

# ETNOGRAFIA E RICERCA QUALITATIVA

## **Pour une ethnographie des modernes**

Entretien avec Bruno Latour

This is the original version of the article published by "Etnografia e ricerca qualitativa", issue 3/2008 with the title "Per un'etnografia dei moderni. Intervista con Bruno Latour".



# Pour une ethnographie des modernes

---

## Entretien avec Bruno Latour

*For an Ethnography of the Moderns. Interview with Bruno Latour*

*In June 2008 some members of the editorial board of Etnografia e ricerca qualitativa interviewed Bruno Latour. The conversation touched on several topics, mainly related to Latour's work, his theoretical stance and his views about ethnography. Among the themes discussed were the role of the observer; the (alleged) obsolescence of traditional ideas, like the distinction between human and non-human agents; his recent book on the ethnography of the Conseil d'État; the conceptual basis of the Actor-network theory, particularly its semiotic and ethnomethodological roots.*

*Keywords: Ethnography and philosophy, modernity, factice, semiotics, ethnomethodology*

*Le 7 juin 2008 la rédaction de Etnografia e ricerca qualitativa a rencontré à Bologna Bruno Latour, qui venait d'y recevoir la Medal for Science de l'Institut d'Études Avancées.*

*L'entretien a eu lieu au Département de Disciplines de la communication. Pour la revue étaient présents Andrea Brighenti, Pier Paolo Giglioli, Paola Ravaioli, Isacco Turina et Tommaso Venturini. Dans la transcription, on a conservé le registre informel de l'entretien.*

### **À propos de *La Fabrique du droit***

---

**ERQ :** *Votre dernier ouvrage traduit en italien, c'est La fabrique du droit, une ethnographie du Conseil d'État français (Latour, 2002a). Dans ce livre vous adoptez un point de vue radicalement « etic » sur les pratiques des juristes. Par exemple, vous parlez de « tribus », de pratiques de « faire mourir des dossiers », etcetera. Au même temps, toutefois, vous acceptez une prémisse fondamentale de type « emic », à savoir que tout ce qui se passe dans le Conseil d'État est de l'ordre du droit. Vous ne pensez pas qu'il y a contradiction entre ces deux prémisses?*

**BL :** Non, parce que je n'ai jamais cru à la différence etic-emic et le cas que vous soulevez est particulièrement éclairant parce que d'abord tous les termes de tribus et faire mourir des dossiers sont des termes des acteurs eux-mêmes et pas de moi, parce qu'ils produisent une ironie sur eux-mêmes constante, qui n'est d'ailleurs sans aucun intérêt ethnographique mais qui est une façon de se présenter aux autres sous une forme réflexive, ironique, si j'ose dire. Et d'autre part les termes qui sont emic, en particulier que tout ce qui se passe au Conseil d'Etat est du droit, ils disent pas ça du tout non plus. Donc ils disent au contraire que tout ce qui se passe au Conseil d'Etat est totalement traversé par des préjugés, des opinions les plus diverses. Donc emic-etic est un préjugé épistémologique apporté dans les sciences sociales, où il y aurait une différence entre l'observateur extérieur et celui qui serait à l'intérieur de son domaine d'appréciation, ce que je crois n'a rigoureusement aucun sens, parce que ça voudrait dire d'abord que les gens qui sont à l'intérieur savent ce qu'ils font, ou on l'ignore quand on est à l'extérieur, alors que la situation est beaucoup plus partagée que ça. Le cas du Conseil d'Etat est parfait : les acteurs eux-mêmes produisent un discours d'extériorité sur eux-mêmes qui est sans intérêt ethnographique parce qu'il est d'abord ironique et ne disent pas du tout qu'ils font du droit. Donc ils m'ont considéré moi à la fois comme une *fly on the wall*, donc ils m'ont donné une position etic et s'ils m'ont critiqué dans les manuscrits c'est parce que j'étais trop proche de ce qu'ils disaient et pas assez critique ou caustique sur ce qu'ils faisaient. Donc sur le cas du droit en tout cas la différence etic-emic n'a absolument aucun sens ; je pense que c'est un préjugé épistémologique. Je suis tout à fait contre la position de l'observateur extérieur. Le problème c'est que pour ça il faut que les gens que vous étudiez vous laissent être dans une position différente. S'ils vous regardent sans vous voir et que le regard vous traverse et qu'ils disent eux-mêmes : « Vous êtes primatologues et nous sommes des singes », ou même comme l'a dit un des membres : « Vous êtes entomologiste et nous sommes des fourmis ». Si vous, vous voulez obtenir une relation d'égalité, c'est eux qui vous mettent de côté, donc de nouveau cette etic-emic dépend entièrement de la position dans laquelle les gens que vous étudiez vous mettent. Et là en l'occurrence, contrairement à beaucoup d'études que j'ai faites, le Conseil d'Etat ne finançait pas l'étude : quand vous êtes financé par les gens que vous étudiez, là vous entrez dans une relation intéressante avec eux et vous pouvez commencer à occuper des tas de positions autres que celle de l'extériorité. Mais si vous n'êtes pas financé par eux, vous êtes mis dans la position d'un observateur extérieur ; pas par la volonté de l'observateur. Donc je crois qu'il faut abandonner emic-etic. En tout cas, si la question c'est contradiction entre ces deux prémisses, non, parce que je n'ai jamais cru ni à l'une ni à l'autre, et donc dans le cas des sciences non plus, les sciences ne

savent pas... il n'y a pas de rapport entre intérieur et extérieur des sciences, les pratiques ethnographiques elles-mêmes sont tellement pleines de trous et ouvertes que ni l'observateur est extérieur, ni les gens à l'intérieur sont à l'intérieur : on est à la fois dehors et dedans, l'observateur et la personne observée, donc je crois qu'il faut abandonner ce préjugé ethnographique.

**ERQ :** *Est-ce que la dernière partie de votre ethnographie du Conseil d'État, ne serait elle pas une généralisation excessive de ce que le « droit » et la « science » sont l'un par rapport à l'autre? Est-ce que le Conseil d'Etat peut vraiment être pris comme modèle général d'un phénomène aussi vaste et complexe comme le droit?*

**BL :** C'est vrai. C'est vrai, mais ce n'est pas le projet de trouver des échantillons représentatifs, pas plus que le laboratoire que j'ai étudié il y a une trentaine d'années n'était représentatif de la science. Mais ce n'est pas ça que j'ai étudié : je ne cherche pas des échantillons représentatifs que je vais généraliser. Je cherche des sites observables, d'ailleurs où on m'accepte moi comme observateur pour détecter ce que j'appelle maintenant des modes d'existence, c'est-à-dire des modes d'énonciation, on dirait en sémiotique : des régimes d'énonciation qu'on peut contraster. Donc le fait que ce ne soit pas représentatif ne m'intéresse pas tellement, enfin, ne me gêne pas tellement. Donc ce n'est pas parce que c'est général au sens statistique du terme, c'est-à-dire un échantillon dont on représente ensuite l'ensemble : là évidemment vous avez raison, le Conseil d'Etat n'est pas le droit, pas plus que aucun institut n'est la science. Mais c'est un peu comme si vous vouliez faire la comparaison non pas entre tous les arbres et toutes les plantes, mais entre un arbre et une plante, et que vous essayez à fond d'étudier la différence entre un arbre et une plante, et que vous dites : bon voilà, là j'ai extrait un contraste qui est obtenu parce que vous avez descendu loin dans un exemple et non pas parce que vous avez généralisé à partir d'un échantillon. Et c'est vrai aussi pour moi pour le discours religieux, donc je cherche plutôt non pas un exemple qui serait un idéaltype – et là, ça serait une généralisation excessive – mais l'endroit où le contraste entre des modes d'existence est le plus vif. Donc c'est pour ça que je suis conscient de ce que vous dites et néanmoins je pense qu'on peut dire « la science » et « le droit ».

