Faut-il être résolument amoderne ?

Les sciences, les techniques, Bruno Latour et l'anthropologie

Must one be resolutely a-modern? Science, technics, Bruno Latour and anthropology.

Jean-Luc Jamard

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/tc/5031>

DOI : 10.4000/tc.5031

ISSN : 1952-420X

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 30 juin 2010

Pagination : 715-737

ISSN : 0248-6016

Référence électronique

Jean-Luc Jamard, « Faut-il être résolument amoderne ? », *Techniques & Culture* [En ligne], 54-55 | 2010, mis en ligne le 30 juin 2013, consulté le 29 septembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/tc/5031> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/tc.5031>

FAUT-IL ÊTRE RÉSOLUMENT AMODERNE ?

Les sciences, les techniques, Bruno Latour et l'anthropologie

in *Techniques & Culture* 19, 1992 : 161-190

Qu'est-ce que la modernité selon l'anthropologie latourienne des réseaux sociotechniques ? Il y a d'un côté de l'« hybridation » *de facto*. Des pratiques qui créent des mélanges d'êtres nouveaux à nos yeux, des hybrides de nature et de culture, de technique et de société, d'humains et de non-humains : la bactérie de l'anthrax atténuée par Pasteur et le rétrovirus du sida, les peptides du cerveau ou une centrale à inertie pour le guidage des missiles, ou encore le trou dans l'ozone, et puis le malheureux métro automatique « Aramis », un mort-né dans la bonne lignée... Ce sont là des quasi-objets – pas des choses-en-soi – littéralement *indissociables* des sujets humains, pris dans leurs réseaux d'intérêts et d'institutions, eux aussi sujets-éléments des collectifs où toutes ces entités, « vivantes » ou non, sont également engagées. Mais, face à cela, règnent en droit et en fait les rhétoriques au moins tacites qui stipulent chez nous, comme le ferait une Constitution, depuis un moment-origine historiquement daté, « ... une partition entre un monde naturel qui a toujours été là, une société aux intérêts et aux enjeux prévisibles et stables, et un discours indépendant de la référence comme de la société » (Latour 1991 : 21).

Être « moderne » en ce sens, c'est *isoler* respectivement les deux ensembles de pratiques : celles qui, *nolens volens*, « créent » les mélanges, de celles qui purifient les genres (nature et culture, hommes, discours et choses) – et c'est tout faire pour qu'elles demeurent distinctes (Latour 1991, *passim*). A-t-on en tout lieu et de tout temps agi ainsi, doit-on (peut-on) encore le faire ? Non : voilà paraît-il l'enseignement de l'ethnologie des sciences et des techniques comme celui de l'anthropologie la plus classique (anthropologie et ethnologie seront ici des termes rigoureusement interchangeables).

Il faut être absolument moderne.
Arthur Rimbaud, *Une saison en enfer*

[Il n'y a point de technique s'il n'y a outil, instrument ou machine ; mais ces objets [...] qui sont comme des méthodes solidifiées, ne font pas eux-mêmes la technique, qui est un genre de pensée.

Alain, *Propos*]

Je ne suis ni épistémologue ou historien des sciences, ni sociologue ou ethnologue spécialisé dans l'étude de « la science se faisant » (ce qui me prive, et j'en suis fort aise quoique certains risques en découlent, des douteux privilèges de l'argument d'autorité). Ni du reste philosophe nietzschéo-foucaldien, moderne, postmoderne ou amoderne – oublions même la référence d'un Marc Augé à la « surmodernité ». Je crois seulement qu'il est du ressort de tout anthropologue de réfléchir tant soit peu sur la réflexion de tout anthropologue, y compris sur la sienne propre. D'où le texte qui suit, où j'interroge les pratiques théoriques de l'anthropologie latourienne « amoderne » et ce qu'elles font dire aux spécialistes de l'exotique.

Ethnologie des sciences, savoirs ethnologiques

Des pratiques théoriques, disais-je : en anthropologie et ailleurs, la théorie est imprégnée de pratiques, comme la pratique, de théories. Question d'angle de vue sans doute. Voici encore Bruno Latour (1984 : 199), que je ne suivrai pas partout où l'entraîne sa plume vélocité mais qui décidément a le sens de la formule : « En théorie, les théories existent ; en pratique, elles n'existent pas ». Mais ces théories, quel est leur « objet », où est leur « sujet » – et qu'est donc cette « pratique » qui pour elles a si peu d'égards ?

« Tout se passe comme s'il n'y avait pas de rapports de forces, mais des discours vrais, tenus par des hommes sur le monde naturel ou la société. Étrange fantasmagorie : des “hommes”, des “discours”, une “nature” » (Latour 1984 : 235).

Comment ! La science ne nous rapprocherait pas d'une « réalité indépendante », celle de la nature ?

« Seule de toutes les entreprises humaines, [la science] est contrainte de répondre à des critères de réalité qui sont hors du temps [...]. Nul ne peut, s'il dispose d'informations adéquates, contester sérieusement que les humains réussissent mieux qu'avant à connaître la réalité [...]. Admettre une telle connaissance revient nécessairement à nier qu'elle soit socialement déterminée [le « contexte social » (je résume) n'affecte que le rythme de sa progression, la réalité indépendante étant l'*ultima ratio*...] » (Atran 1986 : 209).

« Pour l'anthropologie cognitive, le problème central de l'histoire et de la philosophie des sciences est la quête d'une réponse à la question générale : Comment se fait-il que les hommes soient capables de *penser* scientifiquement ? » (Atran 1986 : 209, mes italiques).

Allons, soyez dialectiques :

« [Réalisme absolutiste et relativisme historiciste...] ne peuvent poser la question de la spécificité du champ scientifique [...]. Quelles sont [...] les conditions sociales (exceptionnelles) qui doivent être réunies pour que le champ prenne la forme rendant possible l'apparition de ces produits sociaux plus ou moins indépendants de leurs conditions sociales de production que constituent les vérités scientifiques ? » (Bourdieu 1991 : 5, ma traduction).

Ces points de vue et le débat sollicité (hélas fictif) émanent de ce que l'on pourrait considérer à plus d'un titre comme des marges ou des marches de l'anthropologie française.

Leur juxtaposition évoque, entre autres questions, les rapports divers qui peuvent s'y nouer entre l'intelligibilité de type historique et les idées régulatrices de la scientificité comme enjeu de stratégies ou critères de démarcation « objective ». Mais l'important est le terrain de la discussion ; il apparaît nouveau pour les ethnologues, au moins en France : l'anthropologie des sciences. Nouveau ? Il marque pour le moment l'extrême aboutissement du retour sur soi de l'anthropologie – double réflexivité : retour sur l'Occident « moderne », dans ce qu'il tient pour son apanage historique en matière de vérités anhistoriques (le millésime du *copyright* peut varier, mais attention aux contrefaçons) ; et donc, sur la science même de l'homme en société. D'où ce choix, qui nous contraint d'autant plus à réfléchir sur la réflexion ethnologique, dont celle de la technologie culturelle, qu'il y a là un cas limite.

Les phrases citées plus haut ne rendent évidemment justice ni à la démarche de Pierre Bourdieu, la plus féconde et rigoureuse que nous ait offert depuis longtemps la sociologie générale, mais lui-même refuse avec raison de la distinguer de l'ethnologie, ni à celle de Scott Atran, spécialiste de l'ethnoscience et de l'anthropologie cognitive. Reste que le premier, dont je ne peux commenter ici la pensée, renvoie à quelque chose comme le social, même s'il sait ne pas le réifier – « champs », « habitus », « stratégies » et différentes espèces de « capital » (voir ses ouvrages bien connus, et ses « réponses » : Bourdieu avec Wacquant 1992). Alors que le second, Atran, entend se référer, non certes à l'esprit comme un passif miroir de la nature, mais à une nature humaine partout décelable au travers des universaux du « sens commun » résultant, bien sûr, d'une sélection adaptative par le réel.

Ces aptitudes universelles transparaissent notamment sous les savoirs taxinomiques relatifs aux plantes et aux animaux, que S. Atran montre suffisamment uniformes dans l'espace et le temps pour qu'on y voie l'action, que la science a progressivement démultipliée, d'une disposition cognitive innée, adaptée au réel. Dès lors, les différences culturelles – causes occasionnelles – passent au second plan et l'histoire rend compte d'élaborations, devenues scientifiques, qui s'enracinent dans des schémas cognitifs proprement humains, ceux du savoir ordinaire sur le monde. Ce sens commun, qu'il faut réhabiliter, n'est pas en contradiction avec la science, il joue pour elle le rôle d'« heuristique naturelle » : il n'y a pas de pensée scientifique sans classification, mais pas de classification qui ne commence par une taxinomie « populaire ». (D'où le titre complet de l'ouvrage évoqué : *Fondements de l'histoire naturelle. Pour une anthropologie de la science*, Atran 1986 – idées-force dans Atran 1988.)

Quant à Bruno Latour, avec Michel Callon, il prend par le travers et les sociologues, relativistes ou non, et l'anthropologue cognitiviste, sorte de psychologue rationaliste et réaliste :

« En réalité, ce sont les deux notions de nature et de société qu'il faut abandonner comme principe d'explication [au moins de la construction des faits scientifiques... (J.-L. J.)] » (Callon et Latour 1990 : 35).

Pourquoi ? En raison du « principe de symétrie généralisée » :

« ... la société, nous le savons maintenant, n'est pas moins construite que la nature. Si l'on veut être réaliste pour l'une, il faut l'être pour l'autre ; si l'on est constructiviste pour l'une, il faut bien l'être pour les deux. [...] Pour que l'anthropologie devienne symétrique, il ne lui suffit donc pas d'encaisser le premier principe de symétrie – lequel ne met fin qu'aux injustices les plus criantes de l'épistémologie [N.B. de J.-L. J. : voir Bloor 1982a,

selon lequel, symétriquement, fausses croyances, théories vaincues ou théories scientifiques encore avérées sont toutes passibles d'une *même* sociologie]. Il lui faut absorber ce que Michel Callon [1986] appelle le principe de symétrie généralisée » (Latour 1991 : 130, mes italiques).

