

RÉPONSE AUX OBJECTIONS...

[Bruno Latour](#)

La Découverte | « [Revue du MAUSS](#) »

2001/1 n° 17 | pages 137 à 152

ISSN 1247-4819

ISBN 2707135011

DOI 10.3917/rdm.017.0137

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2001-1-page-137.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.

© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

RÉPONSE AUX OBJECTIONS...

par Bruno Latour

« At least they spelled my name right! » s'exclament les Américains quand leur nom apparaît dans la presse à propos d'une histoire que les journalistes ont déformée au-delà de tout bon sens. C'est l'expression qui m'est d'abord venue aux lèvres, je l'avoue, après avoir lu la critique d'Alain Caillé (AC) portant sur mon livre *Politiques de la nature* (PN) et surtout celle, encore plus étonnante, rédigée par Frédéric Vanderberghe (FV) sur un objet pensant non identifié : « la sociologie actantielle de Bruno Latour » – critique qui ne contient aucune analyse des recherches empiriques de l'auteur sus-mentionné. Néanmoins, je ne peux que remercier le MAUSS de m'ouvrir ses colonnes. Accepter de discuter cette sociologie de la traduction, c'est lui accorder une sorte d'existence; vouloir la réfuter en acceptant de donner à l'auteur la possibilité de répondre, c'est déjà faire preuve, dans le paysage français actuel, d'une rarissime ouverture d'esprit.

Je vais procéder en trois temps : d'abord donner quelques éléments biographiques qui nous rapprocheront peut-être du projet de Marcel Mauss; reformuler à nouveau la question clef des non-humains qui suscite toujours une grande incompréhension à la fois chez AC et chez FV; enfin, répondre aux questions techniques, cette fois-ci beaucoup plus pertinentes, portant sur PN.

Peut-être ai-je eu le tort de ne jamais présenter le berceau du projet de recherche qui est le mien. Je pensais que les livres suffisaient, mais je reconnais volontiers que leur assemblage n'a probablement de sens que pour moi seul. Tout commence à Abidjan, à l'automne 1973, dans la chaleur moite d'un centre de recherche sur le caoutchouc. Agrégé de philosophie depuis un an, je découvre les sciences humaines dans le cadre de l'ORSTOM-science humaines où je trouve d'excellents maîtres et collègues – Marc Augé, Jean-Pierre Dozon, des économistes, des sociologues du développement, des géographes, des urbanistes. Je me gave d'anthropologie. Nous lisons en groupe l'*Anti-Œdipe* de Deleuze et Guattari. Je commence ma première enquête de terrain sur l'ivoirisation des cadres dans les usines de la région. Je découvre au même moment le colonialisme, l'impérialisme, le racisme sans phrase des petits-blancs ainsi que les méthodes de terrain qualitatives et les données quantitatives des sciences sociales qui m'enthousiasment après six années de commentaire des grandes œuvres philosophiques. En parallèle, je poursuis ma thèse de troisième cycle sur l'exégèse biblique des textes de résurrection où je cherche à repérer, en théologien autant qu'en philosophe, les formes d'élaboration de la parole de vérité religieuse. Tout cela forme un bouillon de culture particulièrement fécond, d'autant qu'avec la naissance d'une fille, je suis plongé à la fois dans les affaires

de la paternité et dans les solides combats du féminisme qui reprennent, avec d'autres accents, la question coloniale.

Centre et périphérie, tel est le couple qui résume le mieux les obsessions de cette période. Or je découvre aussitôt un problème dans les sciences sociales que j'apprends avec avidité sur le tas – et que je dois bientôt enseigner à mes élèves de la faculté de droit : elles manquent terriblement de symétrie. Mes amis anthropologues prétendent avec raison, je le crois du moins à l'époque, rendre compte du cœur moral, religieux, pratique, économique, rituel des nombreuses sociétés de Côte-d'Ivoire qu'ils étudient. Mais pour parler de leurs propres sociétés, ils n'ont guère d'autre discours que la vulgate marxiste qui a cours à l'époque (j'avais d'ailleurs organisé un autre groupe de lecture sur *Lire le Capital!*). L'anthropologie ne peut se retourner sur elle-même pour étudier le centre avec les outils mis au point pour étudier la périphérie. Je ne connais rien encore de ce que je vais découvrir ensuite sur la politique de la nature, mais ce qui est clair dès cette période, c'est que l'impérialisme lui-même restera incompréhensible tant qu'on ne pourra mener les mêmes enquêtes avec les mêmes outillages à Paris et à Abidjan. La religion, la science, l'économie, la technique, l'État, tout cela tombe comme autant de plaies d'Égypte sur les peuples exploités et marginalisés, mais sans qu'on comprenne la source de ces puissances terrifiantes. Contrairement à ce que suggère FV, je ne me suis pas lancé dans cette affaire de symétrie par « ivresse » [p. 119] ou provocation ou désœuvrement, ou quelque autre désir d'épater le bourgeois, mais pour une raison que Mauss aurait, je crois, trouvée respectable : existe-t-il une alternative au modernisme ? Si oui, comment la trouver ? En 1973, à Abidjan, ce n'était pas une question oiseuse. En 2001, à Paris, ça ne l'est toujours pas.

Telle est l'origine de ce projet de recherche rédigé sur une feuille de papier dès ce moment : que se passerait-il si l'on utilisait des méthodes anthropologiques rigoureuses pour comprendre les éléments clés qui sont au cœur des puissances assemblées au centre ? Ne parviendrait-on pas à faire pour le centre ce que mes collègues ethnologues prétendent faire pour la périphérie : comprendre le nœud de leur caractère, le sens profond de leur structure, la source de leur cohésion, l'origine de leurs forces – ou en l'occurrence de leurs faiblesses ? Le programme pouvait se dérouler ensuite en prenant l'une après l'autre les formes de vérité les plus typiques de la modernité : la religion d'abord – c'est ce que j'étais en train de faire –, la science ensuite – tel est le projet de bourse Fullbright que je rédigeai aussitôt et qui me permit d'aller ensuite à San Diego –, la technique, la politique, le droit, l'économie. Je voulais faire, sans excessive modestie (mais j'avais 26 ans !), l'anthropologie comparée des formes centrales, occidentales, « blanches », de vérité indiscutable. Je voulais pouvoir saisir les différents modes d'énonciation de la vérité, qui les rendaient si sûrs d'eux-mêmes, si inattaquables, si modernes. J'y voyais la source de cette puissance hallucinante dont les effets se faisaient voir dans les moindres détails de l'existence néocoloniale que je menais, depuis le programme de philosophie calqué sur

