

LE MYTHE MODERNE¹ AU RISQUE DE L'ANTHROPOLOGIE : BREF APERÇU DES THÉORIES DE BRUNO LATOUR

Hélène PRÉVÔT

Publié dans *Aspects sociologiques*, vol 4, no 1-2, mai 1996, pp. 26-35.

Résumé

L'auteure nous introduit à la pensée de l'anthropologue des sciences et des techniques, Bruno Latour qui entreprend une lecture critique du Grand partage qui fonde la société moderne. La dichotomie nature/société, objet/sujet sur laquelle repose le cadre d'appréhension des réalités sociales de la modernité constitue la pierre angulaire de l'analyse de Latour cherchant, dans un même mouvement, à la dépasser.

Anthropologue des sciences et des techniques, Bruno Latour est notamment l'auteur de « La science en action »², de « La vie de laboratoire »³ et de « Nous n'avons jamais été modernes »⁴. Sa pensée, qu'il enseigne aux élèves-ingénieurs de l'École des Mines de Paris, se situe aux frontières communes de l'épistémologie, de l'anthropologie et de l'histoire des sciences. Très influencé par le philosophe français Michel Serres, il participe à de nombreux travaux et ouvrages collectifs en Angleterre et aux États-Unis⁵, pays dont il partage l'orientation intellectuelle pour le pragmatisme et l'empirie.

« Nous n'avons jamais été modernes » fait cependant exception en dérogeant à son attitude empiriste pour rejoindre une réflexion plus théorique, à tendance déconstructiviste. Cet essai propose une réflexion théorique et épistémologique sur la société contemporaine et sur sa genèse, tout en s'appuyant sur une approche anthropologique. Outre son titre provocant, qui semble répondre aux sociologues de la « postmodernité » par l'hypothèse d'une « a-modernité », « Nous n'avons jamais été modernes » suggère une manière de comprendre d'un même trait la science et la société, deux phénomènes dissociés par ce que Bruno Latour nomme « Le Grand Partage Mo-

derne ». Pour Latour, « la modernité est caractérisée par la naissance conjointe de la notion d'humanité (humanisme), de la non-humanité (naturalisme) et d'un Dieu barré (c'est-à-dire hors du champ de compréhension et d'explication du monde)»⁶. Dieu, notamment celui du protestantisme, ayant quitté la scène (en y laissant agir cependant sa providence), une séparation entre Nature et Société-Sujet, devient « le premier grand partage interne » qui fonde la société moderne sur une irréductible bipolarité. D'un côté la nature, domaine des choses-en-soi et de la science « objective », de l'autre, la société, champ des hommes-entre-eux et du politique, constituent deux ordres distincts et indépendants, qui ne se trouvent jamais correspondre terme à terme, bien qu'ils tendent inexorablement vers le même horizon imaginaire. Considérant cette bipolarité comme illusoire, Bruno Latour va tenter de cerner la genèse de cette représentation du monde, typique de la modernité, afin d'en cerner les limites et les « superstitions ».

LE GRAND PROJET MODERNE : LA PURIFICATION

Bruno Latour interprète cette autonomisation de la science et du politique comme un même processus logique. L'effort de distinction entre « un ordre de la nature excluant le social et un ordre du culturel évacuant la science » commence pour lui dès le XVII^e siècle et se poursuit jusqu'à nos jours dans ce qu'il appelle le « travail de purification ». La « Critique » (des modes de pensée traditionnels) et l'épistémologie (le discours scientifique sur la science) en sont évidemment ses plus corrosifs instruments, réifiant chacune deux champs distincts de la pratique et de la connaissance. Ne pensons ici qu'à la distinction entre la

raison pure et la raison pratique chez Kant qui vient en quelque sorte parachever théoriquement le travail de purification. À sa suite, la philosophie, de plus en plus abstraite, ne fut mobilisée que pour justifier « cette séparation, qu'elle soit nommée contradiction chez Hegel, ou hyper-incommensurabilité chez Lyotard »; or, pour Latour, ce grand partage théorique (Nature-Culture autrement nommé science-société) ignore la multiplication des interventions concrètes de la science sur le monde, et laisse inexplicité le véritable développement socio-technico-scientifique.