**ERQ :** *Et vous pensez que l'enquête ethnographique, c'est rechercher en profondeur ?*

**BL :** C'est une idée un peu naïve sur l'ethnographie mais j'ai toujours trouvé qu'elle était plutôt commode oui, rester longtemps. Ma définition de l'ethnographie est extrêmement primitive : rester longtemps, apprendre le langage, documenter,

*hanging around...* C'est une définition assez naïve de l'ethnographie mais c'est la seule méthode que moi je suis capable d'utiliser.

**ERQ :** *Dans La Fabrique du droit on dirait que philosophie et ethnographie s'intègrent et se complètent l'une l'autre. Pouvez-vous nous expliquer le lien profond qu'il y a entre ces deux aspects de votre pensée? Peut-on affirmer que ce lien est lui-même un élément distinctif de votre recherche?*

**BL :** Oui, en fait moi je suis un philosophe, je suis un philosophe qui utilise les méthodes empiriques. Donc l'ethnographie est une méthode pour moi, c'est pas le métalangage. Donc j'ai toujours considéré depuis... quand j'ai découvert l'ethnologie en étant en Afrique il y a des années, et sortant de la philosophie la plus traditionnelle, que l'ethnographie est une très très bonne méthode pour poser des problèmes philosophiques, mais c'est des problèmes philosophiques qui restent pour moi des problèmes intéressants. Donc en ce sens là je ne me sens pas anthropologue, même si l'anthropologie m'a toujours passionné. C'est une méthode pour ce que j'appelle la philosophie empirique, c'est-à-dire une façon d'aborder des questions qu'on ne peut plus aborder simplement par la lecture de grands auteurs et qui aussi a l'avantage de considérer des petits auteurs comme des grands auteurs, donc de considérer qu'un conseiller d'Etat, un chercheur pasteur, que ce qu'il dit est au fond aussi intéressant que si on peut le rapporter à Spinoza, Hegel, Nietzsche, les autres ; pour une raison qui est propre à l'argument que j'ai fait, c'est-à-dire que les acteurs eux-mêmes sont toujours en avance sur le sociologue ou l'anthropologue, et que pour comprendre leur originalité il faut aussi avoir fait de la philosophie, qui est la réserve de positions, de postures ou d'audaces qui peut nourrir les sciences sociales. Donc si vous voulez ma position est à la fois philosophie empirique et en même temps critique de l'idée qu'il y aurait la philosophie comme enfance des sciences sociales et un *break*, une coupure épistémologique comme on dit en France, et maintenant on serait scientifiques, on aurait les sciences sociales, et c'est plus la peine de faire de la philosophie. Et ça je pense que c'est complètement dévastateur pour les sciences sociales. L'Italie a un peu échappé à ça, la France un tout petit peu mais tout le monde anglo-américain a complètement abandonné la philosophie en croyant que c'était l'enfance des sciences sociales. Quand vous arrivez devant à un scientifique, ou devant à un conseiller d'Etat ou devant à un prêtre etcetera, le répertoire que vous avez pour comprendre les positions, la cosmologie qu'il va développer, est réduit à la portion congrue que vous avez appris en lisant, je ne sais pas, Bourdieu, Parsons etcetera. Et donc vous ne comprendrez rien. Vous pourrez critiquer mais vous ne pourrez jamais apprendre du terrain. Donc ce que j'appelle philosophie empirique c'est aussi la philosophie au service de l'empirique, c'est pas

simplement poser des grandes questions philosophiques à l'occasion de petits terrains, ça serait une façon indigne de traiter et la philosophie et l'ethnographie. C'est plutôt que la philosophie est une espèce de *kallisthènes*, d'exercice, de souplesse qui permet d'entendre ou d'enregistrer l'originalité des positions des acteurs. Ce qui a toujours été vrai de l'ethnographie, en tout cas dans la tradition italienne, française, allemande : continentale, disons. Mais c'est vrai que c'est pas la tradition anglo-américaine, qui a perdu beaucoup le contact avec la philosophie.

**ERQ :** *Dans La Fabrique du droit et plus en général dans l'ensemble de votre œuvre, apparaissent clairement les potentialités heuristiques de l'ethnographie. Mais quelles seraient alors les limites de cette méthode ? Y-a-t-il des recherches qu'on ne peut pas conduire ethnographiquement et qui, tout de même, rentreraient dans votre domaine d'intérêts ?*

**BL :** L'ethnographie est la seule méthode que moi je suis capable de faire, c'est une faiblesse. Le problème de l'ethnographie que je pratique c'est l'accès d'abord : comment on a accès au Conseil d'Etat ? C'est un travail d'un an et demi simplement pour rentrer. Dans le cas du discours religieux, le problème de l'accès c'est la disparition du phénomène même : comment on produit le phénomène religieux à nouveau dans un monde où il a disparu. Dans le cas de la politique c'est encore un autre problème : c'est quel est le dispositif qui permet de re-entendre l'énonciation politique, donc chaque terrain a son problème. Si par ethnographie vous entendez stabiliser le métalangage de l'ethnologue ou de l'ethnographe à propos d'un terrain, c'est vrai que ce que j'ai fait sur le droit et sur la science, parce que j'y ai été comme observateur extérieur rentrant à l'intérieur, ça n'a rien à voir avec le travail que j'ai fait sur l'art et sur la politique : pour étudier les arts j'ai fait deux expositions<sup>1</sup>. Alors, ce n'est pas de l'ethnographie au sens classique du terme, parce que là c'est de la production de grandes œuvres collectives qui m'a permis d'apprendre quelques choses sur l'art. La solution pour étudier les problèmes d'organisation c'est de devenir directeur adjoint de Sciences Po, donc à chaque fois... c'est pas du tout de l'ethnographie au sens j'étudie une situation... c'est plutôt se mettre dans la continuité du mode d'existence que j'essaye d'appréhender. Donc la méthode change à chaque fois que change la façon de rentrer dans le courant en quelque sorte de ce mode d'existence. Dans le cas de l'art, vu ce qu'est devenu l'art contemporain, j'ai pensé qu'il n'y avait aucun moyen de rentrer dans l'ethnographie de l'art contemporain sans en faire en quelque sorte, et sous la forme qui est la plus vive, c'est-à-dire de commissaire d'exposition. Mais pour étudier la politique c'est encore