celui de la France que je devais enseigner, jusqu'à la construction de la cathédrale géante de Yammousoukro, en passant par le Centre d'étude du caoutchouc où nous passions les week-ends. L'oppression était partout; sa source, au centre, complètement dissimulée puisque les ressources mêmes pour l'étudier manquaient. J'ai depuis développé systématiquement ce projet, mais je l'ai maintenu sans faiblir. Il fallait trouver une alternative à la modernisation qui ne soit pas la grande critique marxiste, laquelle n'avait d'autre effet que l'extension sous une forme encore plus impitoyable des formes de véridiction occidentales : la science, l'économie, l'État et surtout le sens révolutionnaire de l'histoire. Quand on parle de principe de symétrie, on imagine un concept abstrait, une sorte de jeu de l'esprit. Pour moi, c'est ce vol en Bœing-747 Abidjan-Paris-Los Angeles-San Diego – auquel s'attache ensuite toutes les conséquences des études de laboratoire.

Je ne compte pas raconter ma vie aux lecteurs du MAUSS qui n'en ont que faire, mais signaler deux difficultés de lecture qui ont privé jusqu'ici mes recherches d'oreilles charitables : j'aurais réduit la science à la politique; je serais moi-même apolitique – voire même amoral. Les deux critiques contradictoires entraînant le lecteur dans un *double bind* que l'on retrouve dans le texte d'AC qui me présente d'abord comme ayant une vision uniquement politique de la science avant de me reprocher de n'être pas assez politique – et pas assez de gauche...

Commençons par le second point. Sur le rapport centre-périphérie, ou disons plus généralement, de domination, j'ai toujours depuis cette date appliqué la maxime de Clémenceau à propos de l'Alsace-Lorraine : « Y penser toujours, n'en parler jamais ». Cela m'a mis en opposition avec la grande majorité de mes lecteurs potentiels, presque tous de formation marxiste, en tout cas de gauche critique, qui appliquent à mon avis plutôt cette autre maxime, beaucoup moins pugnace : « En parler toujours, n'y penser jamais ! ». J'ai toujours considéré qu'il était infiniment plus efficace de redécrire la science, la technique, la politique, l'économie, le droit – c'est ce que je fais en ce moment – pour voir quelle forme de vérité on pouvait attendre d'eux, une fois sortis du modernisme, que d'étaler ses sentiments d'indignation contre le sort fait aux dominés. S'il y a une périphérie, c'est parce qu'il y a un centre capable de rendre périphérique tout le reste. Pourquoi? Comment? À quel prix? Je ne me suis jamais clamé de gauche parce que cette étiquette ne m'a jamais semblé assez dénuée d'équivoque pour expliquer l'aventure et les crimes de la modernisation.

La deuxième source de malentendu provient des sciences que je devais étudier après la religion, en passant pour de bon de la philosophie à l'ethnologie, d'Abidjan à San Diego, du néocolonialisme le plus pourrissant à l'impérialisme le plus triomphant. (C'est l'époque où Edgar Morin écrit son pire ouvrage, *Journal de Californie*, en même temps que son meilleur, *Un paradigme perdu, la nature humaine*.) Le malentendu est ici total parce que j'ai abordé les sciences comme une autre forme de véridiction sans m'intéresser une seconde à leur critique. J'ai pris mon laboratoire comme

un lieu de véridiction indiscutable. Pas une seconde je n'ai voulu rentrer dans le *debunking*. Or, il se trouve que j'ai ouvert une boîte de Pandore dont les effets ont été d'interdire toute discussion sur ce que je pouvais dire ensuite. On a fait de moi un sociologue des sciences à l'anglaise, anti-empiriste, obsédé par la construction sociale, qui n'avait de cesse de montrer dans les faits scientifiques qu'une grossière fiction imposée par les puissants sur les faibles. Or, ma tradition était plutôt celle de Duhem et de Bachelard, réaliste et rationaliste, et passionnée par le nombre de médiations permettant de dire vrai. On ne me croira pas, mais il n'y avait pas le moindre goût pour la provocation dans ce choix de mes premiers terrains scientifiques. Je passais simplement de la vérité religieuse à la vérité scientifique, avant d'aborder l'efficacité technique, et, bien plus tard, la forme juridique de véridiction.

Or, je me suis aperçu, une fois publiés les premiers travaux, qu'il n'y avait pas de place dans l'économie intellectuelle des Occidentaux pour une étude scientifique de la science. Apparemment, j'avais commis sans le vouloir un crime inexpiable :

« Pas touche ! On n'étudie pas les sciences, on les regarde seulement de loin.

Ou alors, si vous les étudiez, vous les critiquez, vous les réduisez, vous annihilez leur prétention à la réalité et à la vérité. Vous tombez dans le constructivisme social. »

On comprend que mes doutes sur l'anthropologie se soient fortifiés puisque, dès ma seconde étude de terrain, je m'aperçois qu'étudier symétriquement l'un des éléments du centre avec des méthodes ethnographiques revient à le pulvériser ! Demander à la vérité comment elle est faite revient, aux yeux des « Blancs », à en nier la possibilité. Cela commence avec les objections indignées de Roger Guillemin qui m'avait pris, jusque-là, pour un épistémologue, jusqu'aux coquecigrues du bon Dr Sokal. Diable ! Que faisaient donc les anthropologues sur la périphérie si leurs outils devenaient si délétères lorsqu'on les applique au centre ? N'auraient-ils pas, par hasard, affaibli la périphérie avec ces notions de culture, de rituel, de symbole, de structure ? Et si l'anthropologie s'était trompée ? Ce sont ces problèmes, vingt-cinq ans plus tard, qui sont toujours au cœur de l'incompréhension quasi terminale suscitée par mes livres. En particulier parce que mes enquêtes obligent à comprendre tout autrement le statut des objets.

Un auteur ne peut jamais se plaindre sans ridicule d'être incompris : il n'avait qu'à s'y prendre autrement et mieux. Il peut néanmoins rappeler les conditions qui ont présidé au choix de ses terrains et de ses concepts. Si l'on veut juger vraiment mon travail, qu'on le réfère aux tâches que je me suis fixées : redécrire le centre pour permettre de trouver une alternative à la modernisation, en m'attachant non pas à ce qui est facilement anthropologisable dans l'Occident, mais à ce qui en forme les sources indiscutables de vérité – ce n'est pas ma faute si ce programme de recherche oblige l'anthropologie à une refonte de ses outils de base.