En creusant le fossé entre la Nature et la Société, l'objet et le sujet, la Critique masque la multiplication et l'action sur le social de réalités hybrides qui ne peuvent être pensées ni comme de purs objets (un système expert, par exemple), ni comme de vrais sujets (les embryons surgelés) mais qui, pour autant ne forment pas de simples mélanges de choses naturelles et de symboles sociaux. Or ces « hybrides », que Bruno Latour nomme, à la suite de Michel Serres des « quasi-objets », pénètrent et informent de plus en plus notre environnement quotidien, rétroagissant sur la vie sociale et politique. Le cadre d'appréhension dualiste de la modernité ne permet cependant pas de les reconnaître comme tels, de les comprendre symboliquement et socialement, ce qui a pour effet de les subir dans leur prolifération, plutôt que de les intégrer dans la réflexion. Autrement dit, pour Latour, il est temps que la « Science » descende de son podium de narrateur-Dieu, pour enfin s'inclure dans le problème. Même si cela signifie rompre avec le dualisme qui la légitime, ce au risque de s'exclamer que « nous n'avons jamais été modernes ».

En fait, Bruno Latour ne pense pas la fin de la modernité, ni l'avènement d'une postmodernité anémique et dés-structurée. Bien au contraire, le post-modernisme lui apparaît plutôt comme un symptôme, et non une réponse adéquate à la société en perte de sens. Pour lui, les théoriciens post-modernes « conservent le cadre moderne bipolaire mais en dispersent les éléments que les modernisateurs groupaient en un peloton bien ordonné » (p. 101) ne faisant qu'accentuer ainsi l'impression de la perte et du désordre. En somme, ils se contentent de recueillir les phénomènes demeurés énigmatiques et oubliés (non-polarisés) pour la modernité. Sectes, mouvement ethnique, suicide collectif ou attentats sanglants, communication technique excessive et isolement social sont alors amalgamés dans des concepts de post-modernité explosés ou de sujet éclaté, sans interroger le cadre qui ne permet pas de les lier.

Autrement dit, pour Latour, il est temps que la « Science » descende de son podium de narrateur-Dieu, pour enfin s'inclure dans le problème.

Latour reproche donc aux critiques post-modernistes de ne pas remettre en cause le point de vue moderne selon lequel tout ce qui n'entre pas dans la distinction Nature-Culture relève de la confusion; confusion caractéristique des sociétés non-modernes, qui a permis aux artisans de la modernité d'exercer leur critique rationaliste⁷. En ce sens, Latour va beaucoup plus loin dans la déconstruction, puisque c'est au cadre lui-même qu'il prétend s'attaquer à travers ce qu'il nomme le second Grand Partage (externe) entre sociétés modernes et sociétés non-modernes. Il remet alors en

cause ce qui fonde la modernité comme radicalement distincte, c'est-à-dire la science et le politique : si la science et le politique relevaient aussi de la confusion, que resterait-il de la modernité? Quelle légitimité aurait la critique? Enfin pourrions-nous rester modernes?

*Pour l'anthropologie symétrique,
« la notion même de culture est un
artefact créé par notre mise entre
parenthèses de la nature »*

L'ANTHROPOLOGIE SYMÉTRIQUE : UNE MÉTHODE OU UNE POSTURE?

Latour propose pour cette confrontation (modernité, non-modernité) une méthode basée sur une « anthropologie symétrique », permettant une mise en perspective plus profonde des rapports nature-culture. Le regard anthropologique propose l'idée que la distinction entre culture et nature n'est pas un fait donné une fois pour toute, mais au contraire, une lente élaboration historique. Chaque nouveau départ, pensé comme nouvelle découverte, chaque événement concernant l'humain et le non-humain, est d'abord un mélange des deux, avant d'être formellement classé dans des formes plus stables et plus distinctes, d'un côté comme de l'autre. L'innovation est l'épreuve qui permet d'éprouver la solidité de tous ces liens, de ce « réseau » d'interdépendances entre humain et non-humain. Il n'y a en réalité que des « natures-cultures » instituées par des collectifs, où humains et non humains interagissent comme acteurs. La science de la nature et le politique des humains ne sont donc que des cristallisations tardives de ces définitions réciproques; ni plus ni moins que la magie ou la religion qui savaient créer des liens selon

d'autres oppositions (pur-impur, profane sacré, etc.). L'histoire est en réalité celle de « la redistribution complète et permanente des rôles et des fonctions »⁸.