---

1 Tous les deux à Karlsruhe, en 2002 et en 2005 (Latour, Weibel, 2002 ; 2005).

un autre dispositif. Donc, si vous admettez d'appeler ethnographie tous ces modes différents, je dis oui, c'est toujours de l'ethnographie et tout peut être étudié par l'ethnographie. Si par ethnographie vous dites c'est l'*outsider* qui se familiarise avec un terrain exotique – le Conseil d'Etat est le plus exotique des terrains qu'on peut étudier – non, parce que là au contraire l'ethnographie rencontre tout de suite ses limites : on ne peut pas faire l'ethnographie du religieux par exemple, parce que le phénomène a disparu. Où est-ce que vous allez l'étudier ? Donc là il faut le produire. Et l'autre façon de répondre à votre question c'est que je pense qu'il y a maintenant moins de distance entre les méthodes quantitatives et les méthodes qualitatives à cause de ce que je disais hier, c'est-à-dire que la numérisation permet de retracer aussi des positions point à point. C'est précisément cet entre-deux qu'on n'avait pas avant, quand on avait les méthodes quantitatives qui étaient des grands agrégats, et les méthodes qualitatives qui étaient des suivis individuels, des propos etcetera, qui a fait justement la grande différence en linguistique, maintenant ça n'a plus aucun sens parce que vous pouvez suivre, y compris en linguistique d'ailleurs, des propos individualisés et des propos agrégés. Ce qui est, je le signale, aussi l'idée de Tarde sur la linguistique à la fin du XIXe siècle, avant le structuralisme, qui intéressait beaucoup Saussure. C'est une parenthèse, mais elle est intéressante. De Saussure, père de la linguistique structurale selon les uns, est un lecteur attentif de Tarde, qu'il prenait comme meilleur exemple de ce que c'est une étude linguistique, donc le suivi point à point de chaque variation individuelle. Donc il y a aussi en linguistique un ancêtre non-structuraliste qui n'avait jamais eu jusqu'ici les moyens quantitatifs disons de sa politique, mais qui les a maintenant. La numérisation permet de rouvrir cette séparation entre méthodes qualitatives et quantitatives, et il me semble que les sciences sociales sont tout à fait insensibles à cette transformation, et c'est très dommage, parce que là il y a vraiment une nouvelle forme de scientificité, si on peut dire ça pour les sciences sociales, qui serait très utile. Mais je suis comme Moïse, c'est-à-dire que je vois cette terre lointaine mais c'est pas moi qui y irai, parce que je ne comprends rien aux méthodes quantitatives *new wave*. Mais il y a des jeunes qui comprennent et qui peuvent faire le travail. Donc je vois où il faut aller mais c'est pas moi qui y irai parce que moi, ce qui m'amuse c'est le terrain, c'est là où je suis un peu compétent.

**ERQ :** *Pourquoi vous dites que le phénomène religieux aurait disparu ?*

**BL :** Il a disparu comme mode d'existence religieuse : il est idéologie, opinion, mais le religieux comme mode d'existence il faut pouvoir le reproduire comme phénomène. Et donc pour moi le livre le plus scientifique que j'ai écrit c'est *Jubiler* (Latour, 2002b) parce que là on produit le phénomène dont on parle. Dans

l'opération du livre on produit l'énonciation qu'on étudie. Mais ce n'est pas en allant écouter des sermons, je veux dire... le phénomène lui-même a disparu comme mode d'existence, il existe comme sociologie, il existe comme idéologie, il existe comme politique, mais le religieux lui-même... ce qui d'ailleurs est peut-être la même chose pour le politique. C'est devenu beaucoup plus élué, donc c'est beaucoup plus difficile d'étudier quelque chose qui a cédé sous vous en quelque sorte.

## Questions de méthode et de théorie

---

**ERQ :** *Dans votre dernier livre Changer de société. Refaire de la sociologie (Latour, 2006) vous avez décrit la théorie de l'Acteur-Réseau comme une méthodologie en deux temps : observation et description. Vous ne cachez pas non plus qu'il y a une certaine tension entre les deux, car dans l'observation il faut s'efforcer de rester le plus ouvert possible à la complexité et à la richesse de la vie collective, alors que dans la description il faut nécessairement réduire cette richesse, lui imposer un ordre et finalement la transformer en texte. Comment peut-on gérer cette tension ? Comment peut-on rendre nos textes des expériences convaincantes d'une chose qui est infiniment plus compliquée ?*

**BL :** J'avoue que je ne me reconnais pas tellement dans la différence entre observation et description parce que s'il y a un ordre dans *Changer de société*, ce n'est pas celui-là, c'est déployer, stabiliser et assembler. Déployer c'est simultanément observer et décrire, d'ailleurs je ne vois pas la différence parce que on n'observe que ce qu'on décrit et on ne décrit que ce qu'on observe, c'est le même principe. Donc ce qui est compliqué c'est de déployer assez d'incertitude pour remplacer ou pour en quelque sorte compliquer ou ralentir la sociologie du social. Et là, si je me souviens bien des cinq incertitudes que j'essaye de déployer, l'incertitude compte-rendu, qui est un argument ethnométhodologique, d'*account*, est une des incertitudes mais c'est aussi une description. C'est une observation, c'est de dire : il y a une incertitude sur les groupements, il y a une incertitude sur les modes d'actions, il y a une incertitude sur les objets, il y a une incertitude sur les faits et il y a une incertitude sur les *accounts*. Toutes les incertitudes doivent être déployées. Là je ne vois pas bien la différence entre observation et description. Par contre il y a un deuxième problème : si toutes ces incertitudes ont été déployées, comment expliquons-nous qu'un certain nombre d'entre elles seulement se trouvent stabilisées. Et là on retrouve toutes les questions qu'ont été révélées quand même par la sociologie des sciences et des techniques et de l'administration, c'est-à-dire les modes de stabilisation : donc l'étude des standards, l'étude des *accounts*, des

comptabilités, l'étude des sciences camérales, l'étude des clichés... enfin, tout ce qui fait la deuxième partie du livre, qui me paraît une des contributions importantes à la sociologie, parce que le déploiement des incertitudes... donc ce n'est pas observation la première partie et description la deuxième : c'est observation-description qui rend possible le déploiement des incertitudes et qui permet de passer d'une sociologie du social à une sociologie des associations, et ensuite l'enregistrement – mais toujours en observant et en décrivant – des modes de stabilisation du collectif, et ça c'est vrai qu'ils sont très très importants : comment se fait-il que s'il y a autant d'incertitudes, un petit nombre d'entre elles se trouvent seulement stabilisées. Ce qui est aussi un moyen de comprendre la sociologie du social et son efficacité pratique. La sociologie sociale décrit très peu mais elle stabilise beaucoup, et il faut que nous-mêmes la décrivons dans son opération de stabilisation.

Et puis la dernière tâche qui est dans ce livre là, un peu réduite mais qui fait l'objet de *Politiques de la nature* (Latour, 1999), c'est rassembler, c'est-à-dire comment les sciences sociales peuvent être elles-mêmes maintenant cette fois-ci équipées par le déploiement des incertitudes et la compréhension des modes de stabilisation pour rassembler le social, comme le dit fort bien le titre anglais. C'est-à-dire ce qui me paraît la tâche des sciences sociales, qui a toujours été la tâche du politique au sens large, de constituer un parlement si on croit à la démocratie parlementaire, ou des collectifs si on n'y croit pas, qui permet de constituer le social. Ce qui a toujours été l'objet de la sociologie du social mais implicitement, et qu'on rend explicite en quelque sorte. Donc c'est ça le mouvement. « Tension » c'est trop faible, c'est-à-dire que c'est beaucoup plus qu'une tension, c'est le destin des sciences sociales de ne pas mélanger ces trois tâches. C'est ça que j'ai contre la sociologie critique, c'est que la sociologie critique, elle fait la tâche d'assembler sans faire la tâche du déploiement, et elle fait la tâche de stabilisation implicitement et pas explicitement. Donc évidemment on peut faire la sociologie critique, mais comme on n'a pas déployé les incertitudes, le nombre de genres d'êtres à rassembler est très faible. Donc c'est ça la structure de ce livre. Pour revenir à la tension entre observation et description, c'est aussi un peu un artefact de l'épistémologie comme emic et etic que de croire qu'il y a d'une part une immense tâche d'ouverture et ensuite une tâche d'écriture où on réduirait. D'abord parce que, comme nous le savons tous, la sémiotique nous a beaucoup aidé, on ne déploie que parce que on a écrit, donc on ne décrit que parce qu'on a écrit. La question, au fond et derrière c'est ensuite comment on assemble, c'est-à-dire comment on va faire la troisième tâche, c'est-à-dire la tâche de convocation et de construction du monde commun, la tâche vraiment politique. Mais ça c'est pas du tout pareil que de dire : j'ai beaucoup de données et ensuite j'essaie de les réduire, j'ai très bien observé et maintenant j'essaie de décrire. Je crois que ça serait une erreur, parce que ça voudrait dire qu'on

n'a pas pris en compte le médium très particulier de l'écriture ou du site web, si on transpose, qui est une technique de médiation qui doit elle-même faire partie de l'attention, et c'est pour ça que la sémiotique est un outil, un *organon* absolument indispensable aux sciences sociales dans mon esprit. Mais c'est vrai qu'on ne prépare pas nos étudiants au choc de devoir aussi faire de la politique au sens noble du terme, c'est-à-dire de dire les sciences sociales ont pour but d'assembler le collectif, et là évidemment c'est toutes les questions politiques classiques : qui est représenté, qui a une voix, qui n'a pas de voix, qui est éliminé, qui se posent. Et le problème c'est : est-ce qu'on est prêt à nommer ces trois tâches sous la belle science sociale. Le mot « science sociale » n'est pas très bon, comme je le dis souvent : ni le mot science ni le mot social ne sont très bons, donc science sociale n'est pas formidable non plus.