Je ne sais pas si ce bref rappel biographique a éclairé de quelque façon les lecteurs du MAUSS, mais il me permet en tout cas d'expliquer pourquoi la question des non-humains commence à chaque fois si mal et finit toujours en catastrophe, comme on le voit dans les articles de mes deux commentateurs. Les éloges d'AC paraissent de ce point de vue aussi décalés que les critiques de FV. Les félicitations d'AC au début de son papier me font le même effet qu'un amateur d'art qui encenserait Fra Angelico pour sa peinture tout en regrettant qu'il ne peigne que des sujets religieux ! Dame, c'est en religieux qu'il peint. De même, toutes proportions gardées, la présence des non-humains en démocratie n'est pas une regrettable erreur de PN, mais son but, son seul but. Les objets peuvent occuper d'autres ontologies que celle du stupide être-là, ou de simple support pour le vécu phénoménologique, comme le voudrait FV. Par conséquent, ils ont un autre rôle en politique. À l'époque de la vache folle, des obus à l'uranium appauvri, du réchauffement global ou de la manipulation génétique, j'aurais cru que l'argument n'avait plus vraiment besoin d'être souligné.

FV commence son texte par un de ces clichés que Wittgenstein a introduits en philosophie et qui passe pour d'une profondeur sans pareille. Cette histoire de briques et de dalles m'a fait bien rire, je l'avoue, car j'imaginai les mêmes ouvriers sans les briques et sans les dalles, mimant le travail de maçonnerie comme les acteurs du Théâtre du Soleil dans la *Cuisine* qui imitaient à la perfection les recettes d'un grand restaurant, mais les mains vides, sans tête de veau ni sauce blanche. Que FV puisse tirer de cet apologue la conclusion suivante : « A et B coordonnent leurs plans d'action parce qu'ils connaissent le jeu de langage des maçons et savent donc enfilier les actes de langage » [p. 118], m'a paru d'une grande force comique. Voilà bien le monde des sciences sociales : on n'y fait pas la différence entre l'action des briques et celle du mot « brique ! »... Depuis vingt-cinq ans, j'ai essayé de rendre un peu de réalisme aux sciences sociales, en les faisant échapper au choix délétaire entre le symbolique d'une part, et la dure infrastructure d'autre part. J'ose avancer qu'avec la sociologie de la traduction, la sociologie est aujourd'hui un peu moins « acosmique » qu'elle ne l'était avant nous ; en tous cas, nous sommes plus nombreux à ne pas confondre l'enfilage de briques avec l'enfilage de jeux de langage.

Mais le point est difficile à saisir tant le néokantisme pèse depuis le début sur les combats de la sociologie. AC croit être d'accord avec moi lorsqu'il explique que mon slogan « pas de réalité sans représentation » signifie que « nous ne n'entendons ou ne voyons jamais le réel, la nature ou les choses en personne, mais toujours et uniquement ceux qui parlent en leur nom, leurs porte-parole, leurs représentants » [p. 98-99]. Il approuve chaudement cette idée, attribuée à Mauss, selon laquelle le « rapport social est intrinsèquement symbolique » [*ibid.*]. Il trouve cela vraiment épatant. Or, je me suis beaucoup battu, en particulier dans PN, contre cette version néokantienne qui empêche tout progrès en sciences sociales et en particulier en anthropologie. Je consacre d'ailleurs une section entière à cette fausse compréhension

de mon argument par les sociologues du symbole. Usuelle dans les sciences sociales, l'ontologie de cette position reste aberrante : elle suppose l'existence de choses en soi, indépendantes de tout rapport symbolique et qui formeraient, comme chez Kant, l'ancrage de tout le travail de représentation de l'esprit humain. C'est rompre tout lien de réalisme entre les représentations et la réalité ultime de l'univers. Jamais je n'ai cherché une telle solution qui fait injure au travail savant non seulement des sciences dures mais aussi des sciences humaines. Allez dire froidement à un cosmologiste qu'il ne parle que de lui-même et pas des galaxies qu'il étudie ! Non, quand je dis « pas de réalité sans représentation », je pense à la *Boston Tea Party* et à l'exigence très élémentaire que l'on ne peut plus nous faire le coup de définir de quoi la réalité se compose, quelle est l'ontologie de base du monde où nous vivons, sans *due process*, sans un travail politique explicite et public. S'il y a une chose dont je ne doute pas, c'est que les scientifiques soient parfaitement capables de parler du monde tel qu'il est. En revanche, je suis beaucoup plus sceptique sur la capacité des chercheurs, dans leur modèle actuel de comportement, à accepter les conséquences politiques de leur contact avec la réalité. Ils représentent bien la réalité ; ils la « représentent » mal.

C'est sur ce point que tout nous sépare, même dans la partie où AC se déclare d'accord avec moi. Il sait de quoi le monde se compose, moi pas. AC me reproche mon manque de politique, mais c'est lui qui représente exactement pour moi l'imposture politique dont le slogan « pas de réalité sans représentation » prétend nous extraire. Dans un passage aussi révélateur que stupéfiant, AC dresse même la liste, avec un ton qui ne suppose aucune réplique, des quatre genres d'êtres qui composent l'univers. Quatre, pas un de plus ! « Il y a des entités du monde inanimé ; il y a des êtres vivants non humains ; il y a des êtres vivants humains ; il y a des signes » [p. 110]. Et il ajoute cette phrase vraiment admirable :

« Jusqu'à plus ample informé et jusqu'à présent les sociétés humaines se sont forgées dans le cadre de la troisième proposition ("il y a des êtres humains et des relations entre eux"), en entretenant des relations avec les trois autres sphères et en ménageant une place en leur sein à leurs représentants » [*ibid.*].

La citation vaut d'être méditée tant elle prouve l'incapacité fondamentale des sociologues à concevoir ne fût-ce que le début d'une anthropologie enfin réaliste qui laisserait aux études de terrain le soin de découvrir de combien d'ontologies se compose le monde commun.

