

Entretien avec Bruno Latour

Bruno Latour est anthropologue. Il enseigne depuis plus de 20 ans à l'École des Mines (Paris), mais aussi à Harvard. Ses objets d'étude sont extrêmement variés. Il se fait d'abord connaître en 1979, avec *La vie de laboratoire*, observation ethnographique d'un laboratoire californien d'endocrinologie. En 1987, il publie *La science en action*, qui revient sur l'importance fondamentale des techniques, mais aussi des « controverses », dans l'élaboration des « faits » scientifiques. En 1992, il reçoit le prix Roberval pour son livre *Aramis ou l'amour des techniques*. Dans ses *Petites leçons de sociologie des sciences*, il explicite son « relativisme » (1996). *L'espoir de Pandore* (2001) dresse un bilan provisoire des « science studies ». Il faudrait également citer son travail sur Pasteur (*Les Microbes, Guerre et paix*, 1984), *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique* (1991), ou encore *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie* (1999). Récemment est paru *La fabrique du droit. Une ethnographie du Conseil d'État* (2002). B. Latour tente, qui plus est, de diversifier les vecteurs d'expression de son propos anthropologique, avec notamment l'organisation de deux expositions : *Iconoclash* (2004), et *Making things public. Atmospheres of democracy* (2005). Elles ont toutes deux donné lieu à des publications importantes.

Nous l'avons rencontré, le 10 novembre 2005, dans son bureau de l'École des Mines.

Entretien

Tracés : *Nous voulions d'abord présenter vos travaux, en essayant de dégager une sorte de « fil rouge », qui ne va pas vraiment de soi. Peut-on faire le lien entre vos différents terrains par ce qu'on pourrait appeler l'analyse de « processus de catégorisation », « modes d'objectivation de la réalité », ou « types d'énonciation » ? Ce problème de l'énonciation est-il bien le dénominateur commun de vos travaux ?*

Bruno Latour : « Énonciation », oui. « Objectivation de la réalité », je ne comprends pas trop. Quant à « catégories », il faut d'abord que je dise que c'est une notion très ancrée dans une certaine philosophie, en gros une pensée kantienne : la catégorie est autre chose que ce qu'elle catégorise, elle arrive de l'extérieur, généralement des sujets humains. Et s'il n'y avait pas la catégorie, il y aurait le désordre, la confusion,

ou la continuité. Or catégoriser plus ou moins un continuum, ce n'est pas du tout le type d'intérêt que je poursuis. Si catégorie veut dire délimitation relativement tranchée de choses qui n'existeraient pas si cette catégorie n'était pas imposée, c'est un modèle que j'ai toujours combattu. Pour moi, il faut donc prendre catégorie au sens plus ancien de « mode d'accusation », ou « convocation sur l'agora ». Donc j'oppose le régime d'énonciation, ou « mode d'existence » dirais-je maintenant, au sens kantien de catégorie. Le fil rouge que je poursuis depuis 30 ans, c'est de classer, de repérer les modes d'énonciation, les types de véridiction. Si vous acceptez que le mot catégorie désigne ce classement-là, c'est-à-dire la découverte et les contrastes des types de véridiction, pour moi c'est ça le fil rouge.

Tracés : *C'est ce qui fait que vous vous êtes intéressé au droit, après vous être penché sur la science ?*

Bruno Latour : Non, c'est pour ça que je suis venu à la science après m'être intéressé à la religion. C'est parce que j'avais fait mon travail de thèse sur l'énonciation religieuse que je me suis dit : « Tiens, c'est exactement ce qu'il faut faire sur la véridiction savante », beaucoup plus saillante aujourd'hui que la véridiction religieuse. Ensuite, je me suis intéressé à la véridiction technique qui s'appelle « efficacité », et c'est tout à fait récemment que je me suis intéressé au droit. Maintenant je m'intéresse à la politique, et l'économie. Donc pour moi le fil est vraiment très net. Mon livre de chevet, écrit dans les années 1940 par Etienne Souriau, *Les modes d'existence*, est un effort pour qualifier les catégories, c'est-à-dire les façons multiples mais pas indéfinies dont on peut dire l'être (si on admet ce deuxième sens du mot « catégories »).

Tracés : *Si on suit votre idée de « véridiction », la médecine pourrait vous intéresser, si tant est qu'il y ait des modes de véridiction propres à la médecine. Droit, science, médecine : on pense à l'archéologie du savoir foucauldienne...*

Bruno Latour : D'abord j'ai un peu travaillé dessus en étudiant Pasteur et la révolution pastorienne¹, qui est au croisement du médical et du scientifique. Mais je ne vois pas bien en quoi la médecine est un mode de véridiction à part, c'est un mode de pratique comme il y en a d'innombrables. Il se trouve que je n'ai pas pris la bonne période, puisqu'à la fin du XIX^e siècle, c'était le branchement du laboratoire sur le lit du malade, c'est-à-dire la négation de la spécificité de la médecine, son absorption par des méthodes de la science expérimentale (de Claude Bernard à Pasteur). Foucault,

1. B. Latour, *Les Microbes, Guerre et Paix*, Paris, La Découverte, 1984 (coll. Pandore).

de ce point de vue, est un peu un faux ami. Donc la médecine ne m'intéresse pas en tant que mode de véridiction à part.

Tracés : *Même si on en fait une activité classificatoire et normative, comme le droit et la science ?*

Bruno Latour : Oui, mais activité classificatoire et normative, ça renvoie à la première version de « catégorie » dont je parlais au début : ce qui donne des limites à des choses qui n'en ont pas. Moi, ce qui m'intéresse, ce sont les énonciations et les modes d'existence, les êtres qui, si on ne les catégorisait pas, auraient quand même des bords et des limites. Je n'ai pas repéré ce mode d'existence dans le cas de la médecine. Mais le besoin de classification et de norme, d'ailleurs la notion même de « norme » ressort à un type de science sociale qui revient à découper un continuum. Hors je suis jamesien, deweyen, pragmatiste², donc c'est vraiment un type de paradigme qui ne m'intéresse pas. Je sais que la classification intéresse beaucoup les anthropologues qui reconnaissent aux autres la capacité de classer, mais ce qui leur évite de se poser la question des êtres. La classification a pris un sens central avec Durkheim et Mauss, dans les sciences sociales³. Moi, c'est l'ontologie qui m'intéresse, ce n'est pas la représentation, pour le dire vite.