Pour se distinguer à la fois d'un culturalisme, qui tendrait à absorber la nature, et d'un naturalisme pensant les cultures comme des événements naturels, Bruno Latour propose une anthropologie « relationniste ». Celle-ci est attentive à la mobilisation des alliés humains et non-humains (choses, nature, institutions, etc.) qui distinguent des collectifs concrets entre eux autour de quasi-objets ou d'hybrides qui ne sont, au départ, que des événements particuliers. Autrement dit, l'anthropologie relationniste étudie la constitution symétrique d'une nature et d'une société à travers la définition collective des quasi-objets. Par exemple, l'histoire de la découverte du microbe par Pasteur⁹, se centre sur le quasi-objet pour saisir la nouvelle définition qu'il proposera de la société et de la nature : avant d'acquérir le statut scientifique de microbe (naturel), l'entité en question est passée par une gamme de définitions provisoires portant aussi bien sur ses expressions sauvages que sur ses manifestations isolées en laboratoire. Son « être » s'est progressivement constitué, de rapports d'expériences en expertises, de communications académiques, en discours publics. Pour l'anthropologie symétrique, c'est la trajectoire de cet « hybride » qui est l'objet de la connaissance. C'est aussi la seule « réalité » (nommable) car de son point de vue, « la notion même de culture est un artefact créé par notre mise entre parenthèses de la nature » (p. 140). Seule la « stabilisation » progressive de la définition et de la constitution de ces quasi-objets (le microbe isolé en labora-

toire) rend finalement compte d'une société et d'une nature distinctes.

Chaque réalité est toujours un mixte de nature et de culture. Il devient impertinent d'universaliser la nature comme le proposait la conception moderne (par exemple une définition de H₂O valable de tout temps et en tous lieux). La « controverse » qui entoure la définition du paradigme¹⁰ implique nombre de considérations politiques, personnelles, utopiques, etc. qui n'ont que peu de rapport avec l'objet lui-même, mais jouent pour lui donner un sens. La « stabilisation » (le consensus autour) de ces « sens » ou « représentations » ordonne la société et la nature. L'ordre symbolique des sociétés modernes distingue une nature et une culture mais, selon Latour, il faut dépasser ce cadre bipolaire pour comprendre la réalité des fonctionnements de ces sociétés. « L'abîme entre nature et société n'est qu'un résultat tardif de la stabilisation » (p.119). La science ne deviendrait qu'un des accès, parmi d'autres possibles, à la nature. Ce renoncement à une pure connaissance objective consacrerait, pour Latour, la fin du mythe moderne, d'une culture scientifique se séparant de la nature afin de la surplomber. L'auteur nous inviterait donc à saisir « la société telle qu'elle se fait »¹¹.

CRITIQUE DE LA MODERNITÉ : POUR UNE CRITIQUE DE LA CRITIQUE

L'analyse anthropologique de Bruno Latour peut-elle aider à comprendre la société contemporaine? Son principal intérêt, sans doute, est de nous permettre de saisir les forces et les faiblesses d'un mythe moderne. Le système de représentation moderne se distingue

des autres plus traditionnels par ses dimensions technico-culturelles. La séparation de la nature et de la culture alliée à un Dieu barré a permis « des mélanges de plus grandes masses d'humains et de non-humains, sans s'interdire aucune combinaison », combinaison jouant tantôt sur l'immanence (par exemple : de la nature créée en laboratoire, de la société comme produit de nos actions, du Dieu qui parle en nous), tantôt sur la transcendance (d'une nature à conquérir, d'une société qui nous dépasse, de la raison de Dieu). Cette division ontologique justifierait paradoxalement toute action, sans perturber l'équilibre des deux ordres de la nature et de la société. Ainsi, ce que les « pré-modernes » s'interdisaient parce qu'ils saturaient le réel de divin, de symbolique et de culture, les modernes, eux, ont pu l'entreprendre. La recherche génétique, par exemple, est légitime du seul fait qu'elle permet des progrès scientifiques et de la connaissance du monde. Dans d'autres sociétés non-modernes, il serait impensable d'interférer avec l'intégrité du corps humain pour le seul motif du savoir. Dans la perspective de Latour, c'est parce que nous masquons les conséquences de telles découvertes sur l'ordre social, que nous pouvons, nous modernes, tenter ces recherches.