Symétrie généralisée ? Certes, la « nature » est incertaine, sous-déterminante, toujours diversement « interprétée » par les sciences dures. Elle ne peut donc être invoquée comme *cause* de l'évolution de ces savoirs, en fait consécutive aux sanctions des controverses qui s'y déroulent. Le faire serait s'endormir dans l'« histoire-découverte » (Latour 1989b). *Mais alors il doit en aller de même pour la société*, d'où la symétrie généralisée : « Il n'y a aucune raison, dans cette redéfinition des sciences, d'accorder aux sciences de la société un statut d'extra-territorialité » (Callon et Latour 1990 : 34)... D'autant moins de raison que ce principe heuristique – peut-on d'abord penser – ne découle pas de spéculations éthérées : n'allons pas croire nos deux auteurs ignorants des dures réalités du terrain. Si je comprends bien, celles-ci (et non quelque *a priori* philosophique, en tout cas pas seulement), affrontées dans l'ethnographie des laboratoires et les études de controverses scientifiques ou d'innovations techniques, les auraient conduits à développer une phénoménologie ou même une ontologie en parfaite cohérence avec ce qui précède, disqualifiant tout sociologisme, tout naturalisme et tout technicisme, si ténus soient-ils.

Les protagonistes démasqués et mis en scène par leurs analyses ne sont en effet ni des hommes avec leurs relations, ni des théories ou des discours, ni la nature ou de « simples » objets techniques (« étrange fantasmagorie »), mais comme on l'a dit en préambule, un genre d'êtres entièrement inédit, nouveau pour le sens commun « moderne », hybrides de culture et de nature : des réseaux sociotechniques qui entrelacent tout cela, « faits de bric et de broc [...], composés d'éléments hétérogènes, associant des compétences à des équipements, des textes à des savoirs tacites, des humains à

des non-humains » (Callon 1989 : 32) ; « Les faits scientifiques sont construits mais ne peuvent se réduire au social parce que celui-ci se peuple d'objets mobilisés pour le construire » (Latour 1991 : 14).

Qu'est-ce donc qui constitue de tels « quasi-objets » (Latour emprunte le terme à Michel Serres, mais on le trouvait déjà chez Gottlob Frege, entendu bien autrement) ? Des pratiques, bien sûr – voir entre autres le microbe de Pasteur (Latour 1989b), les peptides du cerveau (Latour et Woolgar 1988), l'électrode des piles à combustible (Callon 1989) ou la pompe à vide de Boyle (Shapin et Schaffer 1985, lus par Latour 1991), etc.

Ici déjà, certains lecteurs attentifs penseraient, anticipant un peu et non sans quelque flou : Voilà peut-être, outre une expérience particulière qui intègre quelques tendances de la sociologie anglo-saxonne des sciences, voilà un héritage – remontant, disons, à Nietzsche (« Il n'y a pas de faits ») – retransmis et recréé par Michel Foucault, partagé de nos jours, en France, avec l'historien Paul Veyne notamment, et recoupé en l'occurrence par l'influence de Michel Serres, ce « Lévi-Strauss symétrique » dont Latour se réclame ouvertement... Mais l'ethnologue pressé (il a tort) : « Foin de laboratoires et de modernes "technosciences", de concepts "théoriques", d'histoire des idées et de philosophie – passons à l'anthropologie ! »

Nous ne l'avons pas quittée un instant. Non seulement parce qu'il y a là le projet d'une ethnologie possible de notre monde à nous, y compris, outre bien sûr sa technique, de ses idées et sa philosophie ; mais aussi et surtout parce que l'ethnologie la plus classique, celle des mondes « autres », y est deux fois impliquée, comme modèle et comme objet. Ce qui pose à mes yeux un grand problème et quelques petites questions.

Réseaux et quasi-objets ne sont, exclusivement, ni naturels, ni sociaux, ni simples effets de sens (objets purement sémiotiques, Latour et Fabbri 1977) : ils *sont* tout cela, réels comme la nature, narrés comme le discours, collectifs comme la société (cf. Latour 1991 : 15, dont certains arguments sont plus développés dans Latour 1990). Comment nos analystes « amodernes » – c'est ainsi que Latour (1990) définit sa conception et d'autres idées fort modernes – ont-ils pu s'y retrouver, quand la modernité consiste bel et bien dans la tripartition ainsi battue en brèche ? Tout bonnement, nous dit-on, en se tournant, dans une conjoncture historique favorable (effondrements à l'Est, crise écologique...), vers les spécialistes de l'exotique. Car ceux-ci, et personne d'autre, nous ont « habitués depuis longtemps à traiter sans crise et sans critique le tissu sans couture des natures-cultures ».

« Même le plus rationaliste des ethnographes, une fois envoyé au loin, est tout à fait capable de lier dans une même monographie les mythes, les ethnosciences, les généalogies, les formes politiques, les techniques, les religions, les épopées, et les rites des peuples qu'il étudie. Envoyez-le chez les Arapesh ou chez les Achuar [...], et vous obtiendrez un même récit pour lier le ciel [et tout le reste]. Pas un élément qui n'y soit à la fois réel, social et narré. Si l'analyste est subtil, il vous retracera des réseaux qui ressembleront à s'y méprendre aux imbroglios sociotechniques que nous dessinons en suivant les microbes, les missiles ou les piles à combustible dans nos propres sociétés » (Latour 1991 : 15).

La *dictyologie*, science des réseaux (δίκτυον, « réseau » en grec), on me pardonnera ce néologisme laid, laquelle nous fait enfin comprendre où nous vivons, aurait donc commencé avec l'anthropologie du lointain. Pour une raison simple : la Constitution des collectifs qu'elle a d'abord étudiés reconnaîtrait d'emblée les quasi-objets, n'opérerait pas le partage entre humains et non-humains, nature et société, etc., qui en revanche

singularise la Constitution de notre monde moderne, cela, depuis un moment originel qu'il s'agit par conséquent de repérer ; « Constitution » désigne évidemment ici ce qui, en Occident comme chez les Aborigènes Aranda, « édicte » la séparation ou l'unité ontologiques des entités par nous regardées comme respectivement naturelles, humaines, artificielles, sociales, surnaturelles... On trouve déjà, si je ne me trompe, chez le philosophe Richard Rorty (1979 : 331-332 notamment) l'idée, d'allure foucauldienne ou pragmatiste, que nous sommes les héritiers de trois cents ans d'une « rhétorique » stipulant des distinctions entre objets de science, de religion, de politique, etc., après que Galilée eut « gagné la partie »... comme « Lénine contre Kerenski », et sans qu'aucune « essence » n'y fût pour rien.

En bref, les résultats accumulés de l'étude des autres mondes, l'ailleurs ou le jadis, permettraient ou achèveraient de nous ouvrir les yeux sur le nôtre : nos ethnologues classiques – abusés par notre Constitution – restent bien trop timorés qui n'osent porter au cœur même de la modernité leur regard pourtant dessillé par des séjours au loin, et reconnaître que pour l'essentiel et de ce point de vue, « nous » n'avons jamais cessé d'être comme « eux », les Sauvages... N'était, justement, ce voile de la Constitution moderne que la force des presque-choses nous presse de déchirer aujourd'hui même (Latour 1991 : 17-30, 190-198) et dont le tissage remonterait aux démarches conjointes de Boyle et de Hobbes – lire Latour (1990 et 1991), commentant Shapin et Schaffer (1985) : fondation de la science des réseaux que ce dernier livre, ou mythe d'origine à son usage, lui demanderait l'ethnologue classique ?

Nous voilà au cœur d'un problème. On peut à l'évidence faire fi d'un argument qui, dans la perspective ci-dessus comme pour la plupart des sciences humaines, se retourne facilement contre ses auteurs : « Plus les anthropologues écrivent sur les États-Unis, moins nous croyons ce qu'ils disent de Samoa », maugréait par exemple un critique de Margaret Mead, d'après Geertz (1986 : 15). Mais au juste, que disent-ils, ces ethnologues, des Samoans ou des Yanomami et autres non-Occidentaux « non modernes » ? Bien des choses, parfois fort différentes.

Différentes, pensera-t-on, parce que – restons sur le même registre – chaque culture a sa nature, certains d'entre nous l'enseignons depuis belle lurette ; ce qu'approfondissent et thématisent fort bien l'histoire et la théorie critique de l'anthropologie écologique proposées par Guille-Escuret (1989), et comme le suggère ce passage même d'un écrit de Philippe Descola, pourtant cité par Latour (1991 : 25) à l'appui de ses dires :

« ... le champ culturel est ici [chez les Achuar, des Jivaros] singulièrement englobant, puisque s'y trouvent rangés des animaux, des plantes et des esprits *qui ressortissent au domaine de la nature dans d'autres sociétés amérindiennes* [...]. Il est quand même un moment où le continuum de la sociabilité [achuar] *s'interrompt pour faire place à un univers sauvage irréductiblement étranger à l'homme* » (Descola 1986 : 399, mes italiques).

Mais rien d'étonnant à ces divergences, qui apparaissent doublement construites si l'on emprunte maintenant à Bruno Latour son propre raisonnement :

« Que l'on ne se méprenne pas : loin de nous l'idée que les faits – ou la réalité – n'existent pas. Cela suffit à nous démarquer du relativisme [?]. Nous affirmons seulement que cette "extériorité" est la *conséquence* du travail scientifique et non sa cause. [...]. Une fois que la controverse a été réglée, *on considère* [mes italiques] la réalité comme la cause de ce règlement ; mais tant que dure la controverse, la réalité est la conséquence du débat, elle en suit chaque méandre et chaque retournement comme si elle était l'ombre

des préoccupations scientifiques » (Latour et Woolgar 1988 : 186 ; le « ? » dubitatif est de moi, J.-L. J.). « Lorsque le statut d'un énoncé tend vers un fait sous l'impulsion d'une série de forces agonistiques, il est d'autres forces qui au contraire tendent à en faire un artefact » (Latour et Woolgar 1988 : 184 ; illustration vraiment limite, ajouterais-je : l'étrange affaire de « la mémoire de l'eau », voir Stengers et Schlanger 1989 : 8-9 ; de Pracontal 1990).

