Le Passage du Nord-Ouest*, Paris, Minuit.
- (1980b), *Le Parasite*, Paris, Grasset.

- SHARP, L. (2000), « The Commodification of the Body and its Parts », *Annual Review of Anthropology*, vol. 29, p. 287-328.
- SHIVA, V. (2001), *Protect or Plunder? Understanding Intellectual Property Rights*, Londres, Zed Books.
- SIBILIA, P. (2002), *O homem pós-orgânico. Corpo, subjetividade e tecnologias digitais*, Rio de Janeiro, Relume Dumará.
- SIMMEL, G. (1992), *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, in *Gesamtausgabe*, vol. 11, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag.
- SIMONDON, G. (1958), *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 2^e édition, 1969.
— (1964), *L'Individu et sa Genèse physico-biologique*, Paris, PUF.
- SLOTERDIJK, P. (1998), *Sphären*, vol. I : *Blasen. Mikrosphärologie*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag.
— (1999), *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag.
— (2004), *Sphären. Plurale Sphärologie*, vol. III : *Schäume*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag.
- SOKAL, A. et BRICMONT, J. (1997), *Impostures intellectuelles*, Paris, Odile Jacob.
- SOPER, K. (1995), *What is Nature? Culture, Politics and the non-Human*, Oxford, Blackwell.
- STAVRO-PEARCE, E. (1994), « Towards a Posthumanist Feminism », *Economy and Society*, vol. 23, n° 2, p. 217-245.
- STENGERS, I. (1996-1997), *Cosmopolitiques*, 7 vol., Paris, Les Empêcheurs de penser en rond.
- STIEGLER, B. (1994), *La Technique et le Temps*, vol. 1 : *La Faute d'Épiméthée*, Paris, Galilée.
— (2001a), *Nietzsche et la Biologie*, Paris, PUF.
— (2001b), « Hypostases, phantasmes, désincarnations », in PARROCHIA, D. (dir.), *Penser les réseaux*, Seyssel, Champ Vallon, p. 136-148.
— (2004), *De la misère symbolique*, vol. 1 : *L'Époque hyperindustrielle*, Paris, Galilée.
- STRATHERN, M. (1980), « No Nature, no Culture: The Hagen Case », in MACCORMACK, C. et STRATHERN, M. (dir.), *Nature, Culture and Gender*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 174-222.
— (1991), *Partial Connections*, Londres, Rowman and Littlefield.
— (1992a), *After Nature. English Kinship in the Late Twentieth Century*, Cambridge, Cambridge University Press.

- (1992b), *Reproducing the Future. Essays on Anthropology, Kinship and the New Technologies*, Manchester, Manchester University Press.
- (dir.) (1995), *Shifting Contexts. Transformations in Anthropological Knowledge*, Londres, Routledge.
- (1996), *The Relation*, Cambridge, Prickly Pear Press.
- (1999), *Property, Substance and Effect. Anthropological Essays on Persons and Things*, Londres, Athlone Press.
- STRUM, S. et LATOUR, B. (1988), « Redefining the social link: from baboons to humans », *Social Science Information*, vol. 26, p. 783-802.
- SUÁREZ MÜLLER, F. (2004), *Skepsis und Geschichte. Das Werk Michel Foucaults im Lichte des absoluten Idealismus*, Berlin, Königshausen.
- TARDE, G. (1999), *Monadologie et Sociologie*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond.
- TAYLOR, C. (1989), *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press.
- TESNIÈRE, L. (1959), *Éléments de syntaxe structurale*, Paris, Klincksieck.
- THÉVENOT, L. (1986), « Les investissements de formes », in THÉVENOT, L. (dir.), *Conventions économiques*, Paris, PUF, p. 21-71.
- (1990), « L'action qui convient », in PHARO, L. et QUÉRÉ, L. (dir.), *Les Formes de l'action. Sémantique et sociologie*, Paris, EHESS, p. 39-69.
- (1992), « Jugements ordinaires et jugements de droit », *Annales ESC*, n° 6, p. 1279-1299.
- (1994a), « Le régime de familiarité : des choses en personne », *Genèses*, n° 17, p. 72-101.
- (1994b), « Objets en société. Suivre les choses dans tous leurs états », *Alliage*, n° 21, p. 74-87.
- (1995), « L'action en plan », *Sociologie du travail*, n° 3, p. 411-434.
- (1998), « Pragmatiques de la connaissance », in BORZEIX A., BOUVIER A. et PHARO P. (dir.), *Sociologie et Connaissance. Nouvelles approches cognitives*, Paris, CNRS Éditions.
- THOMAS, N. (1991), *Entangled Objects. Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- THRIFT, N. (1999), « The Place of Complexity », *Theory, Culture and Society*, vol. 16, n° 3, p. 31-69.
- (2000), « Afterwords », *Environment and Planning D: Society and Space*, vol. 18, n° 2, p. 213-255.
- TISSERON, S. (1998), « Abécédaire & partis pris », V° « Humanisme », *Cahiers de médiologie*, vol. 6, n° 2, p. 263-283.