**ERQ :** *Dans votre théorie de l'action, la distinction intentionnel/non-intentionnel est remplacée par la distinction médiateur/intermédiaire. On a donc l'impression qu'il n'y ait pas de place pour la notion même d'intentionnalité. Doit-on vraiment se passer de cette notion, ou est-ce qu'il y a une façon de la réintroduire dans la sociologie ?*

**BL :** L'intentionnalité des humains ?

**ERQ :** *Evidemment.*

**BL :** Pour moi il y a de l'intentionnalité partout, ce qui veut dire que le mot n'a aucun sens, c'est pour ça que je l'ai abandonné. Il y a de l'intentionnalité dans cette machine... l'intentionnalité c'est un caractère général de toutes les entités existantes, qui sont des acteurs en quelque sorte, et qui vont quelque part. Donc le mot intentionnalité a été rajouté au XIXe siècle et ensuite au XXe par les phénoménologues, par des gens qui pensaient que le monde était vidé d'intentionnalité et que les seuls endroits où il fallait remettre de l'intentionnalité c'était chez les humains. L'intentionnalité pour moi c'est le terme le plus crétin en quelque sorte, dangereux en tout cas, qu'il faut s'abstenir absolument d'utiliser. Non pas comme les behaviouristes parce que les humains sont comme des choses, mais parce que les choses sont intentionnelles. Donc je ne vois pas le gain qu'il y aurait à réintroduire de l'intentionnalité en sociologie après cet énorme effort pour libérer, sortir de la bifurcation de la nature comme le dit Whitehead, où il y aurait des humains qui auraient encore le tout petit résidu de choses qui leur restent et des intentionnels, au milieu de tables qui ne le seraient pas, d'une bouteille d'eau qui ne le serait pas, et dans un univers qui n'aurait aucune intention. Il n'y a que des

vecteurs. C'est quand même assez bizarre, après Darwin pour le cas de tous les êtres vivants. On peut hésiter sur les objets inertes, moi j'hésite pas, ni Whitehead, mais enfin, je comprends qu'on hésite. Mais pour les vivants en tout cas l'idée de vecteur, d'être jeté hors de soi dans une direction – c'est ça qu'on appelle intentionnalité – il faut la partager en tout cas au moins avec tous les vivants.

Donc je crois qu'il faut continuer le moratorium sur la notion d'intentionnalité encore quelque temps. Comme toujours ces notions sont des notions polémiques, c'est-à-dire que l'intentionnalité a été faite par les phénoménologues contre les behaviouristes en disant : mais si, mais si, les humains ont quand même quelque chose qui ressemble à de l'intentionnalité, vous ne pouvez pas les traiter comme des choses. Mais l'idée que se font des choses les phénoménologues, c'est du behaviourisme entièrement. Il suffit de considérer n'importe quelle discipline scientifique, n'importe quelle étude sur les animaux, n'importe quelle étude sur les plantes, sur les virus, sur les lichènes pour trouver de l'intentionnalité partout : dans les lichènes, dans celui qui les étudie etcetera. Donc je ne crois pas qu'il y a un gain à revenir sur cette affaire. Maintenant, si on veut comprendre une question empirique, c'est comment cette intentionnalité, qui est un universel des vivants au moins disons, se trouve chargée de compétences originales, ça c'est une question empirique. Mais là il ne faut pas utiliser la notion d'intentionnalité, il faut utiliser la notion que j'essaie d'introduire dans *Reassembling the social*, venue du web, de *plug-in*. Donc on gagne des intentions, des capacités, des compétences en absorbant une multitude de choses qui vous tombent dessus et que même pour absorber les choses qui vous tombent dessus il faut de nouveaux *plug-in*. Ça me paraît un très très riche terrain empirique bien sûr : on n'est pas intentionnels sans équipement, et cet équipement il faut bien le recevoir de quelque part. Donc ce qu'on pourrait appeler la psychologie sociale mais dans la forme de *distributed cognition* développée par beaucoup d'anthropologues de la cognition, ça c'est très intéressant. Donc c'est plutôt la variation de degré dans les intentions, ça c'est intéressant comme question, en pointant bien que l'intérêt de ces études c'est que c'est pas du tout un humain ayant des intentions, c'est un humain qui est visé par des intentions, celles des objets, celles des autres humains, si on construit le monde technique autour de cela, ce qui est particulièrement important dans les nouvelles techniques d'information, parce que des intentions vous bombardent plutôt que c'est nous qui en avons, donc... puis il y a un grand domaine très intéressant en développement en psychologie et puis dans tous les dissidents de Piaget et tout ça qui sont aussi très intéressants. C'est un domaine que je connais moins mais il y a eu énormément de choses intéressantes ; toutes les sciences cognitives.

Donc non, je crois qu'il faut être ferme sur le fait que quand on prononce le mot intentionnalité il faut sortir son pistolet. Je n'ai encore jamais vu un argument qui me

permette de dire beh oui, finalement les humains sont intentionnels. Quel est le gain, je ne vois pas. La phénoménologie a perdu le contact avec la réalité scientifique et technique depuis maintenant cent ans. Et ça ne permet même pas de comprendre la psychologie, et même pas les sciences cognitives, même pas de comprendre l'humain. Si on voit les études sur les animaux, qui est l'endroit le plus stupéfiant où la notion d'intentionnalité, c'est tellement généralisée qu'elle devient maintenant une banalité. Les études sur les perroquets, les corbeaux, enfin, tous les animaux sont intentionnels aussi, donc c'était un terme polémique contre les béhaviouristes. Les béhaviouristes ont disparus, mais les intellectuels mettent toujours très longtemps à changer leur armement de direction, donc il n'y a plus un seul béhaviouriste dans les vivants, mais les intentionnalistes – je ne sais pas comment il faut dire – continuent à se battre contre eux, alors que les combats maintenant sont ailleurs.

**ERQ:** *Vous utilisez le concept de « faitiche » (Latour, 1996) pour affirmer qu'il n'y a pas de contradiction entre contrôler ses propres instruments et être contrôlé par eux. Cette perspective est extrêmement féconde pour l'étude des pratiques. Au même temps, au niveau théorique, est-ce qu'elle implique un refus de l'explication de type causaliste? Vous savez bien que l'ethnographie a parfois été accusée d'être « purement descriptive » au lieu d'expliquer vraiment ce qu'elle décrit.*

**BL :** Je suis étonné d'avoir cette question dans le département de Umberto Eco, parce que s'il y a une chose dont la sémiotique nous a débarrassé, c'est l'idée qu'il y avait un sens quelconque à parler de cause. On attribue à un acteur le rôle de causalité dans un texte, mais il n'y a pas d'explication causaliste. Dans aucune science il n'y a des explications causalistes, il y a des associations entre des termes auxquels on attribue un rôle médiateur et des autres intermédiaires qui transporterait la force, mais je crois que là c'est de nouveau un préjugé épistémologique : il y aurait une phase de description et ensuite une phase qui serait causale. Le problème qui me paraît important c'est quel est le concept qui permet d'ouvrir le plus largement la gamme de ce qui nous fait agir, sans préjuger aucunement d'un discours où il y aurait des acteurs individuels qui seraient libres – *choice* – de prendre l'initiative de l'action et qui nie évidemment son contraire, c'est-à-dire qu'on serait causé. Faitiche ce n'est pas un bon terme non plus, parce que ça me paraissait un bon terme, mais le problème c'est que c'est toujours entendu de façon critique. Rien à faire : si vous mettez fétiche et fait on dit : ah oui, mais fait c'est au niveau... fait est au-dessus et fétiche est au-dessous, on va à un niveau intermédiaire entre les deux, alors que moi je voulais les mettre tous les deux en haut. C'est-à-dire que c'est les fétiches qu'il faut prendre sérieusement et les faits qu'il faut prendre sérieusement comme étant une incertitude sur la cause de l'action

justement. Et cette incertitude doit rester une incertitude. Parce que si on était capables de stabiliser ce qui nous fait agir, ça serait la fin des sciences sociales, des sciences psychologiques, religieuses, enfin bref.