On ne peut mieux dire ; je m'intéresse d'ailleurs presque en ces termes à la transformation, depuis le XIX^e siècle, des « faits », des « vérités scientifiques », de l'évolutionnisme dit sociologique en « artefacts » ainsi nommés (rétrospectivement) idéologiques. Mais puisqu'on les invoque, qu'en est-il au juste des énoncés et des réalités de l'ethnographie ? Notre auteur lui-même semble bien leur dénier, à eux aussi, tout statut d'extra-territorialité.

« Le même débauchage d'alliés [le même que dans la controverse Pasteur-Pouchet sur les micro-organismes, Latour 1989b] se retrouve dans le cas de Margaret Mead [1928] et des Samoans. Le fait bien établi [de la liberté sexuelle des jeunes filles de l'archipel] ne fut pas attribué à Mead – en tant qu'anthropologue porte-parole des Samoans – mais aux Samoans elles-mêmes. Derek Freeman [1983], anthropologue [...], attaqua récemment les thèses de Mead, en dénouant les liens qui l'unissaient aux Samoans [elle devient sous ce jour une *American Liberal* isolée, dénonçant le puritanisme nord-américain et auteur d'une fiction sur le "noble sauvage"]. Freeman, nouveau porte-parole des [jeunes filles] Samoans, montra [qu'elles] étaient opprimées, agressées [etc.], et subissaient de terribles épreuves... » (Latour 1989a : 132-133).

Il est rappelé par ailleurs comment les faits incompatibles respectivement consécutifs aux travaux de Mead et de Freeman s'inscrivent dans un réseau d'alliances et de controverses mobilisant, pour la première, Franz Boas (culturaliste s'il en fut) en lutte contre les eugénistes, et quant au second, les sociobiologistes qui combattent le déterminisme culturel (Latour 1989a : 173-175). Ah bon ? Les théories sont aussi des armes et des enjeux ? *Mais qui donc voudrait le nier ! ?*

Dans le même esprit, on pourrait montrer en quoi le beau livre de Descola (1986), que cite Latour (1991), construit des faits polémiques « pour » batailler contre les ethnologues représentants du matérialisme culturel états-unien et son « déterminisme famélique » (Descola 1988 ; sur l'adversaire d'outre-Atlantique, voir évidemment Harris 1979) ; ou comment Guille-Escuret (1988) ou Tort *et al.* (1985) sont des belligérants d'une guerre menée à la fois contre ce dernier camp et celui des sociobiologistes (anthropologues ou éthologistes). Autre chose : quel ethnologue français n'a songé à exposer aux étudiants en sciences sociales l'épineuse question des Yanomami, caméléons contraints – tels les Martiens de Bradbury ou les microbes « version Pasteur/version Pouchet » – à incarner des personnages aussi dissemblables et diversement « engagés » que les écrits de Jacques Lizot (1976, 1984), Napoleon Chagnon (1968), Ettore Biocca-Helena Valero (1968), Marvin Harris (1984), Smole, Ramos, Ferguson... ou *Le Sauvage à la mode* (Amselle, dir., 1979) ? Les Yanomami sont-ils en même temps toutes ces figures, avant la dernière description en date qui clôt pour un temps la controverse ? – un peu comme, dans l'expérience imaginaire de Schrödinger, le chat qui est à la fois mort et vivant jusqu'à l'observation du physicien qui « réduit le paquet d'ondes »... Deux remarques enfin. L'étude des « effets de vérité », surtout dans la description ethnographique, étude courante depuis longtemps aux États-Unis, vient en France à l'ordre du jour (Jamin et Zonabend 1985, et voir la revue *Gradhiva*). En témoigne un ouvrage récent qui, sur le plan sémiologique,

© Ana Cotta

Arara

Bororo

© agenciabrasil.etc.com.br

analyse quelques textes illustres et intègre le point de vue constructiviste – en évoquant entre autres les thèses de Latour relatives aux sciences dures (Adam *et al.* 1990). Sur cette gamme aussi, les faits ethnologiques peuvent apparaître construits : « Y aurait-il autant de Nuer-objets que de façons d'en parler ? » (Adam *et al.* 1990 : 33).

Mais tout en restant sur le même registre, revenons, guidés par un indice, vers les Constitutions des non-Modernes : tout le

monde sait bien que « les Bororo sont des araras ». Cet illustre énoncé des Bororo eux-mêmes (ceux du Brésil central) fut rapporté par Karl von den Steinen en 1894 et devint célèbre en donnant bien du grain à moudre aux anthropologues et aux philosophes : Durkheim et Mauss (1969), Lévy-Bruhl, Cassirer, Vigotsky, Geertz (1973)... Voilà des humains qui « sont » aussi des non-humains ! Pensée prélogique, ou primitive, ou symbolique... Pas de frontière nature-culture ! ? Mais vient Jon C. Crocker ; une enquête sur le terrain lui permet de démontrer en détail ceci :

« En s'identifiant *métaphoriquement* aux araras, les Bororo [seuls les hommes disent être "comme des araras"] cherchent tout simplement à exprimer l'ironie de leur condition masculine [ils dépendent de leurs femmes à l'instar des perroquets que celles-ci ont coutume d'appivoiser] » (Crocker 1977 : 192).

Dan Sperber (1982 : 54), à qui j'emprunte cet exemple, suggère que bien d'autres « mystères » de la pensée primitive sont passibles d'un tel traitement, qui les ramène au « sens commun ». Cependant, ajoute-t-il en substance, l'argumentation est ici à double tranchant : pour montrer le caractère métaphorique du plaisant adage, Crocker doit le différencier sur pièces d'autres énoncés absurdes à nos yeux et qui, eux, ne sont pas entendus figurativement par les Bororo. Est-ce à dire qu'on n'en sort plus ? Non ; mais qu'en tout cas, les Constitutions exotiques sont à la fois variées et susceptibles d'analyses variables – ou plus, qu'elles s'avèrent soit essentiellement différentes, soit « conséquences » d'autant de descriptions qu'elles ont de descripteurs concurrents.

L'objet du discours : discours de l'objet ?

Tous les anthropologues voient ce qu'ils décrivent ; ils décrivent aussi ce qu'ils veulent voir, c'est inévitable et *légitime*. Dans les limites, cependant, d'une certaine « résistance » extérieure à chacun d'entre eux : ils ne peuvent pas dire n'importe quoi.

Voici du reste un scolie latourien : « *Les mondes réels* », *“the real worlds out there”*, sont la conséquence *de rapports de forces stables, et non la cause qu'ils se stabilisent* » (Latour 1984 : 256) ; de la sorte, « (il n'y a que) des épreuves (de forces [...]) », d'où ceci : « Est réel ce qui résiste dans l'épreuve » (p. 177) ; « Le principe de réalité, c'est les autres » (p. 185)... comme l'enfer. Comparez en passant avec ceci : « La pluralité des vérités, choquante pour la logique, est la conséquence normale de la pluralité des forces... » (Veyne 1983 : 100).

Que l'ethnologue prenne des instantanés du monde tel qu'il est pour les Dogon ou les Baruya, les Moi Sedang ou les villageois bourguignons – pour les énarques ou les chimistes du CNRS, aussi –, et dans pareils portraits va figurer l'ombre du photographe comme celle de ses concurrents. Il en va de même d'une certaine façon en physique, en biologie, etc., où les règles du jeu semblent toutefois plus ou autrement contraignantes ; c'est bien ce *mutatis mutandis* dont le poids fait question : négligeable ou décisif ? En décide à coup sûr une épreuve. Mais un anthropologue ne saurait croire que toute l'anthropologie consiste dans la transcription point trop fautive, *emic*, des « théories indigènes » du monde, agies dans certaines pratiques (idées en actes : idéopraxies), dites dans certains discours (lesquels sont aussi des pratiques : « discursives ») – en somme, de quelques articles au moins des Constitutions étrangères. Car il y a plus d'une manière de les traduire, de les interpréter,

on l'a vu plus haut ; et, au surplus, dix façons de ne pas s'en laisser conter ou, au contraire, de se faire piéger par elles pour le chercheur qui veut en produire la théorie *etic*, souhaitée scientifique (celle-ci ayant pour fin d'expliquer, parmi ses « faits », les théories indigènes des faits, doit évidemment s'en abstraire, un peu comme un métalangage, d'un langage-objet).

J'en rappelle un exemple illustre : depuis le Maori Tamati Ranaipiri et l'ethnologue Elsdon Best, depuis Mauss dans l'*Essai sur le don*, Lévi-Strauss (1968) par sa critique du précédent, Sahlins (1976) et bien d'autres, dans tous ces discours, comme l'écrit Mondher Kilani, « que de *hau* » ! À propos de ce concept maori et de la théorie indigène – ou des données « objectives » – de l'échange non marchand (ou, selon Remo Guidieri, de la sorcellerie) dont il semble être un élément, la controverse rebondit d'un texte à l'autre, comme d'ailleurs plus récemment le débat sur la controverse... Tout y passe : confrontation de traductions ou gloses de leur impossibilité, révisions de frontières entre objet et opérateur d'explication (*quid* du *hau* sur ce point-là ?), approche herméneutique, explicative, réalisme substantialiste, réalisme structural, positivisme... Où et quels sont les objets de référence, le rapport entre langage de référence et langage interprétatif ?, et ce n'est pas tout : voyez l'exposé pénétrant et la bibliographie de Kilani (1990).