Les faiblesses du mode de penser moderne sont le produit direct de ses forces. Le mythe moderne ne pose aucune limite à l'expansion de la connaissance et de la pratique humaine, mais ne permet pas de se penser lui-même. Ni la société, ni la nature n'ont jamais fonctionné selon cette bipolarité. Reprenons l'exemple de la recherche génétique : les conséquences de telles pratiques existent et questionnent l'ordre social : que faudra-t-il faire une fois qu'une maladie

incurable ou une malformation sera détectée dans un fœtus? Le fœtus est-il déjà un sujet de droit? Pourra-t-on choisir son enfant sur commande? etc. L'ordre social se trouve par là-même redéfini par le champ scientifique, mais « ni du côté de la nature, ni du côté du social, nous ne pouvons plus reconnaître les deux garanties constitutionnelles : les lois universelles des choses; les droits imprescriptibles des sujets. » En se croyant et en se réfléchissant comme Nature ou comme Société, la Critique comme l'épistémologie sont passées à côté du réel moderne. Or, la multiplication des quasi-objets a étouffé le « travail de purification ». L'effondrement du bloc de l'Est qui correspondait au pôle sujet-société de l'idéal moderne, comme les problèmes écologiques liés à l'expansion industrielle (pôle nature), les questions éthiques liées à l'environnement, au bio-médical, à la technologie ne peuvent plus être ni compris, ni résolus dans la constitution moderne bipolaire. Ne s'agit-il alors que de la mort d'une idéologie? Allons-nous enfin accéder à la « vraie » Modernité?

L'ordre symbolique des sociétés modernes distingue une nature et une culture mais, selon Latour, il faut dépasser ce cadre bipolaire pour comprendre la réalité des fonctionnements de ces sociétés.

La réponse de Bruno Latour est ferme : Non. Nous n'avons jamais quitté, et ne quitterons jamais, la matrice anthropologique qui organise des natures-cultures à l'intérieur de réseaux socio-techniques (hybride d'humain et de non-humain). Peut-être s'agirait-il alors de ne plus croire au mythe moderne. Est-ce bien à cela que nous invite l'auteur? Il faudrait donc mettre les démocraties en cause à partir de leurs sciences organisa-

trices-destructrices (exploitation du Tiers-Monde, bombe atomique, rejet de déchets toxiques et/ou complexe surproduction-surconsommation polluant, etc.). Et dans un même temps, ne plus considérer la nature comme radicalement distincte, comme une altérité étrangère à nos sociétés, pour mieux la réintégrer¹², l'aimer¹³, ou tout simplement pour en être responsable¹⁴? Sage conseil déjà envisagé par certains auteurs; mais alors pourquoi ce détour destructeur par le mythe moderne? Ne faudrait-il pas davantage assumer notre modernité pour mieux en comprendre ses déboires¹⁵?

DECONSTRUCTION OU DÉMYSTIFICATION : QUELLE MODERNITÉ?

Dans la perspective disciplinaire de l'analyse des techno-sciences, la thèse de Bruno Latour apparaît comme une tentative de socialiser la technique et la science, c'est-à-dire de rendre l'objet technique humain quitte à présenter une connaissance scientifique aux frontières de l'idéologie. Pourtant, cette tentative n'implique pas nécessairement une déconstruction de la modernité. Lorsque Bruno Latour dit « nous n'avons jamais été modernes », il aurait pu tout aussi bien dire nous ne sommes plus modernes. Aussi tentons brièvement de saisir dans un cadre plus général de révision historique la thèse du « mythe de la modernité », car il existe en Europe tout un courant de pensée qui vise à relativiser l'importance d'une rupture (historique ou sociologique) entre sociétés modernes et non-modernes.

Il existe en Europe tout un courant de pensée qui vise à relativiser l'importance d'une rupture (historique ou sociologique) entre sociétés modernes et non-modernes.