De nouveau la différence entre déploiement des incertitudes et stabilisation doit être évidemment très bien gardée. Donc, faut-il abandonner les explications causalistes ? Oui évidemment, il n'y a pas de causes dans l'univers, il y a des occasions, il y a des circonstances, il y a une multitude de contacts, mais il n'y a pas un discours maître qui serait un discours de causalité. Par contre il y a des discours où on répartit différemment les médiateurs et les intermédiaires en fonction des disciplines : si on est physicien, si on est économiste, si on est romancier on va avoir des distributions complètement différentes, mais tout ça c'est à l'intérieur d'une scénographie en quelque sorte de l'attribution de cause, de l'attribution de médiation et de l'attribution d'intermédiaires. Et là de nouveau la sémiotique est l'organon qui nous permet d'avoir une prise empirique sur ces variations. Donc de nouveau je ne vois pas le gain qu'il y aurait à revenir sur cette affaire en disant : mais finalement sortons de cette question et retrouvons un régime de causalité qui serait un régime de causalité indiscutable, tout le reste étant des intermédiaires. Je veux dire ni les historiens, ni les philosophes, ni les romanciers, ni les psychologues. Il n'y a aucune discipline, aucune science qui serait contente et confortable. Même les sciences les plus causales dans leur style, c'est un style justement, il y a un style causale, mais il n'y a pas de causalité. On peut faire ce point en sémiotique mais on peut le faire en philosophie fondamentale en utilisant Whitehead, mais c'est le même problème deux fois en quelque sorte.

Ceci dit, faitiche je ne peux pas l'utiliser à cause de ce que je disais : il est entendu critique. Il n'y a rien à faire avec les bifurqués : ceux qui ont bifurqué *fact and fiction*, fait et fiction, quand ils entendent faitiche, ils entendent critique. Parce que pour entendre faitiche de façon positive, ce qui est le but de *Iconoclash*, le gros catalogue (Latour, Weibel, 2002), il faudrait prendre les fétiches au sérieux, et donc accepter de rentrer dans un autre mode d'existence qui n'est pas celui du religieux mais qui est celui des divinités, et là il y a très peu de gens qui sont prêts à faire le pas de prendre au sérieux les divinités. Moi je le fais, mais précisément c'est là où les sciences sociales ne sont pas prêtes à prendre le fétiche au sérieux.

Donc c'est pas du tout la même question que celle sur l'accusation à l'ethnographie d'être purement descriptive, parce que être purement descriptive, c'est un autre style. Dans mon atelier d'écriture de thèses on fait souvent cet exercice, de demander aux étudiants de transformer un texte descriptif en texte causale, et un texte causal en texte descriptif, ça prend deux heures de temps : vous prenez le texte le plus causal, vous le transformez en descriptif, je veux dire, ça c'est vraiment une forme de style, c'est pas... le style descriptif c'est un style, le style

causale est un autre style, mais on peut morpher l'un ou l'autre, c'est un problème de sémiotique, d'écriture, ce n'est pas des problèmes fondamentaux. Il faut jamais confondre ces questions avec les questions épistémologiques, soit emic-etic, qui restent quand même le fond de commerce des sciences sociales, qui sont toujours en quelque sorte une gêne à la compréhension des études, et avec des problèmes d'écriture. C'est pour ça d'ailleurs que dans le livre dont on parlait toute à l'heure, l'écriture joue un rôle très important, c'est *account*, et là vraiment Garfinkel fait un point très important. Il ne connaissait pas la sémiotique malheureusement. S'il avait connu la sémiotique, ce que je lui ai dit bien de fois mais sans aucun effet, il aurait vu que c'était... *account* c'est d'abord une écriture, et que donc toutes les grandes questions épistémologiques doivent être ramenées à des questions d'écriture, et c'est pas des questions superficielles, c'est des questions fondamentales, mais pour ça il faut une pratique particulière, et l'atelier d'écriture de thèses est un travail essentiel pour les sciences sociales. Donc, purement descriptive c'est la question de mes étudiants dans ces ateliers d'écriture de thèse : ce sont toujours des modes de description mais on n'a pas de cadre théorique. L'écriture du cadre théorique : on passe beaucoup de temps avec cette question. C'est une question d'écriture, ce n'est pas une question fondamentale.

**ERQ :** *Votre invitation à « suivre les acteurs » semble être une conséquence de votre vision anti-dualiste. Vous citez la phrase de Deleuze, que le dualisme est comme un meuble, il est toujours en face. Mais, comment peut-on suivre de façon non-dualiste des acteurs quand eux-mêmes raisonnent de manière dualiste? Devons-nous considérer seulement ce qu'il font mais non ce qu'ils disent de faire?*

**BL :** Le point sûr c'est que le métalangage que nous utilisons, nous, les sciences sociales, humaines, ne doit pas avoir le dualisme comme ressource, mais avoir le dualisme comme topique. Donc, s'il est derrière nous comme ressource, il faut le mettre en topique. Ca c'est clair. Si on est soi-même dualiste – et on arrive sur la question dont on discutait toute à l'heure, intentionnel/non intentionnel – si on utilise ça comme ressource et non pas comme topique, on est fichu. Deuxième, absolument sûr aussi c'est que les acteurs dans beaucoup de cas vont être dualistes eux-mêmes, ça c'est sûr aussi. C'est-à-dire que même si on dit : moi, observateur, je n'utilise plus la distinction intentionnel/non-intentionnel, le premier article de journal venu, le premier procès criminel, on va avoir des gens qui disent : mais c'est pas moi qui l'ai fait, j'ai été emporté par la drogue, c'est pas de ma faute etcetera. Le troisième point qui est sûr aussi est que ceux qui sont dualistes, ne le sont pas tout le temps. Ils vont être dualistes par moments. Et c'est ces moments là que j'appelle de purification qui sont évidemment l'héritage du modernisme. Comme on n'a pas de

modes d'enregistrement de la pratique, on va utiliser à la fois cette distinction que j'appelle purification, et dire le contraire dans la même phrase. Donc le phénomène anthropologique, au sens d'anthropologie philosophique, des modernes, c'est le problème de votre question : comment expliquer que simultanément nous ne devons pas nous-mêmes utiliser la distinction pour pouvoir l'étudier, que les acteurs effectivement l'utilisent par moments, et que dans le même souffle ils l'utilisent pas.