Enfin, et nul ne l'ignore, le chercheur définit bien souvent l'objet de son discours en excluant, au moins pour un temps, le discours de l'objet. Lorsque Robert Cresswell (1985) poursuit une expérience indirecte (au sens de Claude Bernard et de Durkheim) : comparer, toutes choses presque égales (un même écosystème, la forêt guyanaise), les techniques peu différentes et les organisations sociales dissemblables de deux populations voisines mais d'origines fort distinctes (Wayana amérindiens, Aluku-Boni descendants d'esclaves noirs fugitifs), je ne le vois pas douter un instant que le technique soit dans la culture et soit nature médiatisée, ou que s'y associent des choses, des corps, des savoirs. Ce faisant, il vise l'épreuve d'une loi, d'une relation invariante entre des phénomènes néanmoins discernés suivant la tripartition qu'il entérine par sa méthode (écologie naturelle/culture technique/organisation sociale). Peu lui importent à *ce stade de la recherche* les Constitutions aluku et wayana. Mais l'anthropologue des sciences procède-t-il toujours autrement, lui qui doit aussi se garder d'une « théorie indigène » aux traquenards bien mieux cachés encore à ses yeux : l'épistémologie du philosophe ou celle, souvent tacite, du savant lui-même ?

« Notre enquête a pour but d'ouvrir une voie différente [autre que l'emprunt du langage des scientifiques] : s'approcher des sciences, *contourner* le discours des savants, devenir *familier* de la production des faits, puis s'en retourner chez soi et rendre compte de ce que font les chercheurs dans un métalangage qui *ne doit rien* au langage qu'il s'agit d'analyser » (Latour et Woolgar 1988 : 23).

Cependant, notons, sur le langage des épistémologues et de certains scientifiques, une impression d'évidence – les théories de la connaissance contestées par Latour me semblent bien vieilles pour la plupart – que confirme le propos d'un historien des sciences dures : « Le statut distinct de la science [son contenu cognitif "objectif"] a des défenseurs autrement plus coriaces que ceux auxquels s'attaquent les sociologues » (Chalmers 1991 : 100, développements pp. suiv.). Quoi qu'il en soit, on aperçoit au passage l'affleurement d'une aporie bien coriace elle aussi : comment faire l'anthropologie des anthropologues sans rester pris dans leur langage... Et souvenons-nous de surcroît que le langage de nos dictyologues, s'il veut ne rien devoir à l'idiome qu'eux-mêmes attribuent aux savants « modernes », revendique sa dette envers celui des Constitutions « non modernes » – primitives ou prémodernes – et des ethnologues qui se contentent de les ratifier.

Voilà le problème : s'il y a des vérités construites quelque part, même dans les sciences les plus « naturelles », on doit en trouver partout : *symétriquement*. Rabattre sur la Constitution moderne (causée, nous dit-on, au temps de Hobbes et Boyle), pour en confirmer l'« artifice », celles qui devraient en ce cas s'avérer conséquences des controverses anthropologiques, n'est-ce pas réintroduire l'asymétrie par la bande : doter abusivement leurs vérités établies du plus grand des indices de réalité ? D'autant que si notre Constitution est justiciable d'un moment-origine, elle fut bien, aussi, construite. Mais alors les autres également – par qui ou par quoi ? À moins d'être réaliste en anthropologie et constructiviste pour le reste...

D'ailleurs, l'ethnologue le moins constructiviste doit reconnaître ceci : les « visions du monde » et les théories « indigènes » ne sont bien souvent présentables comme telles, dans la littérature spécialisée, que par l'opération du descripteur qui les agence. Celui-ci parle de collectifs, très rarement, au reste, d'écrits vernaculaires, mais ne parle qu'avec des personnes. Il tend dès lors à intégrer en un système unique et cohérent, *dans un texte*, des informations hétérogènes – observations de comportements en situations très diverses, de discours publics, conversations privées, récits, propos directs ou rapportés, etc. –, cela, donc, sans différencier les forces et les formes des « croyances », des savoirs ou des engagements affectifs qui sont à leur principe. Mais le chercheur est-il toujours en droit de postuler cette indistinction quant aux modes originels d'existence des objets définis par les Constitutions dont il se fait ainsi le rédacteur ?

L'interprétation « ethnologiste » du statut des faits scientifiques s'inscrit dans une tendance qui n'est pas totalement nouvelle en histoire des sciences dures. Elle paraît, vue d'ici, en germe, au moins, chez Reichenbach, Kuhn, Holton, bien entendu chez les sociologues de l'« École d'Édimbourg »... sans parler de sa généalogie ou son archéologie philosophiques ni de certains legs fort évidents de l'*ethnomethodology* états-unienne. Le rapatriement, afin d'analyser nos sciences, de théories mûries par l'anthropologie, a du reste quelques partisans : ainsi la thèse de Durkheim-Mauss (1969), selon laquelle la classification des choses reproduit celle de la société, fut-elle réveillée dans ce but par David Bloor (1982b), qui s'inspirait en outre de l'ethnologue durkheimienne Mary Douglas ; et, d'après Latour, les mêmes influences expliqueraient la teneur – et l'échec – de certaine recherche sur le monde des physiciens des hautes énergies (Traweek 1988). Mais les conceptions en cause ici, disqualifiant ce sociologisme, vont plus loin et touchent de plus près l'anthropologie et ses fondements. Je les crois cependant assez subtiles pour ne point s'arrêter à ce que Marc Augé appelle la fausse subtilité des renversements de perspective. Pour jouer mais se jouer de l'ethnocentrisme à rebours, faut-il reconnaître quelque part une vérité un peu plus vraie que les autres – ou une force un peu plus forte ? Le sociologue Raymond Boudon (1990 : 311-318), dans un gros ouvrage au demeurant fort incisif, me paraît faire un mauvais procès à Latour et Woolgar quand il leur impute un « a priori de la vérité unique », très répandu à vrai dire, qui supposerait qu'à leurs yeux, leur description ethnologique « ... soit la seule possible ou qu'elle soit supérieure aux autres » (Boudon 1990 : 117). C'est ou bien faux ou bien trivial : toujours apparemment vrai d'un descripteur (« Tu n'aimes pas l'autre ! » reproche la dame, désolée, à son mari qui essaie une des deux cravates qu'elle vient de lui offrir).

« Notre description de la construction d'un fait dans un laboratoire [...] n'est ni supérieure ni inférieure à celles produites par les scientifiques eux-mêmes. Elle n'est pas supérieure parce que nous ne prétendons pas disposer d'un meilleur accès à la "réalité", pas plus que nous ne prétendons échapper à notre description de l'activité scientifique. [...] cette

description elle-même deviendra partie prenante d'un champ d'énonciation. Combien faudra-t-il prévoir de recherches ultérieures, [...] de redéfinitions du champ et de transformations de ce qui peut être compté comme argument acceptable pour que ce point de vue apparaisse plus *plausible* [mes italiques, J.-L. J] que les autres? » (Latour et Woolgar 1988 : 280-281).

« Aucune explication n'échappe aux rapports de forces que j'ai décrits [...] – la mienne pas plus mais pas moins qu'une autre » (Latour 1984 : 165).

Voilà au moins qui donne à penser... même si cela va de soi.

Anthropologies paradoxales

Comment concilier ces raisonnements tantôt réalistes (semble-t-il), tantôt... non réalistes au sens courant du terme (faudrait-il dire nominalistes)? Résumons-les.

1. Les faits sont des effets ; scientifiques (« naturels ») ou sociaux, « modernes », ils sont construits ; donc les faits ethnologiques, par exemple ceux de la technologie culturelle, le sont aussi, notamment dans les controverses entre anthropologues.
2. La dictyologie des sciences et des techniques décèle dans notre monde des quasi-objets, des réseaux sociotechniques : ontologie nouvelle – bien que sans « essences » –, neuve en tout cas au regard de la Constitution « moderne », elle-même construite.
3. D'ailleurs, de ces presque-choses en réseaux, les ethnologues en décrivaient depuis longtemps chez les « non-modernes ». Dès lors, ces entités « existent » partout et de tout temps : réalisme dictyologique, y compris desdits ethnologues.
4. Les descriptions/explications (l'argumentation) schématisées en 2 et 3 ne sauraient se soustraire à la loi de 1 – pas moins mais pas plus, du reste, que 1 et 4.

Est-ce passer sous silence l'évolution d'une pensée? Car soutenir 2 et 3 *en même temps* que 1 et 4 appelle quoi qu'on en dise quelques... éclaircissements ; l'anthropologie doit comprendre qu'il y a « ... coproduction des collectifs et de leurs quasi-objets », mais « Aucune science ne peut sortir du réseau de sa pratique », écrit Latour (1990 : 155 et 137) : cette anthropologie-là – à la différence des autres – serait-elle donc hors-concours, sorte de « contre-science » foucaldienne? Est-ce de la dialectique, ou le bouclage et les fluctuations d'une théorie homéostatique – le constructivisme s'appliquant à lui-même qui devient réalisme, objet, à son tour, d'analyse constructiviste, etc.? Une forme radicale d'existentialisme (l'existence précède l'essence de tous les actants, humains, société, faits, matière, conscience : Latour 1991 : 118 plus spécialement)? La partie émergée d'une « réduction ontologique » sophistiquée, à la Quine (1977)? Plutôt, semble-t-il parfois, une des modalités d'un néopragmatisme anti-essentialiste qu'aux États-Unis défendent quelques philosophes, lesquels renouvellent, dans la réflexion sur les sciences ou l'éthique, la pensée de W. James, C. S. Peirce, J. Dewey, et qui dans l'Hexagone se retrouverait peut-être chez des sociologues promouvant une conception inédite de la relation entre « personnes » et « choses », sujet et objet (Boltanski 1990, Boltanski et Thévenot 1991...). Laissons tout cela à d'autres, plus compétents, qui pourront en juger, mais ce n'est pas sans intérêt pour l'histoire des

idées anthropologiques (et j'évoquerai sous peu une dernière interprétation). Je crois surtout saisir en l'occurrence des mouvements d'une pensée créative qui cherche et se cherche – pensée, souvent, me semble-t-il, d'un fervent moraliste déçu par bien des morales et qui entend réenchanter notre monde techniciste ; c'est là une mission tout à fait noble, une bonne parole où résonnent de louables intentions. Reste l'indéniable : le grand intérêt des études empiriques sur les réseaux sociotechniques et les quasi-objets dans le monde moderne, travaux qui ressortissent pleinement à l'anthropologie (voir, outre les recherches déjà cités, celles, remarquables, de Madeleine Akrich et d'autres in *Des machines et des hommes*, 1990). On doit les connaître mais les discuter. J'ai seulement voulu, dans ces derniers paragraphes, y voir un problème qui fait écho à tous ceux que se posent les ethnologues aujourd'hui ; difficulté que rencontre sous diverses formes toute réflexion sur les sciences, mais qui se complique dans le cas des sciences humaines.