Bien au-delà de l'exercice de déconstruction des mythes fondateurs de la société française moderne (la Révolution de 1789, la science, la rationalité, la légalité, etc.) l'idée est de comprendre et de dépasser les limites de telles constructions symboliques dans la connaissance des faits eux-mêmes. Jean-François Furet¹⁶ par exemple, entreprend de « repenser la Révolution française ». Pour lui, 1789 serait le point de départ « d'un nouveau monde fondé sur la légalité, comme la définition temporelle d'une nouvelle identité nationale » (p. 14). Il ne faudrait pas prendre la Révolution pour un fait acquis, mais la considérer plutôt comme le mythe fondateur d'une société. Tout discours sur la Révolution qui ne ferait pas la critique du concept serait donc un discours identitaire (idéologique). « Le XIXe siècle cru à la République autant que le XXe cru à la révolution, mais il y a le même événement fondateur dans les deux images » (p. 19).

Pourquoi rapprocher Bruno Latour de Jean-François Furet? Parce qu'il s'agit d'abord d'une même manière¹⁷ de « fermer une porte », c'est-à-dire de se débarrasser de systèmes de représentations sociaux historiques et culturels. Les mythes, d'une Modernité qui distinguerait une nature et une culture, et de la Révolution d'une autre Modernité (déterminant un projet révolutionnaire moderne comme forme de changement social privilégié), réduisent l'entendement du monde contemporain à un schéma préinscrit : nous serions toujours dans la mesure de l'écart à une modernité difficilement cernable et dans l'attente d'une révolution à venir. La connaissance ne doit pas rester dans la perspective temporelle ou épistémologique « imaginée » par la modernité, car celle-ci consiste

essentiellement à un projet-rupture sans cesse à reprendre. Ainsi peuvent se comprendre les ouvrages de sciences humaines et sociales qui proposent des analyses de phénomènes toujours révolutionnaires¹⁸, dans des conjonctures post-modernes. La force de la thèse développée par Furet ou Latour réside dans l'analyse du « mythe moderne » lui-même, analyse qui démasquerait le moment fondateur historiquement mais aussi la structure idéologique récurrente à ce mythe : en l'occurrence ici, la bipolarité du grand partage Nature-Société.

REGARD SUR LA POST-MODERNITÉ: « LA PERTE DES SENS »

Reprenons schématiquement leur hypothèse à partir du postulat moderne : le réel est divisé en nature objectivable, en sujet pensant, en sens social, mais il n'existerait aucun lieu de reconstitution de ce réel. Le savant deviendrait alors fou et le politicien impuissant, seul l'ingénieur continuerait de produire. Mais il n'y aurait plus de sens, il n'y aurait plus de sujet (sujet éclaté), il ne resterait que des objets. On parlerait alors d'une succession de révolutions techniques et scientifiques; au pire, d'un système technicien (Jacques Ellul), au mieux, d'une démocratie technologique (Pierre Lévy). Synthétiquement, ce serait les objets qui auraient récupéré le sens et l'idéal, car il n'y aurait plus ni de sujet, ni de société.

Ce que rappelle Bruno Latour c'est qu'au-delà de cette caricature, il y a toujours eu un espace social humain et naturel qui s'est maintenu et développé; certes, autour de ces symboles culturels (la révolution, la science, la grande marche de la technique, etc.), mais surtout à travers eux. Ces collectifs échappant

toujours au système de représentation moderne, pourraient néanmoins être accessibles au regard anthropologique. Pas plus que l'historien ne doit croire à la rupture révolutionnaire, le sociologue ne peut penser à la dissolution du social dans l'opérationnalisation de l'idéal moderne : posture qui, d'une certaine manière, entretiendrait la nostalgie de l'idéal unitaire de normes et de principes transcendants. Pour Latour, le sociologue comme l'historien devraient sortir du mythe et le prendre pour objet de leurs études.

Ici pourtant apparaît le paradoxe d'une telle démarche. Si le chercheur doit se débarrasser de l'idéal moderne pour comprendre la société contemporaine, c'est parce que ce chercheur prétend à une connaissance « objective » du réel. Or s'il procède à la déconstruction du mythe moderne, il ne peut que renoncer à cette connaissance dite objective. Car en effet sans l'idéal positiviste moderne de la science, comment pourrait-il prétendre à cette connaissance?

POUR UNE CONCLUSION : LA POSTURE MODERNE

Pour conclure, il s'agirait de savoir si Bruno Latour propose vraiment une rupture avec l'idéal moderne. Peut-être pas tant qu'il n'y paraît au premier abord. Peut-être même que sa thèse serait une réaffirmation de fidélité à l'égard de cet idéal, en ce sens qu'elle se poserait en attitude critique permanente des limites imposées à notre pensée par nos croyances. Maintenir le doute n'est-il pas résolument moderne? Afin d'étayer brièvement cette hypothèse, rappelons l'analyse d'un texte de Kant que proposait Michel Foucault dans un article intitulé « Qu'est-ce que les Lumières? »¹⁹. Fou-

cault proposait alors de saisir la modernité à partir d'« un ethos philosophique » inauguré par Kant; il s'agissait d'une attitude critique à l'égard du présent pensé « comme le résultat de contingences historiques » (Foucault : 73). Cette critique systématique aurait pour objet de « distinguer dans ce qui nous est donné comme universel, nécessaire ou obligatoire quelle est la part du singulier, du contingent et dû à des contraintes arbitraires » (ibid.:70). Foucault prônait la persistance de l'ethos philosophique moderne et, dans la perspective d'une analyse historique des limites qui nous sont posées et de l'épreuve de leur franchissement possible, Bruno Latour peut être considéré comme fidèle à cet ethos.

Alors comment comprendre la volontaire provocation du titre, « Nous n'avons jamais été modernes »? Rappelons que Bruno Latour est historien des sciences et des techniques. Or, comme nous avons eu l'occasion de le relever à plusieurs reprises dans cet article, il ne parvient à se débarrasser réellement d'une « modernité » encombrante que pour relativiser l'innovation technoscientifique. Il conviendrait, en ce sens, de replacer cette « provocation » dans la perspective qui lui est propre, dans son champ de réflexion. Il devient désormais plus facile de comprendre la pertinence d'un concept comme le quasi-objet, ce « mixte évolutif de nature et de culture ». Ce que remettrait en cause Bruno Latour dans cet ouvrage serait en fait l'idéal scientifique moderne positiviste, et par le fait même l'extériorité d'une science objective. Au nom d'une rationalité plurielle, l'auteur réfuterait, d'une part l'expérimentation comme seule mesure des faits (puisque le fait est un faire, il faut prendre la controverse pour objet) et d'autre part, la valeur absolue attribuée à la

science. Bien plus qu'un traité sociologique ou historique, « Nous n'avons jamais été modernes » serait une réflexion épistémologique sur les conditions de « fabrication » de la science : Ceci n'enlève rien à l'intérêt de l'analyse de ce que nous pourrions appeler « la croyance culturelle au mythe scientifique » moderne, mais limite pourtant la portée de certaines des thèses soutenues, notamment celle d'une a-modernité anthropologique.

Pas plus que l'historien ne doit croire à la rupture révolutionnaire, le sociologue ne peut penser à la dissolution du social dans l'opérationnalisation de l'idéal moderne

Selon la perspective de l'auteur, l'énoncé scientifique et l'objet technique ne retraceraient pas la réalité d'un fait, mais au contraire, c'est parce que cet énoncé ou cet objet seraient devenus un fait qu'on leur attribuerait l'argument de réalité. En d'autres termes, cette posture revient à réfuter l'idée qu'une réalité existe en soi, comme préalable à tout énoncé. Sur le plan épistémologique, Bruno Latour présente là une banalité; car en effet, la science moderne depuis Galilée n'a jamais prétendu aborder la réalité, mais bien des phénomènes (c'est ce qui la distinguait de la métaphysique). Par ce procès d'intention, Bruno Latour masque la véritable mutation du XXe siècle qui marque le passage d'une science théorique à une technoscience à prétention d'agir sur le monde. Le statut de l'expérimentation dans la science moderne, faisant intervenir la technique pour éprouver la théorie, n'est pas le quasi-objet qui ne démontre que sa propre efficacité dans la postmodernité²⁰. Or, l'épuisement des ressources, la pollution,

la détérioration des conditions de vie, au-delà des constructions scientifiques toutes relatives fussent-elles, viennent éprouver empiriquement la prétention des quasi-objets socio-techniques à valeur opératoire, au sens où elles peuvent nuire à la survie de la planète et de l'humanité. Peut-on prendre le « risque »?

Par ces procès d'intention, Bruno Latour masque la véritable mutation du XXe siècle qui marque le passage d'une science théorique à une technoscience à prétention d'agir sur le monde.

Paradoxalement, l'approche anthropologique de Bruno Latour, en pensant la technique comme mixte d'humain et de non-humain, de social et de nature, valorise le jeu de pouvoir lié à la compétitivité des hommes et des technologies. L'égalisation des statuts, de l'objet technique, de l'homme, de la culture, etc. légitime une conception libérale du « laisser faire », « laisser être » la technique. Aux questions éthiques : que faire de la technique? Quelles sont ses limites? Jusqu'où peut-on tolérer la « contrainte technicienne »? Latour ne peut que proposer un ordre opérationnel, un modèle de réseaux, une formalisation orientée vers la gestion et l'évaluation des effets techniques. Si la technoscience se caractérise par « l'indissolubilité des deux pôles théorique et technique opératoire et par le primat ultime de la technique sur la théorie », comme le propose Gilbert Hotois, on peut se demander dans quelle mesure le relativisme de Bruno Latour ne participe pas la légitimation de ce règne de l'opératoire par son discrédit de l'idéal scientifique moderne.

Par contre, la même posture encourage aussi une prise de position engagée à l'égard du phénomène technique. Loin d'être inéluctable, ce dernier est (le fruit de) l'activité humaine. Contre l'image d'un système technicien (ELLUL) autonome, auto-référent, imposant sa logique propre à l'homme dénaturé, Latour laisse la place à chaque voix dans le concert de la controverse. En fermant la porte à une possible « essence » de la technique (puisque celle-ci est confondue avec le phénomène technique, « la réalité est l'action consciente de l'humain. »), Latour ouvre potentiellement la décision technique à « qui veut participer à la controverse » en but de définir l'objet socio-technique. Actuellement, force est de reconnaître qu'elle repose essentiellement entre les mains de l'ingénieur, et partiellement du « chercheur²¹ ». Mais ne peut-on déjà constater l'impact de certains groupes de pression, notamment écologiques ou féministes, sur les décisions politiques quant à la technique (des normes antipollution, aux lois contre l'avortement dans certains états américains)²².

Afin de revenir au sujet de l'auteur, à savoir si nous n'avons jamais été modernes, remarquons qu'en plus de réduire la Raison au positivisme pour caractériser une modernité que nous n'aurions jamais comprise, sa thèse comporte des faiblesses argumentatives concernant la critique sociale (faiblesses sans doute attribuables à la spécialisation disciplinaire de l'auteur). Car enfin, si le mythe scientifique fonde la société moderne, le mythe démocratique y participe pour une grande part. Or, dans la perspective d'une analyse symétrique, ce dernier devrait donc faire l'objet d'une déconstruction aussi rigoureuse que le mythe scientifique. Mais si Bruno Latour

a bien compris la naissance conjointe des deux « ordres symboliques », il ne parvient pas à déconstruire l'idéal démocratique avec le même relativisme ténu qu'il avait exercé sur la science. Or, si en définitive la science et la technique reposent sur des jeux de pouvoir, d'alliances et de résistance entre humains et non-humains, et que le politique procède de ces mêmes jeux, machine et machination finissent elles par se régler sur le mar-

ché? Quelle est alors la place du « philosophe empiriste²³ » : critique ou main invisible?

Hélène PRÉVÔT
Troisième cycle,
Sociologie, Université Laval

1 Le terme de «mythe» moderne n'est jamais posé explicitement par l'auteur. Pourtant il me semble pertinent car il réfère à la fois au récit identitaire et à la formation d'une structure permanente de compréhension du monde. Par ailleurs la volonté de Latour de se positionner dans la sphère anthropologique et de rompre avec la distinction moderne non-moderne ne pose pas de contradiction avec le titre choisi. Ce choix peut aussi être attribué à certains rapprochement que nous aurons l'occasion d'aborder au cours de notre article (cf. Furet).

2 LATOUR, Bruno, *La science en action*. Paris, Découverte, 1989.

3 LATOUR, Bruno, *La vie de laboratoire*. Paris, La Découverte, 1988.

4 LATOUR, Bruno. Nous n'avons jamais été modernes, Essai d'anthropologie symétrique, Paris, La Découverte, 1991.

5 Voir notamment. ss. dir. E McMULLIN. *The Social Dimensions of Science*. Notre Dame, Notre Dame University Press, 1991.