- TROM, D. (2001), « À l'épreuve du paysage. Constructivisme savant et sens commun constructiviste », *Revue du MAUSS*, n° 17, p. 247-260.
- VANDENBERGHE, F. (1997-1998), *Une histoire critique de la sociologie allemande. Aliénation et réification*, 2 vol., Paris, La Découverte.
- (1999a), « Globalizzazione e individualizzazione nella tarda modernità. Un'introduzione teoretica alla sociologia della condizione giovanile », in BETTIN, G. (dir.), *Giovani e democrazia in Europa*, vol. 1, Cedam, Padova, p. 3-68.
- (1999b), « Obituary — Niklas Luhmann, 1927-1998 », *Radical Philosophy*, n° 94, p. 54 *sqq.*
- (1999c), « "The Real is Relational": An Epistemological Analysis of Pierre Bourdieu's Generative Structuralism », *Sociological Theory*, vol. 17, n° 1, p. 32-67.
- (2001a), « Reconfiguration et rédemption des acteurs en réseaux. Critique humaniste de la sociologie actantielle de Bruno Latour », *Revue du MAUSS*, vol. 17, n° 1, p. 117-136.
- (2001b), « From Media to Mediation Studies. An Introduction to the Work of Régis Debray and Pierre Lévy », *Criect Discussion Paper*, série 2, n° 1, Londres, Brunel University.
- (2001c), « Reification, History of the Concept », in SMELSER, D. et BALTES, P. (dir.), *International Encyclopaedia of the Social and Behavioral Sciences*, vol. 19, p. 12993-12996, Oxford, Pergamon Press.
- (2001d), « Post-isme ou positivisme ? Une comparaison entre les théories de la réification et les théories de la postmodernité », traduit de l'anglais par Henri Vaugrand, *X-Alta*, n° 5, « Vers un discours de la nouvelle servitude volontaire », octobre, p. 39-50.
- (2002a), « Reconstructing Humans. A humanist critique of actor-network theory », *Theory, Culture and Society*, vol. 19, n° 5-6, p. 51-67.
- (2002b), « Working out Marx: Marxism and the End of the Work Society », *Thesis eleven*, n° 69, p. 21-46.
- (2002c), « Uncartesian Meditations on the Phenomenology of the Nostril and the Dissolution of the Self », *Psychological Foundations*, New Delhi, vol. I, n° 2, p. 48-62.
- (2002d), « Empathy as the Foundation of the Social Sciences and of Social Life. A Reading of Husserl's Phenomenology of Intersubjectivity », *Sociedade e Estado*, Brasília, vol. 17, n° 2, p. 563-585.
- (2004), « Sociology: New Theoretical Developments », in KUPER, A et KUPER, J. (dir.), *The Social Science Encyclopedia*, 3^e édition, vol. 2, Londres, Routledge, p. 980-983.
- (2006a), « Structures, grandeurs et platitudes dans la nouvelle sociologie française », in BREUGLIERI, M., LAFAYE, C. et TROM, D. (dir.), *Sens de la justice, sens critique. Autour de la sociologie de Luc Boltanski et Laurent Thévenot*, Paris, Economica.