« Je peux maintenant donner à cette façon de faire l'histoire des sciences, que j'ai nommée histoire-construction, son véritable nom : *c'est l'histoire tout court*, mais étendue aux choses mêmes » (Latour 1989b : 445). Qui n'a plus foi en aucune autre doit croire encore cette vérité-là : « Natures et sociétés deviennent les produits relatifs de l'histoire » (Latour 1991 : 175). C'est du reste l'histoire – mieux, la pratique historique constituante – qui éclaire enfin les quasi-objets, les réseaux constitutifs et pratiquement constitués de toutes les natures-cultures : le pullulement même de ces monstres hybrides, que notre Constitution avait favorisé, finit par la faire craquer. Voilà donc assignés tant la naissance que le trépas d'un monde à une discontinuité historique radicale, l'instauration puis la rupture d'une Constitution ; est-ce quelque chose de plus qu'un changement d'« espace d'ordre » selon Foucault (disons, 1966, « Préface ») ? « Les objets [*lato sensu*] semblent déterminer notre conduite, mais notre pratique détermine d'abord ses objets », écrivait Paul Veyne dans un texte qui célèbre la révolution foucaldienne en histoire. D'autres formules y figurent dont le ton comme le fond nous paraîtront désormais familiers.

« [Voici] peut-être le problème fondamental de l'histoire-philosophie selon Foucault : [...] il faut à la fois nier la réalité transhistorique des objets et laisser cependant à ces objets assez de réalité objective pour qu'ils demeurent quelque chose à expliquer, et non pas fantômes subjectifs à simplement décrire ; il faut que les objets naturels n'existent pas et que l'histoire demeure réalité à expliquer » (Veyne 1978 : 228, n. 6).

On lirait plus avant (ou chez Veyne 1983) quantité de réflexions dans le droit fil desquelles pourrait s'inscrire, même si elle veut s'en démarquer (Latour 1988a : 41, n. 22), l'anthropologie évoquée ici, qui affirme en outre sa parenté avec la « pragmatogonie » de Michel Serres (Latour 1990 ; Serres 1987) ; Serres et Veyne, chacun à sa manière, ont d'ailleurs usé eux aussi d'un principe de symétrie généralisée fort manifeste.

Tout est historique. C'est l'histoire – l'intrigue – de la coproduction conflictuelle des discours et des choses dont ils parlent, des sujets et des objets, des natures et des sociétés, qui dans un tel monde établirait dorénavant les fondements d'une anthropologie des mondes avec leurs presque-choses, et des savoirs sur le monde.

Cette ontologie-là, ou cette pratique, n'a rien de commun, c'est clair, avec celle de l'ethnologie comme *sociologie comparative*, y compris des sciences et des techniques, qu'elle soit vraiment relativiste ou que, tel Bourdieu, son praticien espère rendre raison des singulières conditions sociales, certes de part en part historiques, en lesquelles s'engendre, s'ajoutant aux autres, un « champ » dont les produits, des connaissances vraies,

transcendent pourtant leurs conditions historiques de production (d'où la spécificité partielle de pareil champ et la possibilité *in extremis* d'une sociologie vraie de la sociologie). Rien de commun non plus avec ce qu'est le réel pertinent : un appareil de l'esprit et ses prises sur le monde extérieur, pour une anthropologie qui se veut psychologie scientifique comparative – la comparaison entre lieux ou temps y réduit les diversités en universaux du psychisme...

Une science qui de son côté vise à l'horizon, parmi d'autres cibles, la mise au jour des réquisits cognitifs de son propre avènement : « Comment se fait-il que les hommes soient capables de penser scientifiquement », à savoir, de « répondre [toujours mieux] à des critères de réalité qui sont hors du temps » ? (Atran : 986-209.)

Mais réglons enfin un problème laissé en suspens. Le point de vue latourien – appelons-le faute de mieux « hyperconstructivisme » – est-il relativiste ? Certes, il « relativise » réel social et réel naturel tout en abolissant leur distinction. Mais cela – dernière interprétation, hardiment analogique – à la manière d'Einstein, qui se passe de l'éther de la physique classique, entité désormais superflue, en faisant de l'espace et du temps des grandeurs non plus absolues mais relatives à des référentiels donnés : l'invariance de principes *plus importants* est sauvegardée à ce prix.

Latour (1988b) revendique personnellement cette source d'inspiration dans une fort brillante analyse sémiologique dont l'objet est un ouvrage non technique du grand physicien, texte en même temps pris en modèle pour l'anthropologie des sciences (entre autres spécialités). L'invariance ontologique des réseaux de la dictyologie n'est assurée que si l'on prive tout le reste (nature et culture, contraintes matérielles et cognitives, chez nous et ailleurs) de valeur absolue : ce qui permet, « au centre », là où se tient le dictyologue, de superposer des comptes rendus « transformés sans déformation » provenant de plusieurs cadres de référence, et de comparer ainsi les « petits partages ». Pas de relativisme, donc, puisque s'établit de la sorte, moyennant une transformation (comme, je crois, celle de Lorentz pour Einstein), le lieu d'une observation panoptique, transculturelle, « absolue » justement. Il y a certes là une appréciable économie de la pensée. Cependant, le problème soulevé plus haut me paraît rester entier : paradoxalement, les réseaux exotiques existeraient tout faits dans des « théories indigènes » plus « vraies » que les modernes quoique toujours construites ! ? N'importe ; qualifions donc une telle approche de « relationniste », au sens de la relativité d'Einstein, comme le suggère notre auteur. Mais c'est surtout pour souligner maintenant la prégnance et l'usage possible, d'autant plus rentables qu'explicités, de certains *patterns* scientifiques « durs » que je viens d'en évoquer tardivement pareil caractère, gardé pour la bonne bouche. Car il est des modèles (et j'en resterai également à la physique) susceptibles, eux aussi, d'une importation par l'anthropologie, d'ailleurs sans plus de droits de douane, y compris bien sûr en technologie culturelle ; mais des modèles qui occupent le pôle opposé de celui du relationnisme latourien dans l'espace des analogies possibles. Ils sont en effet d'un fieffé dualisme, des plus « modernes », contrastant (voilà bien une vue binaire !) avec le monisme « amoderne ».

Les quasi-objets et le « tissu sans couture des natures-cultures » pointent vers quelque unité profonde que nous voilerait encore cette dualité apparente qu'a édictée la Constitution moderne. Par là, ils rappellent fortement les réalités imaginables – si l'on y tient, comme justement les tenants des théories « à variables cachées », à ce jour sur la touche – dont la dualité des phénomènes, onde/corpuscule par exemple, serait en physique quantique la seule manifestation empirique à jamais observable (en tout cas dans le cadre du paradigme

à présent dominant ; voir D'Espagnat 1980 ou Baton et Cohen-Tannoudji 1989, parmi nombre d'ouvrages de haute vulgarisation parus en France). Or, les principes d'« incertitude » et de « complémentarité » – Heisenberg et Bohr – sur lesquels s'est pour une part fondée cette physique dualiste ont été, bon an mal an, transposés à l'anthropologie ; à l'ethnopsychiatrie, spécialement, par Georges Devereux (1977, 1985), et sous son influence, encore de nos jours par Margarita Xanthakou (1991) ou, dans une perspective clinique, Tobie Nathan (1986). Rappelons d'ailleurs de fugaces métaphores : Lévi-Strauss parlait il y a longtemps déjà (1973 : 356) de « *relations d'incertitude* » entre « structure et procès » – « on ne peut apercevoir l'un qu'en ignorant l'autre » –, qui pourraient expliquer la « *complémentarité* entre histoire et ethnologie » (voir aussi Lévi-Strauss 1962b : 44-45, et en un sens Bateson, pour qui deux explications valaient mieux qu'une).

Que serait au juste la méthode complémentariste en sciences humaines ? Imaginez un ornithologue désireux d'étudier le comportement d'un oiseau qui ne chante que dans l'obscurité. (Je crois bien avoir lu cette parabole quelque part, mais où ?) Quand il le voit, il ne peut pas l'entendre ; quand il l'entend, il ne peut pas le voir. Jamais l'ornithologue ne verra ce que fait l'oiseau *pendant* qu'il chante. De même, en vertu de la relation d'incertitude, on ne peut déterminer *simultanément* la position et le spin (disons en simplifiant le moment cinétique) d'un électron. Tout se passe comme si c'était l'expérience à laquelle on l'assujettit qui le forçait à acquérir soit un moment cinétique, soit un lieu *précis*. Jamais on ne peut fixer en même temps les valeurs de ces deux paramètres. Niels Bohr appellera plus généralement « complémentaires » deux représentations complètes et nécessaires, mais s'excluant mutuellement, par exemple la corpusculaire et l'ondulatoire, d'une même réalité inaccessible à l'expérience. D'où la belle idée d'« horizon de réalité », introduite par F. Gonseth (1947) dans la perspective du « réalisme lointain » puis exposée notamment par les physiciens Baton et Cohen-Tannoudji (1989 ; voir aussi les développements de Cohen-Tannoudji 1991). La connaissance s'ancre dans les phénomènes perceptibles jusqu'à notre « horizon naturel » de réalité. Au-delà de celui-ci, ou en dessous, arrivent peut-être des « événements » dont en tout cas, seules nous apparaissent les « traces phénoménales » situées, justement, à l'horizon. Parfois, un de ces événements invisibles et sans doute à jamais conjecturaux ne peut être décrit adéquatement (le mieux possible) qu'à partir de *plusieurs genres de traces* sur l'horizon. C'est quand il y a, selon les circonstances, deux espèces de traces, irréductibles l'une à l'autre comme « réalités » de l'événement problématique, que celles-ci et leurs descriptions respectives sont dites *complémentaires*. Exemples : bien sûr, les réalités tantôt corpusculaire, tantôt ondulatoire des êtres quantiques ; mais c'est aussi le cas, si l'on veut, des phénomènes et descriptions respectivement psychologiques et sociologiques touchant un « événement » humain (et n'oublions pas ce qu'il advient lorsqu'on avance vers l'horizon terrestre).