6 Depuis Vico, les sciences humaines ont appris à se passer de l'hypothèse Dieu.

7 Nous pouvons comprendre ici que ce que Bruno Latour reproche le plus aux théoriciens de la post-modernité c'est justement de trop croire à la modernité. Cette hypothèse sera reprise par ta suite, pourtant notons déjà que la prise en compte de la « confusion » comme telle constitue pour Latour le premier objet de la connaissance, même si cette démarche implique la re-définition de nos sociétés contemporaines.

8 LATOUR, Bruno, « Le prince : machine et machination ». *Futur antérieur*, no 3, 1990.

9 LATOUR. Bruno, *Microbe Guerre et paix*. Paris A.-M. Métailié, 1984.

10 Nous faisons ici allusion à la conception épistémologique kuhnienne qui remet en cause l'accumulation des connaissances (le progrès) à partir d'une conception en terme de succession désordonnée de paradigmes.

11 Par une symétrie avec l'ouvrage de Callon « la science telle qu'elle se fait » qui s'inspire lui-même des travaux menés conjointement avec Bruno Latour.

12 Ivan Illich.

13 Denis Duclos évoque l'amour de la nature comme une nouvelle politique des passions...

14 Hans JONAS « Principe responsabilité » comme alternative éthique à l'impératif moral de Kant.

15 Invitation lancée notamment par Lewis Mumford, dans laquelle il engageait. « Afin de vaincre le temps (et de repartir à zéro...) de ne pas fuir son passé, mais de l'affronter. » (*Le mythe de la machine* : 6). L'examen « de son antique tradition à la clarté d'une expérience nouvelle » demeurerait, pour notre propre époque, une tâche urgente.

16 FURET, Jean François, *Penser la Révolution française*. Paris. Gallimard. 1978.

17 J'aurai pu citer aussi Christian Miquel et Guy Ménéard qui procèdent aussi à une déconstruction du mythe moderne à partir d'une grande étude sur « Les ruses de la technique » (Boréal, Montréal, 1988). Ils remettent en cause « le mythe de l'inéluctabilité de l'essor scientifique » (la grande marche du progrès) et « le culte de l'opérativité générale de toutes choses ». (:336)

18 Révolution (post-industrielle, de la consommation, de la communication, de l'informatique, de la génétique, etc. Qui plus est, ces révolutions ou ces ruptures sont toujours conçues comme une émergence de la nature dans la culture; ou plus exactement, comme une socialisation de la nature par la science. Miquel et Ménéard font remarquer à ce propos que les conceptions révolutionnaires sont toujours au nombre de trois. Nous serions, à chaque fois au tournant de la troisième, dans la phase ultime. Ils incluent dans leur analyse les trois états d'Auguste Comte, jusqu'à la troisième vague d'Alvin Toffler.

19 FOUCAULT, Michel. « Qu'est-ce que les Lumières », in *Magazine Littéraire*. 309, Avril 1990, pp. 61-73.

20 Par exemple, la pompe à air de Boyle révèle la possibilité du vide, comme la « preuve » empirique d'une théorie, tandis que le réacteur nucléaire, par la fission de l'atome, ne révèle que sa propre efficacité dans la production énergétique.

21 C'est à dessein que nous utilisons ici le terme de chercheur plutôt que celui de « savant ». Nous postulons que le glissement terminologique récent (après la Seconde Guerre mondiale) correspond aussi au mouvement vers la techno-science. Autant l'institution pouvait reconnaître une connaissance au savant, autant privilégie-t-elle une expertise chez le chercheur (sensé trouver une solution à un problème donné). Cette nuance mériterait d'être davantage élaborée, mais ce n'est pas le lieu pour le faire.

22 Ces exemples sont surtout répertoriés dans des pays protestants (Allemagne, États-Unis, etc.) qui disposent d'une certaine conception « participative » du politique. Mais on peut se demander dans quelles mesures les comités éthiques (en France par exemple) ne reposent pas justement sur cette idée d'une participation collective à la définition de la réalité scientifique et technique. Se référer au texte de Marc Rioux dans ce numéro.

23 Comme Bruno Latour se baptise lui-même.