Tracés : *Une histoire des différentes disciplines qui ont cherché à classer, et qui en cela renvoient au « Grand Partage » que vous évoquez souvent⁴, ne peut-elle tout de même pas vous intéresser, à titre d'objet d'étude ?*

Bruno Latour : Prenons l'ethnoscience : c'est une grosse branche de l'anthropologie qui multiplie les catégorisations ethniques, mais qui suppose qu'il y a dans le monde

2. Le lecteur pourra consulter certains de leurs textes considérés comme canoniques. W. James (1842-1910), *Pragmatism*, New York, Longman, Green and Co, 1907 ; J. Dewey (1859-1952), *Le public et ses problèmes*, Farrago/Éditions Léo Scheer, 2003 (trad. française par J. Zask).

3. On pourra aller voir l'article co-écrit par ces deux auteurs, intitulé « De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives » (1904), in M. Mauss, *Essais de sociologie*, Paris, Le Seuil, 1971. La conclusion du dernier ouvrage de É. Durkheim publié de son vivant, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (PUF, coll. « Quadrige », 1998 (1917)), formule ce qui va constituer une des bases de la réflexion anthropologique sur l'origine sociale des catégories de pensée.

4. On se référera particulièrement à B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1991. Le « Grand Partage » constitue un thème anthropologique récurrent et fondamental. Il désigne une ligne de séparation entre « Eux » et « Nous » (sociétés dites « primitives » / sociétés dites « civilisées »), entre logique et pré-logique, mais aussi entre Nature et Culture, ou encore entre humains et non-humains. Bref, c'est une notion qui, bien souvent, contribue à la réification, voire à la substantialisation, de certains phénomènes très relatifs (comme la Nature). B. Latour est de ceux qui ont décelé cette récurrence du Grand Partage, propre au « naturalisme » occidental.

un continuum relativement indifférencié et que ce découpage est relativement arbitraire [...]. Moi ce qui m'intéresse, c'est que ce respect énorme pour les classifications arbitraires a une fâcheuse tendance à s'arrêter lorsqu'on arrive à l'anthropologie du monde contemporain. Là brusquement, la question de représentation devient une critique scandaleuse. Donc il y a un truc bizarre qui fait qu'on respecte beaucoup les catégories quand l'ontologie est laissée de côté, mais que la même catégorisation appliquée au monde contemporain entraîne des réactions d'horreur ! C'est ça le Grand Partage : le manque de symétrie dans les représentations.

Tracés : « *Heureusement* », le livre récent de Ph. Descola⁵ semble tout à fait « réflexif » sur ce point là, et même assez ironique sur la manière dont les anthropologues contemporains usent de classifications arbitraires et artificielles. Lui en est tout à fait conscient, et nuance son propre travail à partir de l'idée qu'il n'est qu'anthropologue, donc un produit de ce Grand Partage, de cette « manie » classificatrice dont vous parlez.

Bruno Latour : On peut faire tout l'entretien sur le livre de Descola, c'est un livre très important, le plus important paru dans l'année, qui mérite de longues discussions. Descola a fait un pas de géant dans cette question, tout en laissant en l'état la question ontologique. Ce n'est pas si facile de situer ce livre, sinon dans la grande tradition structuraliste réputée justement pour ses catégorisations arbitraires. Il trouve simplement un détour génial qui consiste à appliquer de manière systématique et étonnamment radicale les catégories au « naturalisme »⁶ [...]. Mais Descola reste classique sur la question générale de la représentation. C'est un énorme coup dans le structuralisme, magnifique, mais le résultat c'est que ça reste de l'anthropologie, avec ses classifications, il le dit lui-même.

Tracés : *Vous ne pensez pas que Foucault avait été pionnier sur ces questions de « représentations », appliquées au « naturalisme » occidental⁷ ?*

Bruno Latour : Foucault a eu l'habileté de ne jamais appliquer ses arguments aux sciences naturelles. Donc on peut utiliser Foucault pour d'autres questions que celles qui touchent aux sciences camérales [...]. Mais on n'a pas le test de ce que Foucault aurait fait, on peut parler à sa place, mais on ne peut pas directement passer du Foucault des sciences camérales et des disciplines du corps, aux questions qui

5. Ph. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005. Une recension d'A. Fossier fait le point dessus, dans ce même numéro.

6. Cf. la recension, *op. cit.*

7. En particulier dans M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1969.

intéressent I. Hacking (qui utilise une grande partie de l'œuvre de Foucault)⁸ ou aux objets de la physique dont s'occupe P. Galison⁹. Quel est le Foucault des objets de sciences naturelles, la question reste ouverte?

« Catégorie », ça engage toute la question de la manière dont on est capable de parler simultanément des modes d'existence, des êtres et de leur articulation. La solution classique des sciences sociales a été de dire : séparons ces deux questions. Les êtres, c'est un continuum dont nous ne savons rien ; en revanche les catégories, on peut les étudier, on est équipé. [...] Foucault, même s'il a été très innovateur, fait partie de cette solution raisonnable. La question est maintenant : est-ce que nous continuons à avoir une solution raisonnable, ou est-ce qu'on en imagine une autre ? Pour moi, c'est ça la question derrière cette affaire de catégories.

Tracés : *Revenons à des choses plus empiriques, si vous le voulez bien, et à des questions de « méthode ». Pourquoi utiliser une méthode ethnographique pour analyser un objet a priori philosophique, à savoir la Raison occidentale*¹⁰.

Bruno Latour : Quelle autre méthode permet de saisir le monde contemporain ? Au contraire ! C'est précisément tant qu'il n'y avait pas d'ethnographie « symétrique » (au sens un peu dur que je lui donne¹¹) du monde contemporain, qu'on idéalisait ces modes de véridiction, surtout la science et le droit (bon, le droit n'a jamais été vraiment moderne, il n'a jamais été vraiment engagé dans la modernisation, beaucoup moins que les sciences politiques, l'économie). Mon problème était le suivant : m'intéressant à une question de philosophie, j'ai tout de suite compris que la philosophie ne pouvait pas la traiter, puisqu'elle se posait une question, mais sans

8. I. Hacking est titulaire de la chaire de philosophie des sciences au Collège de France, et enseigne également la philosophie des sciences à l'Université de Toronto. Il est l'auteur, entre autres, de *The Emergence of probability* (Cambridge, 1975), *Concevoir et expérimenter* (Christian Bourgeois, 1989), *Entre science et réalité : la construction sociale de quoi ?* (La Découverte, 2001).