Selon de telles vues, on peut même faire abstraction de tout réalisme : considérer en un sens positiviste et instrumental (rien de mal à cela) le rapport entre deux disciplines, deux ordres de discours, deux types d'explication et leurs « rendements marginaux » respectifs – encore une façon de placer quelque part l'économie de la pensée.

« [Il y aurait] autonomie absolue des approches [ethno-sociologique, psychologique], de leurs catégories et concepts respectifs, et à la fois étroite interdépendance des "faits" qu'ils construisent en s'appliquant aux mêmes "données brutes" : à savoir les comportements humains au sens large (des pratiques aux rêves) observés par l'ethnopsychanalyste [ou en général] par l'anthropologue. Ainsi est tracée une nette, une nécessaire frontière qui sépare deux approches *ipso facto* non simultanées ; [mais aussi], on dispose d'un pont [...] à

franchir quand l'une des explications (la sociologique ou la psychologique) atteint sa limite, ne peut être poussée plus avant sans perte de tout rendement explicatif – ou même sans détruire son propre objet, dont le résidu va constituer l'objet du discours complémentaire (destruction-substitution qui crée littéralement la frontière des disciplines) » (Xanthakou 1991 : 1 [rééd. 1995], commentant la méthode prônée et illustrée par Georges Devereux).

Admettons. Mais la technologie ? Jusqu'à présent, nous sommes en amont ou à côté. Quant au traitement différentiel à réserver à la technique, à la science et aux « technosciences » – encore des distinctions cartésiennes –, c'est une question en aval. En principe, cependant, le rapport de complémentarité peut relier par dyades, surtout, bien des explications, bien des phénomènes ; Bohr, déjà, le voyait connecter la physiologie et la psychologie ainsi que les différentes cultures humaines, Jordan ou Gonsseth, le conscient et l'inconscient... Aussi avais-je suggéré autrefois que dans certains cas, l'une des possibles anthropologies du technique consisterait à coordonner – en les ouvrant l'une vers l'autre aux limites de leurs rendements heuristiques – l'explication techno-logique et l'explication socio-logique de telle ou telle observation-description fournie par les données de l'histoire ou de l'ethnologie. Exemple virtuel, simplifié sans vergogne, à propos d'une question bien connue : l'emprunt de l'étrier crée la féodalité (White 1962) jusqu'à ce qu'il vaille mieux considérer que la seconde « crée » le premier, et ainsi de suite. Autre chose, mais dans le même esprit : pourquoi la poterie est-elle exclue des productions matérielles dans de vastes régions de l'Amérique indienne, l'aptitude des hommes étant hors de cause ? Logique d'une « philosophie naturelle » (Lévi-Strauss 1971 : 553, et 1985) ou, *complémentairement*, « choix » techniquement (bien qu'indirectement) « motivé », dirait un linguiste ? On verrait alors le technique parcourir

l'horizon jusqu'à un point P, puis le sociologique (ou le mytho-sémiologique) cheminer au-delà de ce point ; ou à rebours, etc., le va-et-vient se poursuivant tant qu'il resterait quelque force aux deux explications (et au chercheur). Ce mouvement amorcerait-il une dialectique génératrice de « catégories d'interface » inédites entre ces deux ordres d'un « réel de départ » ? Et dans de telles catégories conjecturales, sous l'horizon, devrait-on rechercher *in fine* l'ontologie amoderne, ou d'autres « choses » ? C'est à voir.

Ces divagations abstraites, penseront d'aucuns, auxquels je rappellerai alors qu'il n'est pas vain de mettre au clair les bruits de fond qui peuvent retentir même dans le discours des plus ardents zélateurs du « concret », disons ces libres rapprochements, homologuent sans nul doute quelques articles de la Constitution moderne : dans une culture, il y a le technique... et le reste. Mais à mon sens, comme on l'a vu, cette Constitution n'est pas moins vraie ni plus construite que les autres ; et la démarcation du technique n'est toutefois pas fixée d'emblée : c'est un problème, non une évidence. Toutes les cultures admettent néanmoins, fût-ce tacitement, certains ont beau jeu de l'oublier, quelques-uns de nos postulats d'efficacité pratique au principe des actes banals (et pas seulement de ceux-là)... y compris quand elles ne tracent pas dans le sémantique ou par leurs schèmes conceptuels privilégiés les démarcations du genre « faits techniques, et autres », « le travail, et le reste », ou les configurent autrement. Qu'on doive ranger ces classements eux-mêmes, *avec les nôtres*, parmi les données, les *explicanda* d'un vrai problème anthropologique, et donc, si

l'on veut dire les choses ainsi, prendre pour objet le discours de l'objet, c'est incontestable. D'ailleurs, qui le contesterait aujourd'hui? Le Technique, pour les ethnologues, ce devrait être comme le Mythe, le Rituel ou la Royauté Sacrée, voire le Politique chez les Vrézôm à la veille de la Conquête Européenne: distinctions de méthode – par-delà les variétés de Constitutions –, donc révisables en fonction de leurs effets utiles... s'il y a controverses. Bruno Latour (1992 : 8) remarque: « Un objet seulement technique n'est qu'une utopie... ». C'est surtout une abstraction, me semble-t-il (comme un récit purement mythique) – une *utile* vue de l'esprit. Un réseau l'est aussi. Et après? « Le concret, c'est de l'abstrait rendu familier par l'usage », disait Paul Langevin, celui du fameux paradoxe.

Mais pourquoi faire compliqué quand on peut faire simple? À cela, il faut répondre qu'en anthropologie, le dualisme complémentariste d'allure « quantique » ne me paraît pas plus compliqué ou moins économique que le monisme dictyologique d'allure relativiste (einsteinienne!). Il l'est autrement, comme le chinois comparé au français. Enfin, le complémentarisme, et d'ailleurs toute séparation méthodologique, dualiste ou pluraliste, entre le technique et (le reste de) la culture, voilà qui semble bien réductionniste – doublement réductionniste. Mais quoi, le réductionnisme trop souvent caricaturé peut se prévaloir de certains succès dans plus d'une discipline! Il n'est un péché que s'il s'avère inefficace (perdant d'une controverse, dirait Bruno Latour).

À propos d'efficience et de réduction, on objectera peut-être que le mieux reste encore, dans notre champ du savoir, de décrire ça et là, sans jamais « réduire », les événements qui seront vus comme l'effet d'un entrelacs de causes successives: facteurs tantôt techniques, ou économiques, tantôt politiques, ou encore idéologiques et pourquoi pas, psychologiques (voire biologiques!), aucun n'étant alors, par essence, déterminant. En ce cas, l'« explication » d'un état de faits réside « tout simplement » dans le repérage des multiples causes antécédentes peuplant le cours des événements antérieurs. Or, procéder ainsi, c'est, « tout

simplement », faire de l'histoire, et l'histoire la plus historienne, fût-elle dénommée « immédiate » et « exotique ». Pourquoi pas ? De telles vues n'excluent pas la méthode – qui n'est autre que le choix des faits, comme chacun sait depuis Henri Poincaré. Mais alors disons-le. Et d'autant plus haut qu'on vient de lire Bruno Latour (voir *supra*) : « ... *l'histoire tout court*, mais étendue aux choses mêmes », voilà paraît-il le véritable nom de l'histoire des sciences à la mode des dictyologues (relire Latour 1989b : 445 notamment).

Fort bien ; voyons cependant si l'on peut facilement s'y tenir. Il faut d'abord, avec Leroi-Gourhan, reconnaître ce qui suit. D'une part, l'Histoire dite générale a été trop longtemps confinée à celle des peuples « qui ont de bons outils pour retourner la terre et forger des épées » (1973 : 320 ; aux anthropologues revient de la désenclaver quand l'information le permet). Mais pareil confinement procède, entre autres raisons, de ce que d'autre part, « en définitive, c'est l'outillage qui résout les questions politiques [...] » (*ibid.*). Ce sont aussi les techniques qui, en dernier ressort, plus ou moins directement, ont par conséquent, ajouterai-je, donné la victoire à certaines pratiques, théories, programmes de vérité ou Constitutions sur d'autres, « prémodernes » et exotiques au regard de l'Occident... Ou bien, si l'on choisit de partir d'ailleurs, c'est la politique *lato sensu* qui est l'ordre opérant, dont dépend le développement des techniques, ordre instrumental... Mais, diraient les calloniens-latouriens : – Non ! pas « les » techniques, pas « la » politique ! Des réseaux « faits de bric et de broc », associant quasi-objets, humains et non-humains, etc. ; et c'est là que les « choses » mêmes, ainsi les microbes *inventés* par Pasteur, ont une histoire en ce qu'elles sont le produit daté, la *conséquence* de controverses et d'affrontements, comme les programmes de vérité. « Personne “n'a raison”, mais certains “ont raison d'autres” personnes » (Latour 1988a : 42). Des réseaux l'emportent sur d'autres réseaux : pourquoi ? Hasard et pure contingence ? Pas exactement : grâce à leur taille, leur « population » (humaine ou pas), leur complexité graduellement construite.