Je cite souvent cet exemple parce qu'il est symbolique, du même chercheur qui me dit, qui fait un espèce de portrait associationniste extraordinaire de l'étude en biologie qu'il est en train de faire, en disant : je suis le coordinateur du chromosome 11 de la levure de bière, qui est donc un réseau vraiment d'associations extraordinaire, mais qui effectivement dans les dernières minutes de l'entretien dit : mais tout ça, c'est de la science, moi je ne fais pas de politique. Et donc qui va effectivement ajouter à cette association un autre élément, qui empiriquement doit être gardé aussi, c'est que pour lui tout ça c'est de la science et pas de la politique, alors qu'il a fait de la politique et de la science tout le temps. Donc toute ethnographie au sens cette fois-ci profond des modernes, doit prendre en compte ce problème. On ne doit pas le simplifier. Et effectivement dans le cas du droit c'est vrai que les mêmes gars qui ont dit : ma fille habite à côté, ce type est un salaud, politiquement c'est insupportable etcetera, vont dire aussi : mais bon, maintenant il faut faire du droit. Et donc ils vont aussi utiliser la ressource... chose que les anthropologues connaissent assez bien, il est des tas de rituels, j'en cite souvent quelques-uns, mais il y en a de très beaux de rituels, dans lesquels on a à la fois des rituels d'association et des rituels d'effacement de la différence. Donc ça nous dit quelque chose de très profond sur ce que c'est qu'être modernes. On ne peut pas simplifier cette question. Je suis devant cette question depuis longtemps, c'est celle qui est révélée par *Nous n'avons jamais été modernes* (Latour, 1991) en quelque sorte. Il y a deux versions positives. Si vous voulez entendre la réponse, ça va prendre longtemps.

Première réponse, celle de Whitehead, c'est-à-dire de dire : faisons l'histoire philosophique de l'origine de ce dualisme, et on le situe maintenant relativement bien en histoire des sciences, disons sur Locke, pour dire le point, ce que Whitehead appelle « bifurcation de la nature » ; donc maintenant on peut l'historiciser, faire une philosophie historique ou une histoire philosophique de cette bifurcation, en montrant qu'elle a existé à un point, elle a commencé chez Locke et d'après Whitehead elle finit avec William James, donc il y a une longue histoire de ce dualisme du point de vue philosophique, donc là c'est un moyen assez puissant, c'est le principe maintenant de pouvoir vraiment l'historiciser, en histoire philosophique évidemment. Il faudrait transformer cette histoire philosophique en histoire des idées. C'est assez

compliqué parce qu'il nous manque beaucoup d'informations. Mais ça c'est une solution.

La deuxième solution c'est celle que j'essaie de suivre, c'est de pluraliser les modes d'existence, donc de dire : bon, on ne va pas se battre indéfiniment sur le dualisme ou contre le dualisme, en fait d'ailleurs ce dualisme se dissimule, si on peut dire, la difficulté pour les modernes d'extraire les contrastes auxquels ils tiennent. En fait ils tiennent à des tas de contrastes, c'est une opération assez compliqué pour eux, les modernes effectivement ils tiennent à la religion, au droit, à la science, à la politique et tout ça, comment on tient toutes ces affaires, c'est pas très facile, et ils rabattent ces questions sur une opposition qu'on retrouve partout, science/non-science etcetera. La grande différence, dans laquelle l'épistémologie que je n'arrête pas de combattre joue un rôle aussi important. Donc il y a deux solutions disons. Et c'est sûr que quelle que soit la solution, et c'est compliqué, il faut pouvoir transformer le dualisme en topique. On ne peut tout simplement pas enregistrer la pratique des modernes. La raison pour laquelle il n'y a pas d'ethnographie des modernes, encore très peu, mais enfin, il n'y en a pratiquement pas, c'est parce que la bifurcation reste le mode d'appréhension des autres. Ça n'a pas, malgré le livre de Descola (2005), ça n'a pas énormément changé. Il peut y avoir dix anthropologues dans le monde qui sont d'accord avec Descola et moi, et en plus nous on est en désaccord partiel. Donc on peut dire que personne ne croit qu'on peut faire une vraie anthropologie, une ethnographie des modernes, parce que on considère que la bifurcation est la ressource essentielle et que ce n'est pas une topique. Ça c'est vraiment la ligne de partage à l'intérieur de l'ethnographie : soit vous acceptez que les dualismes soient des topiques, soit vous les utilisez comme ressource. Ça permet de se débarrasser, enfin de clarifier les batailles : c'est vrai en histoire de l'art, c'est vrai en ethnographie de l'économie, c'est vrai en ethnographie des sciences, c'est vrai dans tous les sujets. Là je crois que les lignes de partage sont assez claires. Mais, pour arriver à résoudre cette question il faudrait plus de travail.

**ERQ :** *La réflexion sur les êtres non-humains se situe au cœur de votre démarche, et s'accompagne à la critique au dualisme nature-culture. Mais, si justement il faut compter au-delà du deux, comme vous le dites, est-ce qu'on peut appliquer la même méthode et les mêmes outils théoriques à toute sorte d'être ? Les dieux et les meubles, par exemple, relèvent-ils d'une même ontologie ? Les acteurs sociaux font bien de différences parmi les entités qui les entourent. Et le chercheur, ne devrait-il pas les suivre sur ce chemin et prévoir des protocoles différenciés pour l'étude des différents types d'entités ? En d'autres termes, comment peut-on adapter vos principes à des terrains divers ?*

**BL :** Sur les acteurs sociaux qui font des différences parmi les entités qui les entourent je crois que j'ai déjà répondu : oui, ils en font, mais ils font aussi le contraire. Nous, on ne doit pas utiliser ça comme ressource. Est-ce que les meubles et les divinités ont les mêmes ontologies ? Non. Pas parce que les meubles n'ont pas d'ontologie et les dieux en ont ou inversement, mais parce que la définition du mot ontologie doit être maintenant spécifique au mode d'existence. C'est pour ça que j'utilise cette expression de mode d'existence, qui est utilisée apparemment un peu chez Bergson, qui se retrouve ensuite chez un grand philosophe français complètement obscur et disparu qui s'appelle Souriau et dans le livre de Simondon (1958). Donc c'est un terme vaguement technique en philosophie, pour les sémioticiens on pourrait dire régime d'énonciation, c'est le même thème. Si on accepte que la sémiotique soit à propos du monde et pas simplement à propos du langage, bien sûr. Mais un sémioticien conséquent normalement doit accepter cette extension du langage.

Donc maintenant, si la question c'est « peut-on adapter le principe à des terrains divers », la réponse c'est oui, puisque depuis le début, je le rappelle, mon terrain, enfin *my pursuit* c'est de comparer justement des régimes de véridiction et faire l'anthropologie des modernes en positif, alors que jusqu'ici je l'ai fait en négatif, en disant nous n'avons jamais été modernes. Oui, mais on a été quoi ? Si on n'a jamais été modernes on a été quoi ? Donc la version positive de l'argument négatif c'est de dire : nous avons été ceux qui ont extrait ces différentes ontologies et qui se sont embarrassés en quelque sorte dans la difficulté d'en avoir autant. Je dis ça dans le livre dont j'ai simplement un manuscrit, c'est un embarras de richesse le problème des modernes : ils sont embarrassés par le nombre d'êtres, d'ontologies différentes avec lesquelles ils doivent simultanément en quelque sorte se débrouiller. Le cas que vous citez, divinités/dieu, par exemple, ça crée problèmes. Parce que justement on a eu les dieux et du coup on s'est dit : les fétiches sont ceux qu'il faut démolir. Et une grande partie du contraste de dieux se fait entre les divinités. L'iconoclasme, auquel j'ai consacré toute une exposition, un immense catalogue, est justement sur ce point très très précis : pour avoir des dieux on a cru qu'il fallait avoir pas de fétiches. Manque de chance, si on n'a pas de fétiches, on devient aussi fous. Ça c'est le travail que j'ai fait avec Tobie Nathan, de l'ethnopsychiatrie.