Si cette phrase est vraie, alors toute l'ethnographie est bonne à jeter. Je défie AC de trouver une seule société qui partitionne son ontologie de cette façon. L'idée d'une sphère des humains entre eux ferait se tordre de rire tant les Inuits que les Jivaros, les Baoulés que les Dogons ; quant à la sphère des signes, ils risqueraient d'en mourir d'un éclatement de la rate. Bien plus, je défie ensuite AC, et là je parie du Latour (le vin, pas le philosophe) que la société occidentale, la seule qui pourrait vaguement ressembler à ce portrait, ou plutôt cette monstrueuse caricature, ne correspond en rien à cette quadripartition. Prenez le génome humain, les métros automatiques, les lois,

l'État, les satellites de Jupiter, les cyborgs, les chiens, bref, n'importe lequel actant un peu stabilisé et il fera voler en éclats ces charmantes dichotomies. Pour prendre mon exemple favori, celui qui dit, à l'institut Pasteur, « bonjour, je suis le coordinateur du chromosome 11 de la levure de bière », dit quelque chose d'aussi intéressant, aux ontologies aussi complexes, que ceux qui affirmaient, chez Lévi-Strauss, que « les Bororos étaient des araras ».

Avec la position d'AC, se trouve d'emblée discrédité le but même de l'anthropologie comparée : rechercher de combien de genres d'êtres se compose l'univers, et comment faire de cette multiplicité un monde commun. Lui sait d'avance la réponse. Il n'y a pas à enquêter. À quoi bon les sciences humaines ? Dans une note, AC ajoute comme une évidence cette notation proprement ahurissante pour qui connaît un peu la littérature : « Observons d'ailleurs que les sociétés premières ne faisaient pas tant alliance avec les animaux, avec les êtres vivants et animés, qu'avec les esprits, autrement dit avec des symboles » [p. 111, note 12]. Des esprits, « autrement dit » des symboles ! Voilà bien les sociologues : le monde est symbolique, les sciences n'atteignent jamais la vérité ultime immédiate des choses et les divins sont, naturellement, des symboles. Comment veulent-ils qu'on les croit quand le mot symbole, sous leur plume, signifie toujours un affaiblissement de la qualité ontologique, un affaiblissement du degré de réalisme de ce qu'ils désignent par là, qu'il s'agisse de la chimie ou de la théologie ? Mais mon cher Alain, où as-tu vu un seul peuple, une seule société qui accepte, sans brandir aussitôt son coutelas ou sans sombrer dans le désespoir, de prononcer l'équation « divin = symbole » ? Don Tuzin, dans un livre bouleversant, a décrit ce qui se passe quant cette catastrophe métaphysique tombe sur une société, celle des Arapesh. Les divins ont une ontologie infiniment plus robuste et ferme que celle des symboles, et les êtres de laboratoire aussi, et je dirais aussi les mots du langage. Quel catholique d'ailleurs accepterait de définir symboliquement son Dieu ? Le symbole est ce nuage de fumée qui nous prive du monde, cet horrible mélange d'anticléricalisme, de lacanisme, de tolérance méprisante, d'antiscience et de scientisme. Pouah ! Moins de symbole par pitié, messieurs les sociologues, plus de réalité, plus d'ontologie.

La situation est plus caricaturale encore chez FV qui ne connaît, lui, que deux genres d'être au lieu de quatre qu'il faut soigneusement distinguer. Est-ce une enquête qui oblige FV à cette dichotomie ? Quelques travaux empiriques l'ont-ils amené à cette conclusion ? Pas du tout, il le répète cinq ou six fois avec le même ton assuré pour contrer les dangers apparemment effroyables de la sociologie actantielle : « *Le Dasein* des humains et l'être des non-humains constituent des modes d'être essentiellement différents, incomparables, incompatibles » [p. 120]. Est-ce vrai ? Est-ce prouvé ? Est-ce utile ? FV n'en a cure. Il répète bravement le catéchisme des phénoménologues : « 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 » [p. 121]. Qu'en sait-il ? Quelle

preuve apporte-t-il? Oubliées les centaines de milliers d'années d'évolution conjointe, intime, symbiotique des bêtes et des gens; inutile de lire Leroi-Gourhan, de se pencher sur la quantité d'humanisation permise par l'outillage et la découverte progressive des techniques; ignorée bien sûr l'anthropologie des divins; méprisée encore plus profondément toute la sociobiologie, la physiologie, la neurobiologie, toute cette riche existence matérielle qui rend l'humain vivant par un prodigieux pullulement d'actants; pas la peine non plus de lire de la primatologie; quant à l'écologie, elle pourrait aussi bien ne pas exister. La philosophie de FV n'a pas d'autre fonction que de permettre de tenir tête, par la répétition obstinée de quelques dichotomies maintenues à bout de bras, à l'immense nappe de faits que la sociologie actantielle que j'ai inventée avec d'autres a justement pour but d'accueillir à bras ouvert. On ne peut pas imaginer de plus parfait contraste.

Chose étonnante, ce sont les tenants de ces ontologies *a priori*, ceux qui refusent le travail politique de métaphysique expérimentale qui prétendent me donner des leçons de réalisme et de moralisme! Ils croient que les humains naissent dans le langage, habitent le sens et meurent dans le symbolique. Que cherchent-ils donc à défendre? L'humain? le symbolique? le sens du vécu? Mais comment appeler humanisme ce qui ne parle pas des attaches qui font les humains tels – ce que Tobie Nathan appelle les « propriétaires » des humains? Je trouve cette position d'humanisme sans non-humain d'autant plus improbable que FV ne montre pas un seul cas d'erreur dans mon traitement des portes, des microbes, des neurotransmetteurs, des métros automatiques, des gendarmes couchés. Pas un fait, pas un argument, pas une critique où l'actantialité des non-humains, dans mes livres, serait excessive ou prise en défaut. Ah si! il existe bien une critique: les écoles de commerce m'utilisent avec joie, ce qui prouve sûrement que je suis « récupéré par le système » et donc assurément de droite, peut-être même pire [cf. note 2, p. 132]. Voilà en effet un argument dévastateur! Typique d'ailleurs des habitudes cafteuses de la vieille gauche: votre argument est peut-être innocent mais d'autres vous apprécient, donc il faut que vous soyez vous-même horrible. Mais je remercie FV de m'avoir permis de comprendre une situation historique qui m'avait toujours paru trop exagérée pour être vraisemblable. Quand je compare le jargon de FV aux innombrables travaux que j'ai lus en sociologie des techniques, je comprends ce que devaient éprouver les premiers anatomistes en entendant leurs maîtres lire Aristote du haut de leur chaire sans dénier regarder aucun des réseaux subtils d'artères, de veines, de nerfs et de muscles déployés devant eux – il est vrai quelque peu sanguinolents. « Il y a les humains et les non-humains », ne pensez pas plus loin. Heidegger *dixit*.