Voilà derechef nos deux points de vue extrêmes, débordant maintenant de l'histoire tout court. Celle-ci « mène à tout, mais à condition d'en sortir », écrivait Lévi-Strauss (1962a : 348), et cette histoire historienne-là, les historiens eux-mêmes en sortent. De surcroît, à notre contraste entre ethnologies dualiste et moniste, se joint maintenant une autre question. Celle d'une sorte d'évolutionnisme au moins tacite – sans péché originel non plus, comme le matérialisme, marxiste ou non –, lequel n'est pas seulement technologique puisqu'en filigrane des considérations qui précèdent, court l'idée d'une sélection progressive des vérités et des théories soit par les « faits de réalité », soit, aux yeux de l'anti-réaliste, à l'issue d'une « lutte pour la vie » livrée entre leurs concepteurs, ou par leur truchement. Idée, cette fois, d'allure darwinienne, à l'œuvre par exemple chez Popper et Kuhn ou chez des sociobiologistes modernes (Richard Dawkins entre autres). À comparer avec les vues cognitivistes d'un Sperber en termes d'« épémiologie des représentations » (1985), et sur quoi je ne m'appesantirai pas ici (Jamard 1992), mais qui nous donne à penser combien s'annoncent divers et stimulants les débats que devrait susciter l'anthropologie des nouveaux dictyologues. Même si (ou parce que) l'on y reconnaît souvent de bons vieux problèmes vêtus d'habits neufs.

NOTES DE L'ARTICLE

1. 1^{re} éd. : *Techniques & culture* 19, 1992, pp. 161-190.
2. J'ai cherché quelque texte qui fût à la fois exemplaire d'un évident sociologisme dans l'analyse de la production des connaissances scientifiques, et en rapport (même marginal) avec l'anthropologie française contemporaine : en vain pour le moment. (Cependant, voir peut-être, au moins en matière de sociologie des savants, Lemaire & Matalon 1969 ; Lemaire & al. 1977). Mais les déterminismes macro-sociologiques ou institutionnels sont abondamment invoqués par certaines recherches anglo-saxonnes sur les sciences, études anciennes (Bernal 1959, dans une perspective marxiste) ou plus récentes (Merton 1973) et même presque actuelles (voir Bloor 1982a, les références de Barnes & Bloor 1982, et quelques-uns des articles traduits dans Callon & Latour 1982, 1985).
3. Les écrits de ce brillant auteur ne sont d'ailleurs pas totalement sans rapports, je crois, avec de telles conceptions : à les lire, on est souvent bien en peine de distinguer ses moyens d'explication et l'explication « indigène » qu'il lui faudrait expliquer.
4. Voir, entre bien des exemples et dans le désordre, les points de vue contrastés qui transparaissent dans Simondon 1985, Cresswell 1975, Panoff 1978, Deforge 1985, Bonte 1985, Sigaut 1985, Giraud & Jamard 1985, Lemonnier, sous presse [1993, rééd. 2001]... Le problème croise d'ailleurs celui de la description des techniques et son histoire : voir sur l'une et l'autre « *Des idées pour observer* » et « *D'autres idées pour observer* » (1987).

RÉFÉRENCES

- Adam, J.-M., M.-J. Borel, C. Calame & M. Kilani 1990, *Le Discours anthropologique. Description, narration, savoir*. Paris : Méridiens-Klincksieck (« Sémiotique »).
- Amselle, J.-L. (dir.) 1979 *Le Sauvage à la mode*. Paris : Le Sycomore.
- Atran, S. 1986 *Fondements de l'histoire naturelle. Pour une anthropologie de la science*. Bruxelles : Éditions Complexe (« Le genre humain »).
- 1988 Du savoir populaire au savoir scientifique sur la nature. In A. Cadoret (dir.) *Chasser le naturel...* Paris : Éditions de l'EHESS, *Cahiers des Études rurales* 5.
- Barnes, B. & D. Bloor 1982 Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge. In M. Hollis and S. Lukes (dir.) *Rationality and Relativism*. Oxford : Basil Blackwell.
- Baton, J.-P. & G. Cohen-Tannoudji 1989 *L'Horizon des particules*. Paris : Gallimard (« NRF-essais »).
- Bernal, J. D. 1959 *The Social Function of Science*. London : Routledge and Kegan Paul.
- Biocca, E. 1968 *Yanoama. Récit d'une femme brésilienne enlevée par les Indiens*. Paris : Plon (« Terre humaine »).
- Bloor, D. 1982a *Sociologie de la logique. Les limites de l'épistémologie*. Paris : Pandore (1^{re} édition 1976 [Knowledge and Social Imagery. London : Routledge and Kegan Paul]).
- 1982b Durkheim and Mauss Revisited : Classification and the Sociology of Knowledge, *Studies in History and Philosophy of Science* 13.
- Boltanski, L. 1990 *L'Amour et la justice comme compétences*. Paris : A.-M. Métailié.
- Boltanski, L. & L. Thévenot 1991 *De la justification. Les économies de la grandeur*. Paris : Gallimard.
- Bonte, P. 1985 Faits techniques et valeurs sociales. Quelques directions de recherche, *Techniques & culture* 5.
- Boudon, R. 1990 *L'Art de se persuader des idées douteuses fragiles ou fausses*. Paris : Fayard.
- Bourdieu, P. 1976 Le champ scientifique, *Actes de la recherche en sciences sociales* 2-3.
- 1991 The Peculiar History of Scientific Reason, *Sociological Forum* 6 (1).
- Bourdieu, P., avec L. J. D. Wacquant 1992 *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*. Paris : Éditions du Seuil (« Libre examen/politique »).
- Callon, M. 1986 Éléments pour une sociologie de la traduction. La domestication des coquilles Saint-Jacques et des marins pêcheurs en baie de Saint-Brieuc, *L'Année sociologique* XXXVI.

- Callon, M. (dir.) 1989 *La Science et ses réseaux. Genèse et circulation des faits scientifiques*. Paris/Strasbourg: Éditions de la Découverte/Conseil de l'Europe/Unesco (« Textes à l'appui – Anthropologie des sciences et des techniques »).
- Callon, M. & B. Latour (dir.) 1982 *La Science telle qu'elle se fait. Anthologie de la sociologie des sciences de langue anglaise*. Paris: Pandore.
- 1985 *Les Scientifiques et leurs alliés*. Paris: Pandore.
- 1990 *La Science telle qu'elle se fait*. Paris: La Découverte (« Textes à l'appui – Anthropologie des sciences et des techniques »; réédition « des meilleurs textes » traduits dans Callon et Latour (dir.) 1982 et 1985).
- Chagnon, N. A. 1968 *Yanomami: The Fierce People*. New York: Holt, Rhinehart and Winston.
- Chalmers, A. 1991 *La Fabrication de la science*. Paris: La Découverte (« Sciences et société »; 1^{re} édition 1990 [*Science and its Fabrication*. Buckingham: Open University Press]).
- Cohen-Tannoudji, G. 1991 *Les Constantes universelles*. Paris: Hachette (« Questions de science »).
- Cresswell, R. 1975 *Technologie*. In R. Cresswell (dir.) *Éléments d'ethnologie*, vol. 2. Paris: Armand Colin.
- 1985 *Technologie comparée des Wayana et Aluku de Guyane française, Techniques & culture* 6.
- Crocker, J. C. 1977 *My Brother the Parrot*. In J. D. Sapir and J. C. Crocker (dir.) *The Social Use of Metaphors: Essays on the Anthropology of Rhetoric*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Deforge, Y. 1985 *Technologie et génétique de l'objet industriel*. Paris: Maloine (« Université de Compiègne »).
- Descola, Ph. 1986 *La Nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Fondation Singer-Polignac/Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- 1988 *Le déterminisme famélique*. In A. Cadoret (dir.) *Chasser le naturel...* Paris: Éditions de l'EHESS (« Cahiers des Études rurales » 5).
- « Des idées pour observer » et « D'autres idées pour observer » 1987. (Thèmes des numéros 9 et 10 de *Techniques & culture*.)
- « Des machines et des hommes » 1990. (Thème du numéro 16 de *Techniques & culture*.)
- D'Espagnat, B. 1980 *À la recherche du réel. Le regard d'un physicien*. Paris: Gauthier-Villars.
- Devereux, G. 1977 [1970] *Essais d'ethnopsychiatrie générale*. Paris: Gallimard (« Tel »).
- 1985 [1972] *Ethnopsychanalyse complémentariste*. Paris: Flammarion (« Champs »).
- Durkheim, E. & M. Mauss 1969 *De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives*. In M. Mauss, *Œuvres* (présentation de V. Karady), vol. 2. Paris: Éditions de Minuit (« Le sens commun »; extrait de *l'Année sociologique*, tome vi, 1903).
- Freeman, D. 1983 *Margaret Mead and Samoa. The Making and Unmaking of a Myth*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Geertz, Cl. C. 1973 *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books (recueil d'articles).
- 1986 *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*. Paris: Presses universitaires de France (« Sociologie d'aujourd'hui »; 1^{re} édition 1983 [*Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York: Basic Books]).
- Gonseth, F. 1947 *Remarque sur l'idée de complémentarité, Dialectica* 7.
- Giraud, M. & J.-L. Jamard 1985 *Travail et servitude dans l'imaginaire antillais. Une littérature orale en question, L'Homme* 96, xxv (4).
- Guille-Escuret, G. 1989 *Les Sociétés et leurs natures*. Paris: Armand Colin (« Anthropologie au présent »).
- Harris, M. 1979 *Cannibales et monarques. Essai sur l'origine des cultures*. Paris: Flammarion (1^{re} édition 1977 [*Cannibals and Kings*. New York: Random House]).
- 1984 *Animal Capture and Yanomami Warfare: Retrospect and New Evidence, Journal of Anthropological Research* 40 (1).
- Jamard, J.-L. 1992 *L'évolutionnisme anthropologique est-il un péché? In P. Tort (dir.) Darwinisme et société*. Paris: Presses universitaires de France.
- Jamin, J. & F. Zonabend (dir.) 1985 « Le texte ethnographique » (thème d'un fascicule d'*Études rurales* 97-98).
- Kilani, M. 1990 *Que de hau! Le débat autour de l'Essai sur le don et la construction de l'objet en anthropologie. In J.-M. Adam et al., Le Discours anthropologique. Description, narration, savoir*. Paris: Méridiens-Klincksieck (« Sémiotique »).