9. P. L. Galison enseigne l'histoire des sciences à Harvard. Ses travaux portent, entre autres, sur la micro-physique (nucléaire, atomique...) et traitent des rapports entre théorie et expérimentation. On citera pour mémoire *How Experiments end* (Chicago, 1987), *Image and logic: a material culture of microphysics* (Chicago, 1997), ou *The Architecture of science*, co-écrit avec E. Thompson (Cambridge, 2000).

10. Cf. *La vie de laboratoire, Aramis, La fabrique du droit*.

11. Dans *La vie de laboratoire* (La Découverte, 1979), B. Latour donne une idée de ce que pourrait être une anthropologie symétrique : « Ou bien il est possible de faire une anthropologie du vrai comme du faux, du scientifique comme du pré-scientifique, du central comme du périphérique, du présent comme du passé, ou bien il est absolument inutile de s'adonner à l'anthropologie qui ne sera toujours qu'un moyen pervers de mépriser les vaincus tout en donnant l'impression de les respecter [...]. Non seulement il faut traiter dans les mêmes termes les vainqueurs et les vaincus de l'histoire des sciences, mais il faut traiter également dans les mêmes termes la nature et la société. » (p. 21-22)

la méthode pouvant la résoudre. C'est la philosophie qui a inventé cette histoire de la Raison, à laquelle, dans un colloque de Cerisy, avec Descola, Hacking et d'autres, on va trouver une alternative positive (pas seulement critique). La philosophie avait fait un travail d'idéalisation, mais il fallait équiper la philosophie d'une méthode empirique, puisque finalement ces questions se prêtaient à l'enquête. [...] Parce que ce ne sont des problèmes solubles que par la méthode ethnographique, il m'a paru nécessaire très tôt, dans le cas de *La vie de laboratoire*, de poser des questions philosophiques (c'est un peu une tradition de l'anthropologie française, Descola en est un exemple, Levi-Strauss aussi) par des méthodes ethnographiques. Bien sûr il y avait de l'épistémologie, il y avait de l'histoire des techniques, ou de la philosophie du droit, mais ce que je voulais montrer c'est précisément que, parce qu'elle est « symétrique », l'ethnographie peut révéler des choses du monde « moderne » (pour lequel on cherche toujours un nom). Je n'ai jamais vu du point de vue de la méthode une différence entre passer un an à lire Aristote et faire du terrain. Pour moi ça demande finalement les mêmes compétences : l'anthropologie est peut-être plus élaborée que la lecture attentive de textes difficiles mais au fond c'est le même travail : arriver à reconstruire des mondes qui nous paraissent complètement opaques, qui deviennent ensuite clairs par l'enquête, durant laquelle on prend beaucoup de notes. Je veux dire : ce ne sont pas des métiers incommensurables. En revanche, la question philosophique était, elle, spécifique : « Tant qu'on ne fait pas l'ethnographie de notre monde à nous dans les mêmes termes que celle des autres, on va être victimes d'une illusion sur la modernité, donc on va rater ce que nous avons été, notre propre héritage, incapables alors de se donner un passé, et donc un futur. » [...]

Tracés : *Si la méthode ethnographique permet de voir comment les énoncés sont « en train de se faire », pour reprendre une formulation pragmatiste générale, nous aurions aimé que vous explicitiez votre rapport à la tradition pragmatiste.*

Bruno Latour : La bizarrerie, c'est que je suis arrivé très récemment à Dewey¹². Il faut dire qu'il écrit de façon totalement abstraite de la nécessité de la pratique, ce qui m'avait un peu décoiffé, donc il fallait faire beaucoup d'enquêtes de terrain pour voir que Dewey apportait des éléments pour la politique, pour l'art (ce que j'ai fait dans ma dernière exposition¹³), donc pour ce qui m'intéressait. La deuxième raison, c'est que les pragmatistes ont été saccagés par Rorty, Putnam et les autres,

12. Pour aborder la réflexion de J. Dewey sur la nécessité d'un ancrage empirique et pratique de la philosophie, on pourra lire *Reconstruction en philosophie*, Pau, Farrago/Éditions Léo Scheer [1920], 2003 (trad. française par P. Di Mascio).

13. *Iconoclash* (2004).

vidés de leurs *pragmata* et transformés en de sympathiques idéalistes. Donc ça a été très difficile pour moi, je crois pour beaucoup de gens d'ailleurs, de se débarrasser des soi-disant pragmatistes contemporains pour refaire le lien avec James et Dewey au cœur des sciences sociales. Et le troisième élément de la réponse, c'est que j'avais trouvé, en bricolant, des équivalents des pragmatistes, c'est-à-dire les ethnométhodologues américains et les sémioticiens français. Au fond, ce sont les deux grandes traditions que j'ai essayées de lier, et qui donnent un peu le même résultat, c'est-à-dire un « métalangage » relativement élaboré pour laisser les acteurs ou actants déployer leur monde. J'avoue que je n'aurais absolument rien compris à *Nature and Experience* si je n'avais pas fait les études de terrain précédentes. Je ne sais donc pas ce que donne Dewey quand on le traite de manière philosophique, c'est-à-dire sans sa partie expérimentale. Il est un peu enseigné maintenant, malgré les pragmatistes sans *pragmata*, et je ne sais pas ce que ça donne. Moi, j'ai enseigné un peu Dewey et si on fait du terrain avec lui, ça marche très bien. C'est ce qu'il dit, mais qu'il n'a pas toujours fait, sauf en pédagogie, il y a bien une science expérimentale deweyenne de la pédagogie, n'est-ce pas. Je ne crois pas qu'il y ait eu l'équivalent en épistémologie. I. Hacking lui se relie aux pragmatistes mais sans sa politique.