- (2006b), « L'aférologie et le décalogue de la déconstruction », *X-Alta*, n° 9, « Musicopathie. De l'impossibilité de la musique », décembre.
- VAN DEN DAELE, W. (1992), « Concepts of Nature in Modern Societies and Nature as a Theme in Sociology », in DIERKES, M. et BIERVERT, B. (dir.), *European Social Science in Transition*, Boulder, Westview Press, p. 526-560.
- (2000), « Die Natürlichkeit des Menschen als Kriterium und Schranke technischer Eingriffe », *WechselWirkung*, vol. 21, n° 103-104, p. 24-31.
- VAUGRAND, H. (2002), « Contenu de vérité versus contenu de liberté ? », *X-Alta*, n° 6, « Police et corps du texte », octobre, p. 61-64.
- VEYNE, P. (1971), *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie*, Paris, Seuil.
- WALZER, M. (1984), *Spheres of Justice*, New York, Basic Books.
- (1987), *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- WEBER, M. (1922), *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen, Mohr.
- (1972), *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen, Mohr.
- (1919/1992b), *Politik als Beruf*, in *Max Weber Gesamtausgabe*, vol. 1-17, Tübingen, Mohr.
- WEINER, A. (1992), *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-while-Giving*, Berkeley, University of California Press.
- WILLEMS, D. (1998), « Inhaling Drugs and Making Worlds: The Proliferation of Lungs and Asthmas », in BERG, M. et MOL, A. (dir.), *Differences in Medicine. Unraveling Practices, Techniques, and Bodies*, Durham, Duke University Press, p. 105-118.
- WILLIAMS, R. (1976), *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*, Londres, Fontana.
- WITTGENSTEIN, L. (1953), *Philosophical Investigations*, Londres, Macmillan.
- (1958), *The Blue and Brown Books. Preliminary Studies for the « Philosophical Investigations »*, Oxford, Blackwell.
- ZIZEK, S. (1989), *The Sublime Object of Ideology*, Londres, Verso.
- ZOGLAUER, T. (2002), *Konstruiertes Leben. Ethische Probleme der Humangentechnik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Table des matières

<i>Introduction à la révolution de la déconstruction</i>	5
Première partie	
Pour une critique de l'économie bio-politique	19
Révolution et réifications	23
La mondialisation et le nouveau changement civilisationnel, 24	
Nouveau réactionnaires, nouvelles idéologies, 30	
La nature de la culture	35
La culture de la modernité, 35	
Vers une phénoménologie réaliste de la nature, 41	
Nous n'avons jamais été humains	57
L'extériorisation des organes, 59	
Hétérogenèse machinique, 68	
Intermezzo : machines vivantes, 78	
Le néo-capitalisme et la colonisation de la vie	91
Capitalisme deleuzien, 91	
Colonisation, marchandisation et réification, 98	
Considérations gén-éthiques sur la réinvention de la nature	127
La fin de la nature, 127	
La réinvention de la nature, 132	
Sous-politique et performance technologique de la moralité, 138	
Les pentes glissantes de l'eugénisme libéral, 143	
Post-scriptum humaniste post-humain, 149	

Deuxième partie**Une critique humaniste****de la sociologie des acteurs-en-réseaux****151****Reconfiguration et rédemption****des acteurs en réseaux****153**Des ontologies régionales : *Dasein* et *Mitsein* des êtres, 154

Réification des relations sociales et socialisations des relations chosales, 161

La forme du fétiche et le contenu de la marchandise, 168

Les Actants et l'Histoire, 174

Construction et critique**dans la nouvelle sociologie française****179**

Critique et construction, 180

Sociologie critique — la construction structurale
de l'objet comme système relationnel, 185Sociologie de la critique — la construction pragmatique
du monde commun dans le régime de la justification, 191Critique de la sociologie — la co-construction performative
du monde et des réseaux, 207

Conclusion, 223

Bibliographie**225**