- Latour, B. 1984 *Les Microbes. Guerre et paix, suivi de Irréductions*. Paris : A.-M. Métailié (« Pandore »).
- 1988a Le Grand partage, *La Revue du MAUSS* 1 (nouvelle série – Paris : La Découverte).
- 1988b A Relativistic Account of Einstein's Relativity, *Social Studies of Science* 18.
- 1989a *La Science en action*. Paris : La Découverte (« Textes à l'appui – Anthropologie des sciences et des techniques » ; 1^{re} édition 1987 [*Science in Action. How to Follow Scientists and Engineers through Society*. Cambridge, Mass : Harvard University Press]).
- 1989b Pasteur et Pouchet : hétérogénéité de l'histoire des sciences. In M. Serres (dir.) *Éléments d'histoire des sciences*. Paris : Bordas (« Cultures »).
- 1990 Sommes-nous postmodernes? Non, amodernes! Étapes vers une anthropologie de la science. In *La Pensée métisse. Croyances africaines et rationalité occidentale en questions*. Paris/Genève : Presses universitaires de France/Cahiers de l'IUED.
- 1991 *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris : La Découverte (« L'Armillaire »).
- 1992 *Aramis, ou l'amour des techniques*. Paris : La Découverte (« Textes à l'appui – Anthropologie des sciences et des techniques »).
- Latour, B. & P. Fabbri 1977 La rhétorique de la science. Pouvoir et devoir dans un article de science exacte, *Actes de la recherche en sciences sociales* 13.
- Latour, B. & S. Woolgar 1988 *La Vie de laboratoire. La production des faits scientifiques*. Paris : La Découverte (« Science et société » ; 1^{re} édition 1979 [*Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts*. London/Beverly Hills/New Delhi : SAGE publications, inc.]).
- Lemaine, G. & B. Matalon 1969 La lutte pour la vie dans la cité scientifique, *Revue française de sociologie* 10.
- Lemaine, G. & al. 1977 *Stratégies et choix dans la recherche. À propos des travaux sur le sommeil*. La Haye/Paris : Mouton.
- Lemonnier, P. (dir.) s/presse *Technological Choices. Arbitrariness in Technology from Neolithic to High-tec*. London : Routledge and Kegan Paul. [Publié sous le titre *Technological Choices. Transformation in Material Cultures since the Neolithic*. London : Routledge, 1993 (rééd. 2001).]
- Leroi-Gourhan, A. 1973 [1945] *Milieu et techniques (Évolution et techniques II)*. Paris : Albin Michel (« Sciences d'aujourd'hui »).
- Lévi-Strauss, Cl. 1962a *La Pensée sauvage*. Paris : Plon.
- 1962b Les limites de la notion de structure en ethnologie. In R. Bastide (dir.) *Sens et usages du terme structure dans les sciences humaines*. La Haye : Mouton.
- 1968 [1950] Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss. In M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*. Paris : Presses universitaires de France (« Bibliothèque de sociologie contemporaine »).
- 1971 *L'Homme nu (Mythologiques IV)*. Paris : Plon.
- 1973 *Anthropologie structurale deux*. Paris : Plon.
- 1985 *La Potière jalouse*. Paris : Plon.
- Lizot, J. 1976 *Le Cercle des feux*. Paris : Éditions du Seuil (« Recherches anthropologiques »).
- 1984 *Les Yanomami centraux*. Paris : Éditions de l'EHESS (« Cahiers de l'Homme » 22).
- Mead, M. 1928 *Coming of Age in Samoa*. s.l. : William Morrow and Co [trad. fr. partielle : *Mœurs et sexualité en Océanie*. Paris : Plon, 1963].
- Merton, R. K. 1973 *The Sociology of Science. Theoretical and Empirical Investigations* (N. W. Storer, dir.). Chicago : University of Chicago Press.
- Nathan, T. 1986 *La Folie des autres. Traité d'ethnopsychiatrie clinique*. Paris : Bordas (« Cliniques »).
- Pracontal (de), M. 1990 *Les Mystères de la mémoire de l'eau*. Paris : La Découverte (« Enquêtes »).
- Panoff, M. 1977 Énergie et vertu. Le travail et ses représentations en Nouvelle-Bretagne, *L'Homme* XXVII (2-3).
- Quine, W.V.O. 1977 *La Relativité de l'ontologie*. Paris : Aubier-Montaigne (1^{re} édition 1969 [*Ontological Relativity and Other Essays*. New York : Columbia University Press]).
- Rorty, R. 1979 *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, NJ : Princeton University Press (trad. fr. : *L'Homme spéculaire*. Paris : Éditions du Seuil, 1990 [« L'ordre philosophique »]).

- Sahlins, M. 1976 *Âge de pierre, âge d'abondance*. Paris: Gallimard (1^{re} édition 1972 [*Stone Age Economics*. New York: Aldine]).
- Serres, M. 1987 *Statues*. Paris: François Bourin.
- Shapin, S. & S. Schaffer 1985 *Leviathan and the Air Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*. Princeton: Princeton University Press.
- Sigaut, F. 1985 Ethnoscience et technologie: les tâches de la technologie..., *Techniques & culture* 5.
- Simondon, G. 1989 *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Aubier (« Res. L'invention philosophique »), 3e édition augmentée d'une préface de John Hart et d'une postface d'Yves Deforge (1re édition 1958).
- Sperber, D. 1982 *Le Savoir des anthropologues*. Paris: Hermann (« Savoir »).
- 1985 Anthropology and Psychology: Toward an Epidemiology of Representations (Malinowski Memorial Lecture, 1984), *Man. The Journal of the Royal Anthropological Institute* XX (1).
- Stengers, I. & J. Schlanger 1989 *Les Concepts scientifiques. Invention et pouvoir*. Paris/Strasbourg: La Découverte/Conseil de l'Europe/Unesco (« Textes à l'appui – Anthropologie des sciences et des techniques »).
- Tort, P. & al. 1985 *Misère de la sociobiologie*. Paris: Presses universitaires de France.
- Traweek, S. 1988 *Beam Times and Life Times. The World of High Energy Physicists*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Veyne, P. 1978 *Comment on écrit l'histoire* [1971, éd. abrégée], Suivi de *Foucault révolutionne l'histoire* [inédit]. Paris: Éditions du Seuil.
- 1983 *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?* Paris: Éditions du Seuil (« Des travaux »).
- White, L., Jr. 1962 *Medieval Technology and Social Change*. Oxford: Oxford University Press (tr. fr.: *Technologie médiévale et transformations sociales*. La Haye/Paris: Mouton & Co/École Pratique des Hautes Études, 1969 [« Civilisations et sociétés », 13]).
- Xanthakou, M. 1991 De la mémoire à la méthode: Georges Devereux, tel qu'en nous-mêmes..., communication présentée au Colloque international « Psychanalyse et Anthropologie », Paris, EHESS, 10-12 juin 1991. [Texte ultérieurement développé, paru en 1995 dans *L'Homme* 134, avr.-juin: 179-190.]

RÉSUMÉ

Faut-il être résolument amoderne ? Les sciences, les techniques, Bruno Latour et l'anthropologie. Bruno Latour développe ces temps-ci, avec Michel Callon, une démarche qui constitue un cas limite du « retour sur soi » de l'anthropologie : sur l'Occident moderne et en l'occurrence sur son « noyau dur », les sciences et les techniques les plus sophistiquées. Dans la perspective considérée, les diverses réalités anthropologiques observables – des univers exotiques à celui de nos technosciences – seraient passibles du même traitement, qu'inspirerait l'ethnologie la plus classique. L'auteur, invoquant de nombreuses données et pratiques de l'anthropologie, montre que ces conceptions – comme leur principe directeur, la « symétrie généralisée » – recèlent ou induisent des paradoxes, voire des contradictions. Mais ce faisant, il souligne en quoi pareille démarche et d'autres « technologies culturelles » existantes ou possibles devraient aujourd'hui mobiliser la réflexion de tous les ethnologues.

ABSTRACT

Must one be resolutely a-moderne ? Science, technics, Bruno Latour and anthropology. Bruno Latour is presently developing with Michel Callon a procedure which is a borderline case of the anthropological « looking back on oneself » : on the modern Occident and in this case on its « hard core », its sciences and its most sophisticated techniques. In this particular perspective the different anthropological realities which can be observed —from exotic worlds to those of our technosciences— would be amenable to the same treatment, product of the most classical kind of ethnology. The author, citing numerous anthropological data and methods, shows how these concepts —in the same manner as their directing principle, « generalized symmetry »— hide or give rise to paradoxes, at times contradictions. However, he underscores how such an approach, and other existing or possible « cultural technologies » should today galvanize the reflexions of all anthropologists.

NOTES ET RÉFÉRENCES DE LA PRÉSENTATION

En ouverture, *Vue de Venise de nuit par satellite*, cliché ESA / NASA, www.synchro-blogue.com.

Le dessin de Frez 2006, réunissant Bororo et arara, est reproduit avec son aimable autorisation : <http://rf.eerf.o.free.fr/blog/>.
« Je cultive mon réseau » a été réalisé par Isabelle Gatzler pour RegionsJob et reproduit avec l'autorisation des titulaires.

1. Cf. les références bibliographiques de mon article de 1992 réédité ici même, pages précédentes.
2. In Bellour, R. & C. Clément (éd.) *Claude Lévi-Strauss*. Paris : Gallimard, 1979, p. 185.
3. Latour, B. *Cogitamus. Six lettres sur les humanités scientifiques*. Paris : La Découverte, 2010, p. 96.