Mais on voit très bien que dans une constitution moderniste, dualiste, où est-ce qu'on met les fétiches ? C'est un problème. Et donc dans une perspective disons moderniste, c'est très compliqué de, à la fois, respecter les sciences, respecter la politique, respecter les fétiches, respecter les dieux, respecter le droit, respecter les attachements aux biens, ce qu'on peut appeler l'économie etcetera. Donc le problème en fait ne se posait pas pour les modernes, parce que il ne faut pas oublier que la grande distinction nature-culture dont vous parlez c'est aussi la grande façon

d'envahir le reste du monde, c'est une arme de guerre qui a fort bien fonctionné : les autres avaient des cultures, nous nous avons la nature, un peu de culture mais surtout la nature, et donc ce que nous étions au fond c'était pas un problème fondamental : qu'est-ce que sont les modernes est une question récente. Jusqu'ici ils fondaient en avant avec une espèce d'enthousiasme juvénile et les autres, beh, ils étaient des autres parce qu'ils avaient des cultures, tandis que nous on avait enfin vu la différence entre nature et culture. C'est seulement maintenant que les anciens modernes sont faibles, économiquement, démographiquement, moralement, que la question se pose. Et maintenant les modernes se retournent vers eux-mêmes et se disent : mais en fait on a été quoi ? Le livre de Descola est un livre qui est absolument incompréhensible, qui n'aurait aucun sens, mais même il y a quinze ans. L'idée de dire : la nature, c'est une anthropologie particulière, c'est impossible à comprendre si on n'a pas l'affaiblissement économique en quelque sorte des modernes. Quand je dis modernes, disons européens, américains... l'ancien *West*, le *former West*.

Donc la question que vous posez c'est une question en fait qui est très récente. C'est que les modernes se posent enfin la question du caractère inconfortable de la version officielle qu'ils donnaient d'eux-mêmes. Mais c'est vrai que jusqu'ici l'inconfort n'était pas très clair : ils envahissaient le reste de la planète, ils la connaissaient, ils construisaient le globe, ils avaient des cultures, des empires etcetera. Et malgré toutes ces catastrophes du XXe siècle ils ont pas... c'était encore des catastrophes qui leur tombaient dessus, de l'extérieur en quelque sorte. Tandis que maintenant ils sont en phase de faiblesse, ils ont enfin des gens qui sont aussi forts qu'eux, économiquement, infiniment plus fort démographiquement, bientôt scientifiquement, et donc il est temps que les modernes se disent : mais en fait on a été quoi, qu'est-ce qui nous est arrivé ? Et là on voit bien que nature/culture n'est plus le mode confortable qui permet d'abriter les modernes, et la question se pose de savoir les dieux, les meubles, le droit, la politique, les sciences, on les met où, on les place où dans la perspective moderne ?

Donc l'opération intéressante de l'ethnographie, pour revenir sur des questions précédentes, là où l'ethnographie devient vraiment utile, c'est que maintenant enfin on peut faire une ethnographie des modernes et pas une critique, parce que la critique, ça n'a aucun intérêt, en disant : bon, à quoi vous avez vraiment tenu dans toute cette histoire qui vous est arrivée ? Et évidemment, ça c'est mon caractère un peu provincial des *science studies*, le point, le *linchpin*, le point nodal de toute cette affaire c'est quand même la position sur les sciences. Parce que les modernes sont essentiellement quand même une affaire de définition par rapport à la science : nature/culture, s'il n'y a pas de science on ne comprend même pas ce que ça veut dire. Donc, en modifiant l'histoire des sciences on a modifié tout le reste. C'est je

crois la contribution de l'ethnographie et de l'anthropologie des sciences à la réflexion philosophique. Si apparemment les sciences ne sont pas ce qu'on disait qu'elles étaient, tout le reste suit, parce que la religion était fondée sur le contraste avec les sciences, les fétiches en contraste avec les sciences, l'art en contraste avec les sciences, la politique évidemment en contraste avec les sciences, la psychologie, enfin une énorme quantité de choses en fait était construite sur l'opposition avec les sciences.

Donc, si votre question porte sur ce que vous appelez mes principes, est-ce qu'on peut continuer à voir dans d'autres sujets ce qui change à partir du moment où change la conception des sciences, pour le dire de façon vague, la réponse c'est oui. D'ailleurs ce n'est pas par hasard que tous mes collègues en économie, qui sont en train de renouveler la définition de l'économie, se sont aperçus que si on traitait maintenant l'économie, *science, economics*, avec les méthodes de la sociologie des sciences, on faisait le même effet de renouvellement qu'en épistémologie il y a 25 ans. Alors, ils ne me suivraient pas sur le domaine religieux, ils ne me suivraient pas sur le domaine des fétiches etcetera, mais disons, ma méthode à moi, oui, elle est de suivre ce que ça permet positivement de transformer dans la définition des modernes maintenant qu'ils sont en situation de faiblesse. C'est très important qu'ils sont en situation de faiblesse. Enfin maintenant on commence à réfléchir : *ah, that's what we have been. It's a bit late, but better late than never.*

## Un regard rétrospectif

---

**ERQ :** *Dans vos œuvres vous recommandez souvent de suivre les théories scientifiques jusqu'aux bureaux où elles sont développées. Or, vous venez justement de quitter votre bureau à l'Ecole des Mines pour l'Institut des Sciences Politiques<sup>2</sup>. Est-ce que cela entraîne aussi une transition théorique ?*

**BL :** Ca répond plutôt à la question sur les terrains, c'est-à-dire que sur la politique, qui est quand même un des contrastes que je voulais étudier, et l'organisation, qui est un autre des contrastes, il m'a paru pas idiot de changer de boutique. Pour des raisons personnelles aussi, j'en avais assez de l'Ecole des Mines mais pour apprendre les sciences politiques d'abord, je ne peux pas quand même faire la supposition complète que toutes les sciences politiques soient complètement vides – c'est possible, eh – je fais la supposition que ce n'est pas vrai, donc

---

<sup>2</sup> En septembre 2007, Bruno Latour a quitté le Centre de Sociologie de l'Innovation à l'Ecole Nationale Supérieure des Mines pour le Centre de Sociologie de l'Organisation de Sciences Po.

apprendre des sciences politiques et me mettre moi-même dans la position d'organisateur.

Dans la mesure où l'organisation est un mode d'existence extrêmement bizarre, très peu étudié malgré la masse de gens – je ne peux pas dire ça parce que vous avez Barbara Czarniawska dans votre comité, donc il y a effectivement des gens comme Barbara qui travaillent sur ces questions – mais il y a très peu d'études empiriques, bizarrement encore une fois, quand je dis empirique ce n'est pas simplement « vu par un observateur ethnographe », empirique c'est aussi dans la ligne du vecteur, du mode d'énonciation correspondant. Parce que beaucoup d'études justement d'organisation sont empiriques au sens inintéressant, c'est-à-dire vus de l'extérieur. Vu de l'extérieur on ne comprend rien, même si on est un très bon ethnographe. Ce qui est intéressant ce n'est pas de l'extérieur mais dans le mouvement du vecteur qu'on veut étudier. Si ce qu'on veut étudier c'est le vecteur, parce que on peut étudier des tas de choses, mais c'est ça qui m'intéresse.

Donc, dans le cas de l'organisation, de même que je m'étais dit : on ne peut pas comprendre l'art contemporain si on n'est pas en train de produire de l'art. Ce qu'ils disent ne présente aucune espèce d'intérêt, on a l'impression que c'est une espèce de blabla vide, mais dès qu'on est avec eux on fait des choses intéressantes. Donc je me suis dit : il y a cette forme très très particulière, ce mode d'existence très très particulier qui est l'organisation, c'est un mode qui m'intéresse pour des tas de raisons et que le seul moyen c'est d'être soi-même dans la position d'organisateur en quelque sorte, au sens très large du terme. Donc pour répondre à la question oui, c'est une transition pas théorique, c'est un terrain nouveau. La liste de mes terrains, elle est précisée depuis que j'ai 25 ans, donc simplement j'ai des cases à remplir. Il y a 14 modes d'existence, c'est ce que je suis arrivé à extraire. Pour des raisons sémiotiques.