Tracés : *Pour revenir à cet ancrage nécessaire sur le terrain, peut-on distinguer deux éléments qui caractérisent les énonciations en train de se faire : les objets, et le « langage des inscriptions » ? Quel est leur rôle dans le processus de véridiction et de classification ?*

Bruno Latour : Vous savez d'où vient mon intérêt pour les « inscriptions en dehors », bien sûr du premier Derrida¹⁴, mais aussi de Dagognet, qui n'est plus tellement lu, qui est un matériologiste¹⁵. Il a dirigé l'agrégation de philo pendant quelques années, je l'ai passée avec lui. Il a écrit une multitude de livres, toujours très intéressants sur la matérialité, pas la matérialité brutale, disons de tradition allemande, mais la matérialité des techniques intellectuelles. C'est un des rares livres que j'ai lu attentivement quand j'ai écrit *La vie de laboratoire*. Et depuis, il y a un domaine entier sur les questions de la matérialité des formes d'inscription. Christian Jacob le géographe¹⁶, prépare quatre volumes sur les techniques d'érudition. Et dans mon catalogue d'exposition, il y a des gens qui travaillent sur les carnets de bord, les protocoles... Cette littérature que j'ai appelée « d'inscription » a eu un effet très utile : c'est de trouver des

14. Dans *La vie de laboratoire*, B. Latour utilise principalement *La Grammatologie* (Paris, Minuit, 1967) de J. Derrida, et lui emprunte la notion d'« inscription littéraire », qui désigne une opération antérieure à l'écriture.

15. F. Dagognet, *Tableaux et langages de la chimie*, Paris, Le Seuil, 1973.

16. Christian Jacob est directeur de recherche au CNRS. Il a notamment publié *L'Empire des cartes. Approche théorique de la cartographie à travers l'histoire*, Paris, Albin Michel, 1992.

constructions non formelles du formalisme. [...] Foucault l'avait fait, c'est son grand livre sur les techniques de classification cliniques de l'hôpital¹⁷, et là je rejoins tout à fait ce que vous disiez tout à l'heure sur la médecine : non pas du tout comme technique de classification, mais comme technique de classement (les classeurs, les fiches bristol...). Ça donne aussi des résultats ici même (École des Mines) en anthropologie de l'économie (on étudie les techniques de visualisation de l'économie elle-même), des résultats importants en histoire des sciences (ils l'auraient fait sans nous, mais ça les a aidés sur tout ce qui est médiations instrumentales), en histoire des statistiques. C'est très fécond, parce que ça remplace les descriptions formelles du formalisme par des descriptions matérielles du formalisme. [...] La « re-matérialisation », pour reprendre un terme de Dagognet, de l'activité intellectuelle, a donné des résultats remarquables, que ce soit avec J. Goody sur les listes¹⁸, P. Bourdieu sur le problème de l'écriture, des calendriers¹⁹, ou Claude Rosental sur les techniques de démonstration²⁰. L'un des blocages de l'anthropologie du monde contemporain c'était la description formelle du formalisme : l'économie était supposée être formelle, la science, le formalisme aussi ! Donc quand on abordait le monde contemporain, on était aveuglé par cette description formelle, et on ne pouvait que répéter le formalisme. Les structuralistes ont essayé de trouver un formalisme encore plus formaliste, le sémiotisme aussi. C'était la folie de l'interprétation, ça n'a rien donné. Les volumes en préparation de Christian Jacob sont donc très importants, d'autant que les Français ignorent complètement ce genre de problèmes. La littérature anglo-saxonne est plus abondante, mais peu perçue par les traditions françaises.

Je ne transporte pas un métalangage commun de la science, de la technique et du droit, enfin sauf si vous dites que j'ai une obsession pour les casiers, pour les petites techniques de représentation, ça c'est vrai. Pour moi c'est une partie importante de la matérialisation. [...] Mon concept de « mobiles immuables »²¹ était une façon de reparler du formalisme et m'a permis ensuite de faire le « contraste » avec les autres modes d'énonciation qui ne participent pas à cette opération de « mobiles immua-

17. M. Foucault, *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris, PUF, 1963.

18. J. Goody, *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Paris, Minuit, 1979.

19. P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, notamment le chapitre 3 du livre 2, intitulé « le démon de l'analogie » (p. 333-439).

20. C. Rosental, *La trame de l'évidence. Sociologie de la démonstration en logique*, Paris, PUF, 2003.

21. Cartes, trajectoires, documents de tout type, pris dans un processus scientifique cumulatif, sont des « mobiles immuables ». Dans *La science en action* (Paris, La Découverte, 1989), « mobiles immuables » désigne ainsi « tous ces objets [qui] se situent au début et à la fin d'un cycle d'accumulation similaire; peu importe s'ils sont proches ou éloignés, infiniment grands ou petits, infiniment vieux ou jeunes, ils finissent tous par exister à une échelle que quelques-uns peuvent dominer du regard; à un moment ou à un autre, ils prendront tous la forme d'une feuille de papier qui peut être archivée, épinglée au mur et combinée à d'autres » (p. 545).

bles » : le langage religieux, le langage juridique n'essaient pas de faire des « mobiles immuables ». Il n'y pas de mode de contamination propre à ces modes d'existence. Je n'essaie donc pas de transporter un métalangage d'un type d'être à l'autre [...].

J'ai toujours essayé d'adapter le mode d'enquête au sujet, dans mes études. Quand j'ai parlé religion, je n'ai pas essayé de faire une étude sociologique des gens qui vont à la messe. Je n'ai pas voulu comprendre comment on produit du religieux, personne n'en produit plus d'ailleurs, j'ai voulu produire moi-même de la parole religieuse. Quand j'ai travaillé sur le droit, j'étais en connivence totale avec mes conseillers, sans aucune distance quasiment, justement parce que le droit est toujours mis à distance. Alors que dans le cas des sciences, il fallait produire une grosse distance que l'épistémologie refusait. Ce qui m'intéresse, ce sont les « invisibles » qu'il faut rajouter pour qu'on fasse la différence entre le vrai et le faux dans chaque régime de véridiction. La théorie des actes de langage reste au fond un assez bon modèle pour aborder ces questions, même si, moi, je leur donne un sens ontologique. Quelles sont les conditions de félicité et d'infélicité de l'énonciation religieuse, juridique [...] ? Tout ça était très bien traité pour la fiction, objet de prédilection des sémioticiens. Ils savent très bien définir les conditions de félicité de l'énonciation de fiction. On rajoute à tous les énoncés des clefs d'énonciation qui permettent de juger de la vérité ou de la fausseté. On a donc bien une « grammaire » (là je deviens structuraliste...), qui permet de définir les « erreurs de catégorie ». Aller boxer un acteur qui joue sur scène le méchant, c'est une erreur de catégorie. De même qu'en droit, croire que le jugement console, fait le deuil, c'est typiquement une erreur de catégorie. Car le droit ne fait pas le deuil, il ne transporte pas quelque chose qui s'appelle de la thérapeutique, ou du salut. Je voulais absolument faire moi-même cette enquête sur le droit (si tant est que le Conseil d'État soit représentatif du droit, il ne l'est peut-être pas), parce que je voulais repérer moi-même ce qu'il ne peut pas « porter ». Ce qui m'intéresse, c'est ce type de « transport ». C'est comme téléphoner à quelqu'un qui doit vous livrer une pizza, et dire : « Faxez-la moi. » Erreur de catégorie typique. Il n'a pas compris que le mode de transport qui fait la commande n'est pas le mode de transport de la livraison. Eh bien, demander au droit de transporter vos peines, la fin du deuil, c'est la même chose.

Tracés : *Quand vous parlez des catégories, ce sont donc des modes d'existence, des modes ontologiques. Comment, dans ces conditions, délimitez-vous les modes d'existence entre eux : a priori (« pour la science, je suis à distance, pour le droit, j'étais complice des conseillers d'État »), ou bien est-ce a posteriori que vous vous rendez compte qu'il y a un mode d'existence différent d'un autre ?*

Bruno Latour : C'est un affreux mélange naturellement, comme toujours. Je ne crois pas aux catégories, mais aux « erreurs de catégorie » [...]. Vous visitez Cambridge, et voyez un collègue, un deuxième, un troisième, puis vous dites : « Mais je n'ai pas vu l'Université de Cambridge. » Ce sont ce que les sémioticiens appellent des « fautes de sens ». Il y a un jugement des conditions de félicité et d'infélicité. Austin explique très bien dans son livre pourquoi ça marche, pourquoi ça ne marche pas²². Donc, ce n'est ni *a priori* ni *a posteriori*. L'idée est de partir des erreurs de catégories, et d'en extraire par contrastes successifs, les catégories. C'est complètement structuraliste! C'est ce que me dit Descola : je suis un structuraliste caché. (Rires)

Tracés : *Mais quand ça ne « marche » pas, quand il ne peut y avoir de rajouts successifs de vérité, quand ça peut ne pas déboucher sur un résultat définitif, bref quand il y a controverse ? Est-ce que ça fragilise vos tentatives d'analyse des conditions de véridiction, ou au contraire est-ce que ça les facilite ?*

Bruno Latour : La controverse est le grand moyen pour entrer à l'intérieur de la science qui se fait. Si on considère les controverses non comme des combats, mais comme des moments où on commence par ne pas savoir, et où on discute, c'est la voie royale pour entrer dans l'activité scientifique. Mais je ne l'étendrais pas aux autres types d'énonciation avec autant d'obstination. Dans le cas des sciences, elle est très importante. Pour des raisons politiques et écologiques qui plus est, c'est devenu notre destin commun maintenant d'être dans des controverses, au sein des controverses. Donc il fallait (ce que j'ai fait dans *L'espoir de Pandore*, ce que M. Callon a fait aussi²³) trouver un vocabulaire pour s'habituer à vivre dans des controverses, au lieu d'attendre qu'elles se closent pour avoir une réponse. C'est important aussi dans des questions classiques, dont on nous rebat les oreilles, mais qui restent importantes, comme le réchauffement global. L'écologie est d'ailleurs arrivée pour moi comme un don du ciel : c'est la controverse non plus à l'intérieur du laboratoire, mais étendue à la planète! Mais la controverse est loin d'être une clé d'entrée universelle. Ce qui l'est, ce sont bien les « erreurs de catégorie », les conditions de félicité et d'infélicité.

22. J. L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, Le Seuil, 1970 [1962], coll. « Points essais » (trad. française par G. Lane).

23. M. Callon est chercheur à l'École des Mines. Sur le rapport entre controverses et démocratie, on pourra consulter l'ouvrage qu'il a écrit avec P. Lascoumes et Y. Barthe, *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*, Paris, Seuil, 2001, coll. « La couleur des idées ». Il a par ailleurs écrit à de nombreuses reprises avec B. Latour. Ils ont coordonné plusieurs ouvrages ensemble. M. Callon a également dirigé un ouvrage collectif important, *La science et ses réseaux. Genèse de la circulation des faits scientifiques. Anthropologie des sciences et des techniques*, Paris, La Découverte, 1989. Ses préoccupations et ses concepts (réseaux socio-techniques, médiations...) sont très proches de ceux de B. Latour.

Tracés : *Ces erreurs de catégorie, peut-on les rapprocher de ce que L. Boltanski dit du « manque de pertinence »²⁴, une forme de folie brutale et ponctuelle, une « faute de sens » ?*

Bruno Latour : Luc [Boltanski] est plus explicitement structuraliste que moi. Lui admet, contrairement à moi, qu'il s'agit de grammaires et de structures, entièrement du côté des humains et de leurs catégories morales et politiques, et pas du monde. Alors que moi, je prétends être du côté du monde. On est sur des terrains à la fois très proches, mais on se dispute toujours sur cette question. On a certainement des points communs. Seulement, ce sont des choses encore nouvelles, que je ne peux pas préciser beaucoup. Ce qui m'intéresse, c'est de réconcilier l'argument sur les réseaux avec l'argument sur les énonciations. C'est une opération un peu délicate que je suis en train de faire, alors c'est peut-être un peu vague dans votre esprit comme dans le mien. Mais il s'agit vraiment de reconstituer des trajectoires, ou des mouvements de ces êtres pour lesquels nous avons une compétence extrêmement fine, puisqu'on repère tout de suite les erreurs de catégorie. Il faut considérer la compétence comme « l'équipement » (ce que dirait Luc), moral et cognitif, des humains qui ont affaire à un monde totalement continu et arbitraire et qui catégorisent de façon à pouvoir s'en sortir ; ça, c'est sa position. Et moi, c'est l'autre sens du mot catégorie dans la tradition : combien y a-t-il de façons pour l'être de s'énoncer ? Non pas pour les humains de découper le monde, mais pour l'être de s'énoncer. C'est la différence entre une ambition sociologique raisonnable et une ambition philosophique déraisonnable. [...] Dans le premier cas, on est engagé dans un projet relativement raisonnable, qui met de côté la question ontologique, et qui va compliquer considérablement nos rapports avec « les autres ». Jusqu'à ce que Ph. Descola nous la résolve, en quelque sorte, parce qu'il la rend symétrique [la question ontologique], sous l'enveloppe générale de représentations, de « modes de relation » dit-il. C'est pour cela que son livre est un vrai « feu d'artifices » : c'est en quelque sorte le dernier moment du structuralisme ! Avec tous ses avantages et tous ses inconvénients, parce que maintenant, la question ontologique revient. Et comment la rouvrir ? La rouvrir avec, cette fois-ci (dans la négociation planétaire), les trois autres « catégories » au sens de Descola (animistes, analogistes et totémistes). Le structuralisme n'est pas équipé pour arriver là. Il ne peut pas, il n'a pas de projet politique. C'est un projet cognitif très intéressant, mais il n'y a pas de projet politique. Alors que moi, j'ai un projet politique au sens de philosophie politique.

24. Cf. en particulier L. Boltanski, L. Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, NRF Essais Gallimard, 1991.

Tracés : *Vous parliez de cet ancrage dans un débat politique, et notamment de son élargissement démocratique à l'échelle planétaire (avec les problèmes écologiques). Quel rôle vous verriez-vous jouer dans ce cadre : celui d'expert, par exemple ? Voire de « démystificateur », puisque vous traitez de façon polémique de sujets « centraux » (comme la religion, la science, la technique, le droit) ?*

Bruno Latour : Sur la question de la démystification, j'ai fait mille pages dans *Iconoclash*. J'essaie d'inventer une position que j'ai apprise largement de Boltanski, qui est « non critique ». Même si je trouve que, parce que j'ai appliqué cette règle aux sciences, ça a eu comme effet de me mettre dans la catégorie d'iconoclaste. Mais, on voit bien que ce n'est pas ma position, puisque quand je l'ai fait sur le droit, on m'a dit : « Vous êtes formidable » (sauf les sociologues du droit qui disent : « Connivence exagérée ! »). Et sur la religion, de même. C'est donc cette position, que j'appelle « iconoclash » et non pas iconoclaste, qui fait que la démystification suppose tout ce que je déteste, c'est-à-dire l'idée d'une théorie sociale avec une société derrière, ensuite l'idée que le sociologue est supérieur à ce qu'il étudie... En gros, « l'acteur réseau » a été inventé (je viens de publier un livre à Oxford là-dessus²⁵) précisément pour ne pas démystifier. Ce qui est extraordinaire, c'est que j'ai appréhendé la science avec le même respect avec lequel j'avais abordé dans ma thèse la religion, et en particulier la théologie. Mais il se trouve que, surtout en France, il n'y a pas d'alternative au discours de la rationalité sur la science. Donc, tout déploiement des « médiations »²⁶ apparaît comme « critique ». Sur le droit, c'est différent. Tout comme dans *Making Things Public* : il y a mille cent pages, et il n'y a pas un seul moment critique. Donc c'est parfaitement possible de déployer les médiations sans être critique. C'est pourquoi je parle de « proximité critique » et non pas de distance critique. Comme le dit Sloterdijk : « À quoi bon une théorie critique si l'attention est suffisante... »²⁷

25. *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford University Press, 2005.

Une traduction française par N. Guilhot est prévue pour 2006 aux éditions La Découverte.

26. À propos du travail de « médiation » ou de « traduction » (les deux termes sont des quasi-synonymes), B. Latour écrit, dans *Nous n'avons jamais été modernes* (1991) : « L'hypothèse de cet essai [...] est que le mot "moderne" désigne deux ensembles de pratiques entièrement différentes qui, pour rester efficaces, doivent demeurer distinctes mais qui ont cessé récemment de l'être. Le premier ensemble de pratiques crée, par "traduction", des mélanges entre genres d'être entièrement nouveaux, hybrides de nature et de culture. Le second crée, par "purification", deux zones ontologiquement entièrement distinctes, celles des humains d'une part, celle des non-humains de l'autre [...]. Le premier ensemble correspond à ce que j'ai appelé réseaux, le second à ce que j'ai appelé critique. » (p. 20-21)

27. P. Sloterdijk est un philosophe allemand, enseignant à Karlsruhe et Vienne, réputé pour son oeuvre polémique. Vient de paraître le troisième volet de sa trilogie, *Sphères III. Écumes, sphérologie plurielle* (Maren Sell, 2005). Il est également l'auteur d'une *Critique de la raison cynique* (Bourgeois, 2000), ou encore d'une étude sur Nietzsche, *Le Penseur sur scène* (Bourgeois, 2000).

Pour moi, c'est l'attention qui compte. Seulement, dans la tradition française de la sociologie critique, ça paraît impossible. Moi, je ne m'inscris absolument pas dans cette ligne-là : c'est de la mauvaise théorie sociologique, et c'est de la mauvaise esthétique. Donc, j'ai écrit deux mille pages, *Iconoclash* et *Making Things Public* : qu'on ne m'embête plus avec la notion de démythification !

En revanche, à propos de la notion d'expert, je ne vois pas de solution à ce problème. Je sais qu'on peut discuter pour savoir si l'expert reste la forme utile pour les rapports entre science et politique. J'ai dit « non » plein de fois dans *Les politiques de la nature*. Mais bon, on est des intellectuels, et on est mis dans des positions d'experts, même si on dit qu'on ne l'est pas. Sinon, il y a plein d'autres possibilités. Par exemple, dans *Making Things Public*, je parle de « simulation ». Autrement dit, simuler dans un espace public le type d'assemblage et d'assemblée des politiques de la nature que j'avais désignés comme experts dans *Politiques de la nature*. Je n'ai pas de réponse claire à votre question, mais je pense qu'il y a mille autres façons pour des intellectuels d'intervenir, qui sont, disons, « expérimentales », pour reprendre l'expression de J. Dewey. Ces autres façons répondraient à une des grandes exigences de son livre, *Le public et ses problèmes* : le rafraîchissement de la représentation, cette fois-ci dans le sens à la fois cognitif, artistique et politique, des conséquences de nos actions. Déjà, du temps de Dewey, la question de l'expertise était dépassée. Comme Dewey a écrit dans les années 1930, on a subi soixante ans de retour de l'expertise, avec le grand modèle de la scientification du social, de l'économie... Tout cela a échoué lamentablement. Et maintenant, on relit avec émotion ce que disait Dewey il y a soixante ans, en voyant qu'on en est au même point ! Ce n'est pas tant une question d'expertise, qu'une question de représentation. Et c'est l'enjeu de *Making Things Public*, qui émane en quelque sorte de Dewey. Si on mélange les trois sens du mot représentation, il apparaît que la tâche, non pas de l'expert mais des producteurs de savoirs, est de rafraîchir suffisamment rapidement l'exploration du collectif par le collectif lui-même. Donc de donner des instruments, qu'il s'agisse à la fois des statistiques, de la « mise en cause » (au sens de Boltanski²⁸), mais aussi de la causalité au sens de la philosophie des sciences... Je crois qu'il y a là un modèle d'engagement des sciences sociales qui n'a rigoureusement rien à voir avec la figure de l'expert consultant le Prince pour faire de l'ingénierie sociale. Cette figure reste le

28. La « mise en cause » revient à la construction d'une catégorie qui réparerait une injustice. En prenant l'exemple de la construction de la catégorie socio-professionnelle des « cadres », L. Boltanski et L. Thévenot écrivent : « Avant de désigner un groupe allant de soi et, pourrait-on dire, officiel, la catégorie apparaissait encore comme problématique et avait dû être construite à la façon d'une cause, c'est-à-dire avec l'intention affirmée de réparer une injustice en faisant reconnaître l'existence d'un groupe jusque-là passé sous silence. » (*De la justification, ibid.*, p. 14)

modèle de commandes publiques de science en France et qui reste comme dénonciation du rôle de l'expertise, comme pour les sociologues qu'on voit en ce moment à la télévision dans le cas des banlieues. Au lieu de nous représenter le problème des banlieues en utilisant à la fois les habitants des banlieues, les artistes, les statistiques et les politiques. On voit bien qu'ils manquent complètement le forum de représentation capable de représenter les problèmes. Les Français restent sur ce point complètement en retard : ils restent avec des Ministères, qui demandent des rapports à des sociologues, qui font des papiers que personne ne lit, et qui peut-être inspirent ensuite les procédés d'ingénierie sociale dénoncés par les militants... Enfin, bref, on est dans l'archaïsme complet. Alors que Dewey avait une réponse à ce problème : représentons à nouveau les problèmes en utilisant les instruments à la fois scientifiques, artistiques et politiques que nous avons à disposition.

Tracés : *Comment articuler dès lors votre ambition d'analyser les modes d'existence et ces nouvelles formes de représentation? Autrement dit, quel serait, selon vous, le mode d'existence du politique?*

Bruno Latour : C'est justement pour explorer cette question que j'ai fait une exposition rassemblant plus de cent personnes avec des dispositifs originaux, ce qui est une forme d'enquête, permettant d'approcher le mode d'existence du politique. Mais le drame, comme je l'ai observé dans un article de *Politix*, c'est que la liberté de parole politique est le mode d'existence qu'on a le plus perdu. [...] Le drame le plus affreux, notamment en France où on hérite d'une histoire très ancienne, c'est qu'on demande au politique, non pas à l'homme politique mais à l'énonciation politique, de transporter et de se charger de transférer des items qu'il est totalement incapable de transférer. Techniquement, quand Dewey écrit *Le public et ses problèmes*, il répond au livre de W. Lippman, *Le fantôme public* (qui est mon livre de chevet), qui essaie de diagnostiquer l'impuissance de la démocratie à son époque²⁹. Et les soixante années passées sont là pour valider son diagnostic! L'énonciation politique est la plus difficile à saisir; elle est encore plus difficile à saisir que le droit. Même s'il peut être partout, il est circonscrit. Tandis que le politique, on en a besoin absolument tout le temps, et on peut le perdre. On peut perdre le sens de l'énonciation politique, encore plus que celui de l'énonciation religieuse. C'est d'ailleurs uniquement à cause de cette terrifiante réalisation que je fais mes petites expériences, qui consistent à écrire des temps en temps dans *Le Monde*, à chaque fois sur le même sujet d'ailleurs. Pourquoi

29. W. Lippman (1889-1974) a écrit deux ouvrages remettant en cause la possibilité d'une véritable démocratie, à une époque où la gestion politique se technicise de plus en plus : *Public Opinion* (1922) et *The Phantom Public* (1925). L'ouvrage de J. Dewey, *The Public and its Problems*, publié en 1927, constitue une réponse pragmatiste aux questions soulevées dans ces deux ouvrages.

n'arrive-t-on pas à parler politiquement? On parle politique, mais on ne parle pas politique librement!

Tracés : *Pour revenir à des problèmes de réception de votre discours, mais sous une autre forme, croyez vous qu'en France, le collectif soit prêt à s'explorer lui-même, en cessant de demander de la transparence, ou de l'autorité?*

Bruno Latour : Dewey écrivait dans les années 1930, c'est à lui qu'il aurait fallu poser la question. En un sens, l'échec du pragmatisme est terrifiant! On sort de la guerre, et on retombe dans soixante ans de pensée managériale complètement scientiste. On en a repris dans tous les domaines, que ce soit l'ingénierie sociale, la cybernétique, le développement économique, les différents marxismes... De ce point de vue-là, la question de la réception est une question qu'il ne faut pas se poser! De toute façon, comme les chercheurs français ne lisent pas grand-chose, parce qu'ils sont obsédés par le relativisme, la question de ma réception, je ne me la pose pas. Dès qu'on se la pose, on désespère! Il faut produire complètement indépendamment de la question de la réception.

Tracés : *Pourtant, vous avez réagi à « l'affaire Sokal et Bricmont »³⁰...*

Bruno Latour : Ah oui! Mais c'est une histoire que j'ai toujours trouvée intéressante. C'est une vraie expérience. C'est sans doute la première fois qu'on entendait la réaction des « étudiés ». Dans le livre sur « l'acteur réseau », j'ai montré tout le profit qu'on pouvait en tirer. J'en ai tiré la leçon capitale pour moi, qui m'a beaucoup servi après pour le droit : quelle peut être une explication sociale que l'on donne, quand on n'entend pas le cri de fureur des expliqués? Au fond, la grande dignité de l'affaire Sokal, c'est que c'est la première fois que des gens « supérieurs », disons en statut symbolique, mais appartenant à l'université, disent clairement ce qu'ils pensent de l'explication sociale et protestent contre elle. Certes, il y a l'histoire économique et des acteurs peuvent dire que la sociologie économique, c'est de la crétinerie. Mais on entend rarement les PDG, ou s'ils râlent, c'est lors d'un déjeuner avec des PDG. Eux, ils ne peuvent pas vous couper des financements, ils ne peuvent pas vous interdire

30. A. Sokal et J. Bricmont sont les auteurs d'*Impostures intellectuelles* (1998), véritable bombe dans le monde scientifique et littéraire. L'un des seuls ouvrages, certainement, ayant créé une polémique durable, dans lequel deux scientifiques, un Américain et un Belge, taxent certains penseurs, majoritairement français (R. Barthes, J. Derrida, G. Deleuze, J. Kristeva, B. Latour...) de relativisme, tout du moins d'incompréhension de ce que serait « la » science, ou de la manière dont elle procède. Nous ne saurions entrer dans le détail de ce débat, aussi renvoyons-nous le lecteur à un site commode qui fait état des réactions de certains des « dénoncés » : <http://www.physics.nyu.edu/faculty/sokal/index.html#papers>

d'occuper des postes. L'intérêt majeur de l'affaire Sokal, c'est que c'était dans la même arène que les expliqués protestaient publiquement. C'est une expérience très intéressante, qu'il faut généraliser. Maintenant, il faut que tous les expliqués de la sociologie et des sciences sociales protestent aussi vigoureusement que Sokal contre les explications sociales, auxquelles je m'associe pleinement, évidemment. C'est une affaire que j'ai subie de plein fouet, ce qui n'est pas toujours agréable. Mais c'est aussi une histoire utile, parce que rare. On n'a pas entendu les évêques protester publiquement contre la sociologie religieuse! Et s'ils protestent, on dit que c'est des curés, qu'ils sont intéressés. Si on appartient à la sociologie critique, on peut dire que la preuve qu'on a raison, c'est qu'ils protestent. Tandis que dans le cas de Sokal, on ne peut pas dire ça, parce qu'ils ont raison! Ils vous sont supérieurs, ils sont dans les mêmes universités que vous, ils peuvent vous couper vos fonds. C'est une expérience qui, une fois généralisée, ferait sauter toute la sociologie. C'est le principe de I. Stengers³¹ : si on commence à réintroduire les objecteurs dans la production des explications sociales à leur propos, ça va exploser. Parce qu'on va enfin s'apercevoir de l'extraordinaire faiblesse des explications sociales. Il suffit de voir ce que disent en ce moment les sociologues sur les banlieues, pour se dire : « J'aime mieux entendre les gamins parler des banlieues! »

Par contre, la question de l'expertise est très importante, parce qu'on peut enfin comprendre ce que disait Dewey. Pour lui, les sciences sociales rafraîchissent ; ça ne veut pas dire qu'elles savent, elles *rafraîchissent* le tâtonnement du collectif sur lui-même. C'est quand même une position assez radicale! On ne pouvait pas le croire avant d'avoir bu jusqu'à la lie le calice des explications scientistes. Je pense qu'on est donc en meilleure position maintenant pour comprendre Dewey. À l'époque, il paraissait assez compréhensible d'avoir des experts en écologie, des experts en économie, des experts en risques... Maintenant, on sait que tout ça est impossible, et que ce qu'il faut, c'est assembler les forums dans lesquels l'expertise n'est plus la meilleure forme de protocole. Est-ce qu'on aurait compris Dewey si on n'avait pas fait l'expérience des soixante ans successifs? Non. Donc, de ce point de vue là, l'histoire paraît rationnelle. Mais ce qui est bizarre, c'est qu'on retrouve Dewey aussi frais que lorsqu'il a été publié. On sait maintenant qu'une excellente sociologie, une excellente statistique, une excellente économie, une excellente cybernétique, une excellente théorie des systèmes de la pensée complexe, nous permettant de résoudre tous les problèmes, ne nous offriraient que des billevesées. On est dans une meilleure position maintenant pour redevenir pragmatiste. Mais pour les Français,

31. I. Stengers est philosophe, chargée de cours à l'université de Bruxelles. Elle est notamment l'auteur de *Cosmopolitiques*, Paris, La Découverte, 1996-1997 (série de sept ouvrages).

c'est particulièrement douloureux, parce qu'ils sont profondément rationalistes, et parce que la tradition pragmatiste n'a rien pour s'implanter. Je cite dans mon livre sur l'acteur-réseau cette extraordinaire phrase de Durkheim disant à peu près dans son cours de 1914 « Pragmatisme et sociologie » : « Si le pragmatisme avait raison, la République française serait morte. » Il disait ça en 1914, au moment même du suicide européen, et c'est infiniment plus vrai maintenant ! À la différence que la République française existait encore à l'époque et qu'elle est morte maintenant pour de bon. Donc, il faut reprendre ce cours de Durkheim et dire qu'il avait raison. Mais maintenant qu'elle est morte, essayons de penser le pragmatisme, la recomposition du collectif, qui est la grande question politique. En parodiant Jean-Paul II, je pourrais dire « France, qu'as tu fait de ton pragmatisme ? » ...

Propos recueillis par Édouard Gardella et Arnaud Fossier
edouardgardella@wanadoo.fr
afossier@ens-lsh.fr