Quant à AC, s'il ne me reproche pas d'être lu dans les écoles de commerce, il ne doute pas que PN serve de « renfort » à l'ultralibéralisme [p. 112], enlève toute limite à « l'*ubris* technicienne ». Comme FV, il dresse mon portrait en liquidateur de l'humanisme. Il paraît qu'avec PN en main, on va se trouver plus désarmé qu'avant face aux savants fous, aux vaches folles et

aux farines animales ! On savait quoi faire, on ne le saura plus... L'accusation est plaisante portant sur le premier vrai livre d'épistémologie politique. Il affirme sans sourciller :

« Dès lors que la voie préconisée est en fait celle d'une association, et même d'une intrication toujours plus poussée entre l'humain et le non-humain et qu'aucun principe communautaire ne doit venir freiner l'expérimentation (fût-elle "humaniste"), la seule chose qui reste à faire est de regretter que la liquidation de l'humanisme traditionnel n'aille pas assez vite ! » [p. 113].

Tiens, c'est bizarre, on ne m'a pas traité cette fois de néohitlérien.

En lisant ces accusations, je ne peux pas m'empêcher de me demander : mais pour qui se prennent-ils ? En quoi Heidegger est-il un modèle d'humanisme ? Qu'ont-ils fait pour mettre les sciences en démocratie ? Quelles sciences, quelles techniques, quelles institutions ont-ils décrites ? Plus grave : qu'est-ce qui leur permet de mettre en doute ma politique alors qu'ils se permettent eux, froidement, de définir à la place de tout le monde, à la place des autres peuples, des acteurs eux-mêmes, sans consulter personne, sans représentation, les quatre ou les deux composants essentiels de la réalité humaine ? Qui les a faits rois ? Qui leur a donné le pouvoir de dire l'ontologie, comme si la dichotomie objet/sujet était une évidence de bon sens, donnée à l'observation, et que seuls les gens ivres ou emportés par l'*ubris* pouvaient contester ? Comment peuvent-ils se permettre de faire, à la place des autres, et sans mandat, la composition du monde commun ?

J'en ai dit assez pour qu'on voit la différence sur la question essentielle qui nous sépare : il y a d'un côté, ceux qui pensent que l'on doit commencer le travail de réflexion en maintenant la distinction objet/sujet (ou inanimé/animé, humain/signé) ; que c'est le seul moyen, sous le nom d'humanisme, de préserver la morale et la politique de toute invasion par la mainmise technicienne, le naturalisme, le néolibéralisme et la pensée stratégique. Et puis il y a de l'autre, ceux qui prétendent a) que cette définition même constitue le plus délétère des processus politiques, celui qui établit une réalité sans procédure de représentation. Contre cette politique, disent-ils, il faut construire une anthropologie qui retrouve les questions de l'ontologie sans les court-circuiter par la pathétique solution des choses en soi d'un côté, du symbolique de l'autre. b) Que la composition progressive du monde commun suppose des enquêtes méticuleuses qui ne partitionnent surtout pas d'avance le type d'être auquel on a affaire. c) Que ces enquêtes sont exactement aussi importantes au centre qu'à la périphérie. (On aura compris que si j'utilise le pluriel pour cette seconde position, c'est pour ne pas m'offrir l'inconfort d'être seul, pour faire comme s'il y avait deux camps à égalité. Je ne me fais, cela va de soi, aucune illusion.)

J'ai dit bien des fois que l'expression humain/non-humain n'avait pas d'autre sens que de permettre ces enquêtes en continu, ce qu'interdit la dichotomie objet/sujet. Le seul moyen de juger de cette série de concepts est empirique. Prenez une controverse scientifique, une innovation technique, et cherchez à la décrire sous les deux formes qui m'opposent à mes

contradicteurs : ou bien vous essayez de faire rentrer tous les régimes d'ontologie dans deux, trois ou quatre catégories, ou bien vous faites le travail que l'anthropologie n'aurait jamais dû cesser de faire sur les mondes occidentaux et vous appliquez les principes d'irréduction ou de sociologie de la traduction. À la fin, comparez le résultat. Je ne souhaite pas d'autre jugement. Le problème, près de trente ans plus tard, reste toujours le même : qui est prêt à assumer les risques d'une anthropologie symétrique, dont la première victime sera probablement la trop confortable notion de symbolique, la deuxième celle de culture, la troisième celle de nature, la quatrième celle de mythe, la cinquième celle de rite, et ainsi de suite ?

Je passe maintenant à des réponses plus ciblées. AC a tout à fait raison de résumer PN par la phrase suivante :

« À lire Latour, on en vient à se demander si le souci légitime de développer une conception associationniste, démocratique et politique de la science n'aboutit pas en fin de compte, faute de respecter certains garde-fous, à penser la société sur le modèle d'un gigantesque laboratoire grandeur nature (ou grandeur société) dans lequel le seul principe légitime qui subsiste serait celui de l'expérimentation permanente et définitive » [p. 105-106].

Exact. C'est tout le sens du dernier chapitre, dans la lumière de Dewey et de sa définition du public. Le laboratoire est devenu en effet le monde, et il nous manque les règles de la méthode expérimentale permettant de suivre cette expérimentation collective exercée pour l'instant en dépit du bon sens. C'est justement parce qu'il nous faut des garde-fous que j'ai entrepris de rédiger les règles de la méthode pour une expérience collective étendue très au-delà du laboratoire. Si l'expérience est permanente, c'est en effet parce qu'il faut tâtonner, en diplomate, à la rencontre des mondes en reprenant la tâche de l'anthropologie. C'est un peu moins confortable, je le reconnais, que la solution moderniste qui supposait un monde déjà complété, une expérimentation déjà achevée, un monde déjà commun, celui de la nature – ou, dans la fantasmagorie des sciences sociales, du symbolique sur fond de chose en soi. Pour se convaincre que l'alternative est bien de vivre dans un laboratoire étendu à la planète où l'on expérimente sur nous tous sans nous demander notre avis, ou bien de faire basculer l'ensemble du laboratoire dans l'arène politique, il suffit de regarder le journal télévisé. Mon ami Ulrich Beck ne dit pas autre chose avec la notion de « société du risque ».

Je passe à la seconde critique qui porte sur l'originalité des modernes. AC reprend à Mauss l'un de ces nombreux termes qui semblent intégrés au traitement de texte des sociologues, celui d'arbitraire. Il croit que j'impute aux modernes une constitution arbitraire dont on pourrait changer comme de chemise [p. 103]. Encore une fois, il faut savoir ce que l'on veut. Peut-on faire l'anthropologie de l'Occident ? Si c'est interdit, la messe est dite et n'en parlons plus. Si c'est possible, alors cherchons par des enquêtes détaillées à repérer son cœur et tirons-en les conclusions. La première conclusion est

qu'on peut dégager un double jeu de contrastes dont une première carte avait été dressée dans *Nous n'avons jamais été modernes* (traduit, je le signale en dix-sept langues, ce qui n'est pas si mal pour un livre dont AC dit qu'il n'a eu qu'un succès d'estime) et dont j'ai refait une version dans *Petite réflexion sur le culte des dieux faitiches* avant de la développer à fond dans *Pandore l'espoir. Pour une version réaliste de l'activité scientifique*, il est vrai paru en anglais et qui constitue vraiment le tome I de PN. La distinction objet/sujet permet un travail de purification qui s'oppose entièrement au travail de médiation. J'ai toujours dit que cette structure, loin d'être arbitraire – je récusé d'ailleurs la notion d'arbitraire pour tous les sujets de sciences sociales –, était au contraire si active que je croyais tenir là le secret de la puissance du centre, puissance dont je cherchais le secret depuis Abidjan.

Je l'ai montré de mille façons, et là je ne comprends vraiment pas l'objection d'AC : la modernisation donne une puissance formidable aux Occidentaux, précisément parce qu'elle leur permet de faire l'exact contraire de ce qu'ils disent. Tel est le sens du passé composé dans « nous n'avons jamais été modernes ». C'est justement aujourd'hui que cette structure entière change sous nos yeux, avec le postmodernisme d'une part, avec ensuite ce que Beck appelle la « seconde modernisation », ou la « remodelisation », et que j'appelle pour ma part « non-modernité ». Ces formidables changements historiques n'ont vraiment rien à voir avec un changement de chemise ! Il n'empêche, une constitution est une constitution. Ce qui a été écrit peut être désécrivé. Le modernisme n'est pas l'horizon indépassable de la planète – il n'y a là rien qui puisse troubler les lecteurs du MAUSS, qui se sont donné tant de mal pour résister à l'utilitarisme. On ne peut pas faire comme si la recompréhension des non-humains et de leur place n'allait pas bouleverser profondément le sens de l'histoire et les exigences de la démocratie. Qu'est-ce que la crise écologique sinon l'appel à une autre compréhension du rapport à l'histoire ?

AC a raison, ensuite, de se poser quelques questions, cette fois plus en rapport avec la mécanique de PN, sur le rapport des deux chambres. Mais il m'impute, sans la moindre preuve tirée des textes, une préférence pour la chambre haute – celle qui répond à la question « combien sommes-nous ? » – sur la basse qui répond à la question « pouvons-nous vivre ensemble ? ». Il croit retrouver là, dans cette différence, l'ancienne opposition des faits et des valeurs [p. 105]. Il va de soi, d'abord, que j'ai repris le langage des chambres pour garder la compatibilité avec les mots usuels de la science politique. La question que cette machine conceptuelle cherche à résoudre est encore une fois de trouver un *due process*, un état de droit, pour l'établissement de la réalité commune. C'est précisément pour que l'on ne puisse pas nous dire : « Les faits sont établis, à vous de décider des valeurs. » Prenons un exemple. M. Jospin dans sa grande sagesse vient d'autoriser l'usage d'embryons humains à des fins de recherche thérapeutique et bientôt leur production. Voilà l'un des exemples typiques pour lesquels nous avons besoin d'une politique de la nature permettant au slogan « pas de réalité sans

représentation » de s'appliquer. Je me fiche pas mal que les députés votent le budget de la nation – appliquant l'ancien slogan « pas d'imposition sans représentation » – si je ne peux pas faire rentrer en politique une telle décision et montrer pourquoi ce n'est sûrement pas au Premier ministre, aussi humain et moral soit-il, de décider à ma place d'un tel bouleversement dans la cosmologie. Les fameux garde-fous, coups d'arrêt, communautés, c'est là qu'il faut les faire émerger pour éviter le déferlement posthumain des savants fous et l'extension du libéralisme le plus échevelé, allié, comme le montre Luc Boltanski, à la gauche la plus critique, dans le biopouvoir. Si l'on applique à ce sujet la dichotomie fait/valeur, la cause est entendue puisque toute la biologie va basculer dans le monde des faits indiscutables qui vont être révélés ou découverts par ces recherches. Il ne restera qu'à mettre en phase les valeurs. Les associations de patients victimes d'Alzheimer ou d'autres maladies vont se charger de lever les derniers doutes; l'anticléricalisme, fond de sauce de la gauche critique, empêchera les « réacs » de protester au nom de l'âme ou de la foi.

La solution explorée par PN est dans son fond très simple. Pour se tirer de cette politique des choses qui ne respecte pas le *due process*, il faut modifier les termes de la question. Au lieu de considérer deux domaines ontologiques distincts – les faits et les valeurs –, il faut faire travailler sur un même espace les métiers différents de chercheur, de politique, d'administrateur, de moraliste, etc., en leur demandant de passer successivement par les quatre grandes fonctions de perplexité, de consultation, de hiérarchie, d'institution, afin de définir l'intérieur et l'extérieur du collectif à un moment *t*. Apparemment, AC a sauté le processus d'itération essentiel à la définition d'une expérimentation collective aussi bien qu'au public à la Dewey. Il est tout à fait faux de dire, comme AC, que cela implique de ne plus respecter les compétences propres des chercheurs. C'est l'inverse exactement : on leur demande simplement de ne pas travailler seuls sur les mêmes objets. L'avantage de ce modèle, c'est qu'il permet de repérer, dans la fabuleuse prolifération des affaires technico-politiques dont nous sommes tous les jours bombardés, les procédures qui peuvent faire avancer la métaphysique expérimentale et celles qui sont sûrement « illégales » ou « anticonstitutionnelles ». La politique scientifique dans laquelle nous sommes tous engagés, volontairement ou involontairement, peut de nouveau être flétrie de l'adjectif « scandaleux ». M. Jospin n'a pas à définir pour moi, à ma place, un monde où les embryons humains seraient fécondés pour la recherche. J'aurais naïvement pensé que c'est exactement ce qu'on attend d'une réflexion morale et politique sur les questions de science et de technologie. Je suis donc surpris que AC comme FV trouvent cette réflexion amoralisée autant qu'apolitique. Mais j'attends avec intérêt de voir les garde-fous qu'ils vont nous proposer, à leur tour, contre le déferlement des biopouvoirs. AC en tient pour les « impératifs de description, d'explication, d'interprétation et d'évaluation » [p. 114]. FV pour Heidegger. De nouveau, le test qui nous départagera sera empirique.

Deux derniers points pour finir : le rôle de l'économie, la disparition du politique. Sur l'économie, le MAUSS est mieux placé que quiconque pour en juger puisque c'est son principal cheval de bataille. Nous nous sommes déjà disputés à ce sujet dans cette même revue, je serai donc bref. Je suis dans cette affaire Michel Callon et sa différence cruciale entre *economics* et *economy*. Contrairement au MAUSS, nous ne croyons pas qu'il existe une économie-chose utilitariste ; mais il existe bien une économie-discipline qui s'efforce d'essayer de parvenir à devenir utilitariste. Nous croyons que les attachements des gens et des biens, même en régime capitaliste, sont au fond inconnus, mais que, par-dessus cette mer d'ignorance, une discipline économique s'efforce d'internaliser, de formater, de limiter, d'éponger la prolifération des attaches en quelques éléments comptables susceptibles de calcul. Il est tout à fait possible que le don forme toujours le fond des attachements. Nous n'en savons rien, faute d'anthropologie économique qui soit libre de l'épistémologie économique. Tarde en 1905 dans *Psychologie économique* en savait plus que nous n'en savons aujourd'hui sur ces questions tant la puissance de l'épistémologie est forte – y compris, bien sûr, chez les critiques du tout-économique.

À partir de cette position, il est facile d'expliquer ce qui choque AC dans ma réutilisation du métier d'économiste dans le travail de composition du monde commun. Isolés dans leur sphère, les économistes ne peuvent aboutir, comme je l'explique, qu'à court-circuiter les faits au nom des valeurs et les valeurs au nom des faits, au nom de cette discipline particulièrement perverse qui parvient à être descriptive quand elle est normative et normative quand elle doit décrire. Là, je partage toutes les critiques d'AC. Mais ce n'est pas le sort final de l'économie comme discipline – je ne parle plus de l'économie comme infrastructure. Il ne faut surtout pas laisser les économistes seuls, mais je ne vois pas comment satisfaire aux quatre grandes fonctions résumées plus haut sans leur compétence. Si AC connaît une discipline assurant la commensurabilité des êtres, leur modélisation, leur hiérarchisation, permettant de définir précisément l'externalisation et l'internalisation, assurant la dramatisation des causes et des conséquences, je serais ravi qu'il me la signale. L'anti-économisme, comme l'antipolitique signale toujours, à mon sens, une faiblesse de la vie publique. C'est une chose d'empêcher les économistes de calculer seuls ; c'en est une autre de prétendre se passer d'eux dans les arènes qui entendent composer le monde commun. Ils y ont leur place comme et avec les moralistes, comme et avec les politiques, comme et avec les chercheurs. Cela dit, je reconnais volontiers que notre tâche serait plus aisée si nous disposions d'une riche anthropologie des deux économies – la chose et la discipline. Au MAUSS de nous y aider.

Finissons par la plus grosse critique, j'allais dire la plus grossière : j'aurais vidé la politique de la nature de toute politique ! Passons sur le *double bind* signalé plus haut qui fait qu'on m'accuse toujours de deux fautes inverses : avoir politisé la science tout en restant apolitique. Je suis handi-capé pour répondre par le fait que *L'espoir de Pandore* n'est pas paru avant

PN en français. En effet, c'est là que se trouve l'élaboration la plus précise de l'énonciation politique. À partir d'une analyse détaillée du *Gorgias*, je montre comment toute définition du politique se fait, depuis les Grecs, sur fond d'épistémologie. Je m'étonne qu'AC ait raté ce point puisque c'est tout le sens de l'expression même d'épistémologie politique. Je récusé absolument l'idée qu'il existe une conception de la démocratie, de la politique, de l'État qui, de Machiavel à Arendt, en passant par Hobbes, Rousseau ou Marx, ne soit de part en part définie par une conception des sciences – et d'ailleurs aussi des techniques. Je prétends que le mouvement propre du politique – ce que Platon exprime admirablement, au moment même où il le saccage, par l'expression *autophuos* – définit une forme de composition du monde commun rendue impossible, inviable, par l'épistémologie. C'est le but explicite de Socrate dans le *Gorgias*, cela reste le but explicite jusqu'au marxisme, et jusqu'à la reprise de l'économisme marxiste par l'ultralibéralisme d'aujourd'hui. C'est toujours, en dernière instance, le fond de commerce de la gauche : si seulement on pouvait se passer de politique ! Il n'y a pas d'extrémités auxquelles on ne serait prêt à se livrer pour éviter de tracer le cercle de la construction progressive de la souveraineté. L'idée donc que j'aurais oublié les théories de la démocratie, l'humanisme, la justice pour me concentrer avec excès sur la question de la voix des non-humains, me paraît profondément inexacte, puisque c'est l'ensemble du positionnement de la voix d'un humain nu qui a rendu la démocratie, depuis sa conception initiale, impuissante. Si je donne l'impression d'ignorer les théoriciens de la démocratie, c'est parce qu'ils ont rendu la démocratie impossible en oubliant la moitié de leur domaine, abandonnée aux sciences.

Il y a beaucoup d'autres points que j'aurais souhaité approfondir, mais il m'aurait fallu saisir d'abord les objections. J'aurais aimé par exemple, comprendre en quoi la métaphysique expérimentale de PN est « monoplane », comme dit FV, et ce qu'il entend par une « ontologie en pâte feuilletée » ; j'aurais voulu comprendre l'argument d'AC sur les capacités maussiennes des êtres non-humains à se lier par le don ; j'aurais voulu défendre le sens whiteheadien du mot proposition. Mais je ne veux pas lasser les lecteurs dont le jugement maintenant est sûrement fait.

Je voudrais finir sur ce qui me paraît le fond moral de la question. Mes contradicteurs pensent tous deux que le monde serait meilleur si l'on pouvait parvenir à distinguer davantage et plus profondément la sphère des humains et celle des objets. On éviterait ainsi le péril du naturalisme, de l'utilitarisme, de la domination technique. On dégagerait mieux les valeurs de l'humanisme. Ils se retrouvent certes en bonne compagnie, avec Habermas, Ricœur, aussi bien qu'avec Arendt. Pourtant, il y a dans la période contemporaine quelque chose de profondément tragique à voir que les meilleurs esprits, les plus moraux, les plus droits, les plus honnêtes, ceux qui devraient servir de fil à plomb pensent que nous vivrions mieux si nous parvenions enfin à un état qui, pour toutes les autres civilisations, serait aussi le

comble de l'inhumain. Un humain enfin distingué de tous les attachements qui lui donnent son humanité, voilà ce que recherchent, pour défendre l'humanisme, les plus honnêtes d'entre nous, alors qu'il s'agirait là d'un cataclysme, dont la crise écologique n'est qu'un symptôme parmi beaucoup d'autres. D'un autre côté, les plus pervers, sous le nom de posthumanisme, imaginent avec jubilation un monde de cyborgs enfin délivré de toute question morale parce qu'ils sont parvenus à étendre le règne des choses – conçu sous la forme la plus classiquement épistémologique – à la sphère du sens. Et puis il y a, plus petit que le village d'Astérix, marginal et minuscule, ceux qui comme moi considèrent que le modernisme est terminé, l'hyper et le postmodernisme des impasses, et qui proposent de retrouver le fil de l'anthropologie comparée en montrant que les humains seuls sont inhumains, mais que les non-humains n'ont jamais occupé non plus la position de chose qui excite tant les amateurs de cyborgs. Je n'aurais pas travaillé en vain si j'avais convaincu ne fût-ce qu'un seul de ces moralistes d'aller considérer d'un peu plus près ce monde des non-humains auquel il pensait qu'il fallait s'arracher pour vivre une vie pleinement humaine.

BRÈVE RÉPONSE À B. LATOUR

La réponse de B. Latour est si brillante et si drôle, elle trouve tous nos propos, à Frédéric Vandenberghe et à moi, tellement hilarants et elle met en scène un Bruno Latour si seul et si incompris qu'elle doit ranger beaucoup de rieurs et de compatissants (ils sont légion) de son côté, sinon dans sa poche. À la différence de notre échange précédent (cf. La Revue du MAUSS semestrielle n° 9), je n'opposerai pas la causticité à l'ironie et en resterai là, comme je m'y étais engagé auprès de B. Latour. Sans me départir de mon devoir de réserve, je crois cependant devoir faire deux brèves observations.

1) L'essentiel de ma critique visait à exprimer une inquiétude : quels arguments la sociologie des sciences, désormais autoproclamée écologie politique radicale, a-t-elle à faire valoir contre la marchandisation et contre l'artificialisation-technicisation générale du monde ? Je le vois d'autant moins que la réponse de Latour confirme, et au-delà, le bien-fondé de ma lecture.

« Alain Caillé. a tout à fait raison, écrit-il, de résumer Politiques de la nature (en disant qu'il faut) "penser la société sur le modèle d'un gigantesque laboratoire grandeur nature (ou grandeur société) dans lequel le seul principe légitime qui subsiste serait celui de l'expérimentation permanente et définitive". Exact. C'est tout le sens du dernier chapitre, sous la lumière de Dewey et de sa définition du public. »

J'ajouterai que la société latourienne consiste en un laboratoire « formaté » et où l'on sait compter. Un monde clairement économique. Or, c'est vrai, voilà une image qui ne me galvanise pas. Je n'ai rien contre les laboratoires, mais je préfère les conversations amicales au restaurant, les terrains de sport, les salles de cinéma ou les agoras aux éprouvettes, aux souris et aux économats. Et la démocratie des humains à celle des fourmis, des microbes ou des accélérateurs de particules.

2) Cela étant, la réponse de B. Latour indique bien dans quelle direction il y a lieu de mener le débat proprement théorique. Il croit devoir faire des gorges chaudes à propos de ma distinction entre les registres de l'inanimé, du vivant non humain, de l'humain et du sémiologique. Aucune société sauvage n'aurait jamais procédé à des distinctions de la sorte. Voire ! Lorsque les Bororos disent qu'« ils sont des araras », ils signifient qu'ils « tiennent » des araras, qu'ils en sont proches et contigus. Je doute fort qu'ils s'imaginent pouvoir voler pour autant. Penser le monde humain sous le registre du monde animal, faire « comme si » ne revient pas à le confondre avec lui. Mais là n'est pas l'essentiel. Ma distinction quadripartite ne vise pas à axiomatiser la pensée sauvage, mais à situer le lieu qu'a prétendu occuper la tradition sociologique (occidentale, forcément occidentale) et que je ne vois pas de raison majeure de désert. Je maintiens qu'il est celui d'une pensée de la relation des humains entre eux, posée comme irréductible aux relations propres aux trois ou avec les trois autres sphères. La question est de savoir si cette tradition est morte et à passer par pertes et profits, justement pour avoir voulu théoriser depuis le point de vue des humains. Pourquoi choisir notre pensée plutôt que la pensée sauvage, demandera sans doute B. Latour ? En effet. Mais pourquoi faire l'inverse ? et comment ? La vraie question n'est-elle pas en fait celle de savoir si l'on a ou pas le droit et le devoir de viser à un certain niveau de généralité théorique explicite et assumé ? B. Latour, tout à son ethnométhodologisme originel, affecte de penser que toute proposition théorique qui excéderait un champ d'empiricité déterminé serait suspecte. Mon sentiment est qu'il fait ainsi de la théorie, grandiose évidemment, en prétendant n'en pas faire et que, sous couvert de ne pas trancher normativement lui-même et d'accorder le dernier mot à la démocratie, il a déjà tranché à l'avance. Car dans cette démocratie étendue généreusement aux non-humains, qui parle au bout du compte au nom des non-humains (dont personne ne sait très bien ce qu'ils nous veulent) sinon lui ?

Alain Caillé