**ERQ :** *Quelles inspirations avez-vous dérivées de l'ethnométhodologie et de la sémiotique ?*

**BL :** L'ethnométhodologie et la sémiotique sont les deux mamelles de la science : l'ethnométhodologie, parce qu'elle a permis de rendre aux acteurs les capacités de production du monde... alors c'est vrai, ce n'est que les acteurs humains, Garfinkel n'avait pas... en fait c'est une phénoménologie. Et au fond c'est un structuraliste déguisé, comme on voit dans son dernier livre qui est un éloge de Durkheim (Garfinkel, 2002). Enfin, un Durkheim complètement tordu par Garfinkel. Mais ce que Garfinkel n'a jamais saisi c'est que ce sont des textes. Et donc l'étrangeté de la sémiotique, l'étrangeté de l'ethnométhodologie c'est que c'est en fait une épistémologie de la bonne pratique de terrain, mais qui reste totalement aveugle à la

chose la plus massive dans un terrain, c'est qu'on écrit un texte. D'ailleurs c'est très clair, si on n'est que ethnométhodologues, on produit des textes illisibles. Alors qu'évidemment la puissance de la sémiotique, qui est presque complémentaire, parfaitement complémentaire, c'était une extraordinaire libération du vocabulaire des sciences sociales. Donc de ce point de vue là, les deux écoles les plus intéressantes des sciences sociales, c'est la sémiotique et l'ethnométhodologie, et vous savez, ici ce n'est pas la peine que je vous le dise, mais partout ailleurs le moindre point de sémiotique ou le moindre point d'ethnométhodologie reste une révélation. Parce que les sciences sociales pensent qu'il y a des acteurs, il y a un cadre matériel, il y a des normes sociales, il y a une société, il y a un système économique etcetera. 99,99% des sciences sociales partent d'un répertoire sur les existants du monde qui est gros comme ça. Et la moindre sémiotique, la moindre ethnométhodologie paff ! on commence à respirer et à ouvrir d'autres possibilités de définir les ingrédients du... je ne parle même pas du monde, mais du monde social. Mais la sémiotique a l'inconvénient majeur – qui est je pense dû à son structuralisme, et puis dû au terrain qu'elle a privilégié, c'était quand même des textes littéraires, avec une immense majorité – de ne pas avoir d'ontologie, de refuser même d'en avoir une, alors que ça me paraît une erreur complète, c'est très facile de faire une ontologie sémiotique. Alors ça dépend, il y a des écoles distinctes, mais même à Limoges, où j'ai essayé de pousser cet argument, ils disent oui oui bien sûr, nous avons une ontologie, mais c'est une ontologie dans le langage, c'est toujours pas une métaphysique. Donc il y a encore 99,99% des sciences sociales qui sont toujours pas touchées ni par l'ethnométhodologie, ni par la sémiotique. Les deux ensemble, c'est-à-dire ethnométhodologie plus sémiotique, l'ethnométhodologie permettant à la sémiotique de basculer dans la pratique, et la sémiotique permettant à l'ethnométhodologie de saisir enfin le texte comme étant *account* – ils utilisent la notion d'*account* et ce n'est pas des textes, il y a une espèce d'aveuglement à la pratique textuelle. Les deux ensemble me paraissent toujours des *organon* essentiels de tout renouvellement des sciences sociales. L'ethnométhodologie a déjà maintenant 50 ans, et la sémiotique greimasienne et échienne elles ont été établies quand ? Il y a 40 ans. Donc la nouveauté de l'ethnométhodologie et de la sémiotique restent en pack, alors qu'on considère que ce sont deux mouvements passés. Et alors on les remplace par quoi ? Cognitivisme, donc c'est déjà un petit changement mais une réduction très grande, sociologie critique, un peu de phéno. Il n'y a vraiment rien, la puissance de ces deux mouvements, et surtout la puissance conjuguée de cette bombe inerte en quelque sorte qui est ethnométhodologie et sémiotique, restent à mon avis complètement sous-employées. Et je ne comprends pas pourquoi à chaque fois que je fais mon atelier d'écriture avec Garfinkel, Greimas ou Eco comme livre de base, les élèves découvrent la lune. A chaque fois c'est pareil,

il n'y a absolument aucun effet de transmission. Je ne sais pas si vous avez la même impression ici, l'effet de révélation reste absolument le même comme si on était dans les années '50. Acteur-réseau a un peu plus de succès, parce qu'on a abandonné le jargon, parce que les deux jargonent, ça c'est le grand inconvénient des deux mouvements, le jargon. Donc pour moi acteur-réseau c'est une version *light* et de l'ethnométhodologie et de la sémiotique en quelque sorte, pour les masses, pour les nulles. *Actor-network* c'est la sémiotique plus l'ethnométhodologie pour les nulles. Et moi je vois l'acteur-réseau vraiment comme une simplification des deux en quelque sorte en disant : de l'ethnométhodologie on a enfin le déploiement des mondes, mais avec un vocabulaire qui reste très naïf sur la pratique, parce que chez Garfinkel c'est quand même essentiellement des règles, des humains, des intentions etcetera ; alors que la sémiotique c'était un fantastique déploiement de mondes, mais cette fois-ci avec des outils. L'inconvénient c'est qu'on dit que c'est que des textes, et dans le langage et pas dans le monde. Alors il faut avoir le moyen de faire la combinaison, et là la puissance interprétative des deux ensemble me paraît... reste je pense un projet d'avenir, c'est pas du tout un projet passé. Mais moi je lis que des morts, je lis que des morts. Je pense que Lippmann est le grand philosophe politique, que Tarde est le grand sociologue, que Dewey est le grand... et je pense c'est vrai Greimas... Je pense que le XXe siècle a été une erreur totale sur la scansion des découvertes en sciences sociales. Intellectuellement, le XXe siècle est une complète erreur de *timing* : on prend Wittgenstein comme le grand philosophe, alors que c'est un pire philosophe et c'est Whitehead le grand philosophe ; on enterre Tarde et on pense que c'est Durkheim, mais c'est Tarde le grand philosophe et pas Durkheim ; on enterre James, alors que James c'est un grand philosophe. On n'a fait qu'enterrer des trucs intéressants et on a à chaque fois le mouvement le moins intéressant et je pense largement à cause des guerres. Le XXe siècle a complètement raté ces grandes découvertes intellectuelles à cause de... constamment on s'est trompé de... la notion d'avant-garde a été à chaque fois à contre-pied – c'est vrai en art aussi – à chaque fois à contre-pied de ces grands mouvements. Enfin, ça c'est mon interprétation.

*(Transcription de Isacco Turina)*

## **Bibliographie**

---

Descola, P.

2005 *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.

Garfinkel, H.

2002 *Ethnomethodology's Program: Working Out Durkheim's Aphorism*, Lanham, Rowman & Littlefield.

Latour, B.

1991 *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte.

1996 *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond.

1999 *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie ?*, Paris, La Découverte.

2002a *La fabrique du droit. Ethnographie du Conseil d'Etat*, Paris, La Découverte.

2002b *Jubiler, ou les tourments de la parole religieuse*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond.

2006 *Changer de société. Refaire de la sociologie (2005)*, Paris, La Découverte.

Latour, B., P. Wieibel (ed. by)

2002 *Iconoclash. Beyond the Image Wars in Science, Religion, and Art*, Karlsruhe, ZKM; Cambridge and London, The MIT Press.

2005 *Making Things Public. Atmospheres of Democracy*, Karlsruhe, ZKM; Cambridge and London, The MIT Press.

Simondon, G.

1958 *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier.