

Table des matières

<i>Les auteurs</i>	VII
<i>Remerciements</i>	
Octave Debary & Laurier Turgeon.	IX
<i>Introduction : entre objets et mémoires</i>	I
Laurier Turgeon	
<i>La mémoire de la culture matérielle et la culture matérielle de la mémoire</i>	13
Bruno Latour	
<i>Une sociologie sans objet? Remarques sur l'interobjectivité</i>	37
Gérard Lenclud	
<i>Être un artefact</i>	59
James Clifford	
<i>Expositions, patrimoine et réappropriations mémorielles en Alaska</i>	91
Jacques Hainard	
<i>Le trou : un concept utile pour penser les rapports entre objet et mémoire</i>	127
Janet Hoskins	
<i>La biographie visuelle des objets : photographies et tombes en Indonésie orientale</i>	139
Dominique Poulot	
<i>Une collection de « morts historiques »</i>	153
Jean-Philippe Uzel	
<i>L'art contemporain, sans objet ni mémoire</i>	183
Michèle de La Pradelle & Emmanuelle Lallement	
<i>Paris-Plage : célébrer un objet absent</i>	197
Octave Debary	
<i>L'indignité de la marchandise</i>	211
Thierry Paquot	
<i>Livres d'occasion : du neuf avec du vieux</i>	229
Arnaud Tellier	
<i>Traumatisme, écriture et mémoire – au sujet de Primo Levi –</i>	239
<i>Liste des photographies</i>	251

Une sociologie sans objet ? Remarques sur l'interobjectivité

Bruno LATOUR

Plusieurs développements récents ont profondément modifié nos conceptions sur la connaissance dans ses rapports avec l'action¹. La sociologie des sciences, l'anthropologie cognitive et le mouvement des sciences cognitives qui s'attache à mettre en situation la connaissance (*situated cognition*) ont contribué à incarner l'activité de pensée, à la situer dans des pratiques, dans des lieux, dans un monde d'objets². La scène ainsi produite, laboratoire, atelier, cuisine, rue, villages, ne ressemble plus guère à l'ancienne épistémologie ni à l'ancienne psychologie. La production d'informations devient une tâche comme une autre que les sociologues du travail peuvent, en effet, étudier avec leurs méthodes habituelles. Mais ces nouvelles conceptions du travail intellectuel modifient également le rôle des objets dans l'interaction sociale, et même la définition de l'interaction. Cette note théorique voudrait expliciter le passage d'une intersubjectivité à une interobjectivité, mieux adaptée, d'après nous, aux sociétés humaines.

Définir l'interaction

L'interaction sociale suppose la présence de plusieurs éléments constitutifs : il doit y avoir au moins deux acteurs ; ces deux acteurs doivent être présents physiquement face à face ; ils doivent se relier par un comportement qui implique une communication ; enfin, le comportement de chacun doit évoluer en fonction des modifications apportées au comportement de l'autre, d'une façon telle qu'il y ait émergence d'un comportement imprévu qui ne soit pas simplement la somme des compétences engagées par les acteurs

1. Ce texte a été initialement publié dans la revue *Sociologie du travail*, 4, 1994, p. 587-607.
2. Voir par exemple les travaux de Edward Hutchins (1980), Jean Lave (1988), Bruno Latour et Steve Woolgar (1988), Bruno Latour (1989). Sur les objets voir le numéro spécial de la revue *Raison pratique* (1993).

avant cette interaction³. Or, cette définition classique de l'interaction semble mieux adaptée à la sociologie des primates qu'à celle des humains. En effet, la sociologie des singes se présente comme l'exemple extrême de l'interactionnisme, puisque tous les acteurs sont co-présents et s'engagent, face à face, dans des actions dont la dynamique dépend, en continu, de la réaction des autres⁴. Paradis de l'interactionnisme, elle l'est en un autre sens, puisque la question de l'ordre social ne semble pas pouvoir être posée, chez les singes, autrement que comme la composition progressive des interactions dyadiques, sans effet de totalisation, ni de structuration. Bien qu'il s'y déroule des interactions complexes, il ne paraît pas que l'on puisse dire qu'ils vivent « dans » une société, ou qu'ils élaborent une structure sociale⁵. La question du rôle exact de l'interaction et de son aptitude à composer toute la société se pose déjà chez les primates – et ne se pose peut-être que là.

Même s'il paraît incongru, le détour par la primatologie peut être fort utile. En nous permettant de trouver déjà dans la nature une socialité complexe, des interactions, des individus, des constructions sociales, la sociologie des singes nous délivre de la tâche de les faire porter par la seule sociologie humaine. La vie sociale complexe devient le fond commun des primates. Aussi bien que les babouins ou les chimpanzés, nous l'engageons, sans même y penser, dans toutes nos actions, et pourtant nous ne sommes ni des babouins ni des chimpanzés. Si la complexité de notre vie sociale ne peut plus servir à expliquer cette différence, il faut que celle-ci vienne d'ailleurs⁶. Pour cela, nous devons comprendre à quel point la notion d'acteurs humains individuels engagés dans des interactions – telle que nous la décrit l'interactionnisme –, ou construisant le social par des catégories propres qu'il leur faut régulièrement éprouver – telle que décrite par l'ethno-méthodologie –, bien qu'elle forme le fond commun de nos compétences, prend mal en compte la plupart des situations humaines.

Alors que l'interaction, chez les singes, construit de proche en proche toute la vie sociale, on ne peut jamais la considérer, chez les humains, que comme une catégorie résiduelle. Non pas, comme l'affirment les tenants de l'existence d'une structure sociale, parce que l'interaction « prendrait place » dans une société qui la dépasserait, mais tout simplement parce qu'il faut bien réduire auparavant la relation afin qu'elle ne mobilise pas, de proche en proche, toute la vie sociale à laquelle elle finirait, sans cela, par

3. Cette nécessité de l'émergence est clairement présentée dans Erving Goffman (1959).

4. Voir, par exemple, Shirley Strum (1990), Franz De Waal (1992), Hans Kummer (1993).

5. Sur cette question très controversée, voir Bruno Latour et Shirley Strum (1987).

6. Sur la différence entre complexité et complication voir *op.cit.* note 4 et plus bas.

devenir coextensive. C'est seulement en l'isolant par un cadre⁷ que l'agent peut interagir avec un autre agent, face à face, en laissant au-dehors de ce cadre le reste de leur histoire ainsi que leurs autres partenaires. L'existence même d'une interaction suppose une réduction, une partition préalable. Or comment expliquer l'existence de ces cadres, de ces partitions, de ces réductions, de ces recoins, de ces portes coupe-feu qui évitent la contagion du social ? Les interactionnistes sont muets sur ce point et se contentent d'utiliser métaphoriquement le mot « cadre ». Les tenants d'une structure sociale – opposants usuels des interactionnistes – ne peuvent nous l'expliquer davantage puisqu'ils reconnaissent en tous les points la présence totale et complète de la structure. Or, c'est le suspens justement qu'il faut comprendre, l'interruption partielle, le réduit à l'intérieur duquel l'interaction pourra se déployer sans être interférée par toutes les autres. Ses adversaires reprochent souvent à l'interactionnisme de ne pouvoir composer tout le social. Or, c'est la force justement de l'interaction que de suspendre localement et momentanément les interférences.

Ce petit « je ne sais quoi » qui vient disloquer l'interaction

Quelque chose arrête de l'intérieur la prolifération des interactions et, de l'extérieur, l'interférence par tous les partenaires. Cette membrane à double paroi est-elle immatérielle comme un cadre – au sens métaphorique – ou matérielle comme une partition, comme un mur, comme un cadre de tableau ? Pour comprendre intuitivement la réponse à cette question, il faut avoir vu quelque troupe de cent babouins vivre en pleine savane en se regardant sans cesse les uns les autres afin de savoir où se dirige la troupe, qui est avec qui, qui épouille qui, qui attaque ou défend qui. Il faut ensuite se transporter, par imagination, dans ces scènes préférées des interactionnistes, où quelques personnes, le plus souvent deux, interagissent dans des lieux clos fermés aux regards des autres. Si « l'enfer, c'est les autres », alors l'enfer des babouins diffère de celui des humains, car la présence continue de tous crée une tout autre pression que celle du huis clos de l'interactionnisme. À tel point qu'il faut distinguer deux sens totalement différents du mot interaction. Le premier, tel que défini plus haut, s'applique à tous les primates, humains compris, mais le second ne s'applique qu'aux humains : il faudrait parler, pour conserver le terme usuel, d'une interaction cadrée.

7. Sur la notion de cadre voir évidemment Erving Goffman (1974), mais le mot est pris ici littéralement.

La seule différence entre les deux vient de l'existence d'une paroi, d'une partition, d'un opérateur de réduction, d'un « je ne sais quoi » dont l'origine demeure pour l'instant obscure.

Il existe une autre différence entre l'interaction simiesque et celle que l'on peut observer chez les humains. Il est très difficile d'obtenir, pour la seconde, la simultanéité dans l'espace et le temps propre à la première. On dit, sans y regarder de trop près, que nous interagissons face à face. Certes, mais l'habit que nous portons vient d'ailleurs et fut fabriqué il y a longtemps ; les mots que nous employons n'ont pas été formés pour la situation ; les murs sur lesquels nous nous appuyons furent dessinés par un architecte pour un client et construits par des ouvriers, toutes personnes aujourd'hui absentes bien que leur action continue à se faire sentir. La personne même à laquelle nous nous adressons provient d'une histoire qui déborde de beaucoup le cadre de notre relation. De plus, elle n'est pas forcément présente dans l'interaction, non seulement parce qu'elle peut avoir « l'air absent », mais parce qu'il peut s'agir du masque d'une fonction définie ailleurs par d'autres. Si l'on voulait dessiner la carte spatio-temporelle de ce qui se présente dans une interaction, et si l'on voulait dresser la liste de tous ceux qui sous une forme ou sous une autre y participent, on ne discernerait pas un cadre bien délimité, mais un réseau très échevelé multipliant des personnes, des dates et des lieux fort divers⁸.

Les tenants de la structure sociale font souvent la même critique aux interactionnistes mais ils en tirent une tout autre morale ; ils veulent que rien ne se passe dans l'interaction, sinon l'activation, la matérialisation de ce qui est déjà tout entier contenu ailleurs dans la structure, aux petits ajustements près. Or l'interaction fait plus qu'ajuster, elle construit, nous l'avons appris des singes comme des ethnométhodologues. Pourtant, elle a la forme contradictoire d'un cadre (qui permet de circonscrire) et d'un réseau (qui disloque la simultanéité, la proximité, la personnalité). D'où peuvent lui venir, chez les humains, ces qualités contradictoires et pourquoi différent-elles autant de l'interaction telle que les primatologues peuvent la comprendre chez les singes nus et co-présents ?

Il paraît impossible de répondre à cette question tant que l'on oppose l'interaction à autre chose, par exemple à la structure sociale, en affirmant que la première est locale et la seconde globale. Chez les singes, par exemple chez les babouins, on peut se passer de l'opposition puisque, au-delà de quelques interactions dyadiques, les babouins comme les primatologues perdent la trace des interactions et commencent à composer le reste en termes plus vagues comme ceux de « troupe », de « clan » ou de « groupe ».

8. Sur la dislocation de l'interaction, dès que l'on se met à dresser précisément le réseau qu'elle dessine, voir John Law (dir.) (1992) et surtout John Law (1993).

On peut dire avec raison que chez les babouins la vie sociale se compose entièrement d'interactions individuelles mises bout à bout comme les segments successifs de la solidarité mécanique. Lorsque les primatologues vont plus loin et parlent de structure, de rang, d'ordre, de famille, de caste, ils le font toujours après avoir instrumenté leurs observations, ce qui leur permet justement d'échapper à l'interactionnisme extrême par la fabrication d'un grand nombre de panoptiques et par l'élaboration, sur ordinateur, d'un grand nombre de corrélations statistiques⁹. Ce faisant, ils se rapprochent davantage de la situation humaine, mais ils s'éloignent sans doute de la façon dont les singes eux-mêmes doivent rassembler leurs interactions sans le bénéfice de ces instruments, de ces panoptiques, de ces marqueurs, de ces calculateurs.

L'exemple des primatologues, même s'il ne saurait constituer une preuve, fournit un précieux indice. Pour passer des interactions à leur somme, il faut un instrument, un équipement capable de sommer. Les tenants de la structure sociale supposent toujours l'existence préalable de cet être *sui generis*, la société, qui se manifesterait dans les interactions. Or, la seule preuve que nous ayons de l'existence de cet être vient de l'impossibilité de tenir une interaction face à face sans que vienne aussitôt avec elle un écheveau de relations établies avec d'autres êtres, ailleurs, en d'autres temps. Seule la faiblesse de l'interaction face à face, force à inventer le cadre toujours déjà présent de la structure. Or, qu'une interaction présente la forme contradictoire d'un cadre local et d'un réseau échevelé, il ne s'ensuit pas toutefois que l'on doive quitter le solide terrain des interactions pour passer « au niveau supérieur », celui de la société. Même si les deux niveaux existaient réellement, il manquerait entre eux beaucoup trop d'échelons.

L'exemple des relations de dominance chez les mâles babouins éclaire assez l'erreur de raisonnement. Il y a bien des épreuves agressives entre mâles pour décider du plus fort. Si l'on voulait, toutefois, construire une relation d'ordre allant du plus fort au plus faible, on ne le pourrait pas, sauf à raccourcir le temps d'observation à quelques jours¹⁰! Mais qu'est-ce qu'une hiérarchie qui fluctue de jour en jour? Comment dire qu'un babouin entre ou monte dans une échelle de dominance, s'il faut la recalculer tous les trois jours? Probablement que le sociologue passe trop vite de l'interaction à la

9. La plupart des primatologues refuseraient cette façon de présenter leur travail car ils utilisent pour eux-mêmes la même théorie sociologique que pour leurs animaux préférés. Le travail de la construction scientifique en est absent. Pour voir celui-ci, il faut évidemment accepter certains résultats de la sociologie des sciences. Pour une discussion des avantages de la sociologie réflexive sur le cas des relations de dominance voir Shirley Strum (1990).
10. Voir Shirley Strum (1982). Chez les babouins, on ne peut calculer de relations stables de dominance que chez les femelles. Ces relations peuvent durer des dizaines d'années.

structure, chez les babouins, comme chez les hommes. Chaque singe cherche à savoir qui est plus fort ou plus faible que lui, et développe les épreuves qui permettent d'en décider mais en bon ethnométhodologue, aucun ne passe pour autant par la notion de rang ou de hiérarchie. Le primatologue y parvient, certes, mais à l'aide de nombreux calculs, instruments et graphes. Faut-il oublier la présence de cet équipement chez les primatologues, et leur absence chez les babouins ?

Dans toutes les théories sociologiques, il existe un gouffre qui sépare l'interaction (cadrée) des corps nus individuels et les effets de structure qui leur reviennent à la manière d'un destin transcendant que personne n'a voulu. La question, pour chaque théoricien, est alors de décider avec quel opérateur social ce gouffre pourrait mieux se combler. Est-ce avec les événements induits par l'interaction elle-même qui dépasserait ainsi la prévision des acteurs ? Peut-on combler l'espace par la dérive involontaire des effets pervers de la volonté toujours bornée ? Ou par un phénomène d'auto-transcendance qui ferait émerger des phénomènes collectifs, comme l'ordre à partir du désordre ? Ou faut-il imaginer un contrat qui fasse revenir l'action dispersée de tous en la seule action totalitaire de personne ? Faut-il supposer, au contraire, le comblement insoluble, et accepter l'existence préalable d'un être *sui generis* toujours déjà présent qui contiendrait alors les interactions comme autant de cellules spécialisées dans un organisme ? Faut-il prévoir, au contraire, entre les deux extrêmes, un ensemble d'intermédiaires qui permettent de transporter dans l'action, par le truchement de l'habitus, la force du champ et de rendre à la structure, par le truchement de l'action individuelle, ce qu'on lui avait pris¹¹ ? Pour répondre à ces questions les possibilités ne sont pas très nombreuses, même si l'on peut innover en recombinaison différemment le petit nombre des modèles disponibles¹². Ces théories, toutefois, supposent l'existence préalable de la question qu'elles cherchent à résoudre : il existerait un gouffre béant qui séparerait l'agent de la structure, l'individu de la société. Or s'il n'y avait pas de gouffre, la théorie sociologique se verrait offrir des réponses de plus en plus raffinées à un problème qui ne se poserait pas.

La sociologie des singes, en déployant sous nos yeux le paradis de l'interactionnisme et de l'ethnométhodologie, nous montre une vie sociale dans laquelle l'interaction et la structure sont coextensives. Or, on n'y trouve pas

11. On reconnaît successivement les positions de Goffman, de Boudon, celle moins connue de Dupuy (1992), celles de Hobbes, Durkheim et enfin de Bourdieu (voir la définition de l'habitus dans Pierre Bourdieu, 1980). La riche diversité de ces positions est omise ici pour ne garder que la structure commune du raisonnement qui oblige à se poser « le problème » de l'ordre social et des individus.

12. Voir Bruno Latour et Shirley Strum (1986) pour un principe de classement des modèles.

d'interaction cadrée puisque aucune relation n'échappe à la contagion, parfois très rapide, de toutes les autres. Mais on ne peut y discerner non plus de structure, puisque chaque interaction doit, localement et pour son compte, tester à nouveau l'ensemble des relations sans pouvoir ni les sommer, ni entrer dans un rôle ou une fonction déterminée qui tiendrait toute seule hors du corps. Pourtant, les singes nous offrent bien la démonstration de ce que serait une société sociale, c'est-à-dire conforme aux demandes de la théorie sociologique qui exige de passer du « niveau » individuel au « niveau » structurel par une série d'opérateurs eux-mêmes sociaux. Or, une telle vie de groupe ne permettrait d'obtenir ni l'interaction, ni la société, ni l'agent, ni la structure. Elle offrirait seulement l'impression d'un tissu extrêmement dense et serré mais plastique et mou qui serait toujours plat. Par conséquent, le gouffre qui séparerait, d'après les sociologues, l'individu de la société n'est pas une donnée originale. Si l'on prend les vies sociales simiesques comme origine mythique, cet espace demeure invisible. Il faut que quelque chose d'autre l'ait creusé, il faut que la vie sociale, humaine du moins, tienne à autre chose qu'au monde social.

Interaction complexe et interaction compliquée

Pour compiler les effets de structure, le primatologue doit instrumenter ses observations par un équipement de plus en plus important. Pour cadrer une interaction, nous devons bénéficier de partitions et de réduits. En conséquence, nous sommes obligés, pour suivre une interaction, de dessiner un écheciveau assez fantasque qui mêle des temps, des lieux et des acteurs hétérogènes, ce qui nous force à barbouiller sans cesse le cadre fixé. Ainsi, chaque fois que nous allons de la vie sociale complexe des singes à la nôtre, nous sommes frappés par les multiples causes qui disloquent bientôt la coprésence de la relation sociale. En passant de l'une à l'autre nous n'allons pas d'une socialité simple à une socialité complexe, mais nous passons d'une socialité complexe à une socialité compliquée. Les deux adjectifs, bien qu'ils aient exactement la même étymologie, vont permettre de différencier deux formes relativement différentes d'existence sociale : « complexe » signifiera la présence simultanée dans chaque interaction d'un grand nombre de variables que l'on ne peut distinguer discrètement ; « compliquée » la présence successive de variables discrètes que l'on peut traiter une par une et plier dans une autre sous forme de boîte noire. Compliqué s'oppose à complexe autant qu'à simple. Les connotations des deux mots permettent de prendre à contre-pied les préjugés évolutionnistes qui peignent toujours la lente progression des singes aux hommes sur une échelle de plus grande complexité. Disons,

À l'inverse, que nous descendons des singes aux hommes en passant d'une grande complexité à une grande complication. Notre vie sociale, en chaque point, paraît toujours moins complexe que celle d'un babouin, mais elle est presque toujours plus compliquée.

L'interaction cadrée n'est pas locale par elle-même, comme s'il existait, de tout temps, cet ingrédient nécessaire à la vie sociale : l'acteur individuel avec lequel il faudrait ensuite composer la totalité. Nous ne la retrouvons pas chez les singes qui vivent pourtant au paradis, ou plutôt dans l'enfer, de l'interactionnisme. Chez les humains, en revanche, on localise activement une interaction par un ensemble de partitions, de cadres, de paravents, de coupe-feu, qui permettent de passer d'une situation complexe à une situation seulement compliquée. Un exemple banal fera comprendre cette évidence. Pendant que je suis au guichet pour acheter des timbres-poste et que je parle dans l'hygiaphone, je n'ai sur le dos ni ma famille, ni mes collègues, ni mes chefs ; la guichetière, Dieu merci, ne me fatigue pas non plus avec sa belle-mère, ni avec les dents de ses poupons. Cette heureuse canalisation, un babouin ne pourrait se la permettre puisque, dans chaque interaction, tous les autres peuvent intervenir.

Inversement, la structure n'est pas globale par elle-même, comme s'il existait, de tout temps, cet être *sui generis* sur le corps duquel se détacherait peu à peu l'action individuelle d'un acteur. Chez les singes qui n'ont aucune interaction cadrée, nous ne retrouvons jamais la structure sociale qui devrait pourtant, d'après la théorie sociologique, faire pendant aux interactions. Chez les humains, en revanche, on globalise activement des interactions successives par un ensemble d'instruments, d'outillages, de comptes, de calculs, de compilateurs qui permettent de passer d'une relation compliquée, enfin isolable, à d'autres relations compliquées, enfin reliées¹³. Le soir venu, la responsable du bureau de poste peut faire les comptes et compiler les bordereaux qui lui permettront de sommer la part qui l'intéresse dans toutes les interactions cadrées qui ont pris place à tous les guichets. Cette somme, un babouin ne pourrait la calculer, faute justement de bordereaux et de traceurs. Pour composer le social, il ne possède que son corps, sa vigilance et l'engagement actif de sa mémoire afin de « tenir » l'ensemble des relations.

Chez les singes, comme il n'y a pas de différence de nature entre interaction et société, on ne trouve ni interaction (cadrée) ni structure. Chez les hommes, un abîme semble séparer l'action individuelle du poids de la société transcendante, mais il ne s'agit pas là d'une séparation originaire

13. Sur ce thème qui oblige à considérer la plupart des effets de structure comme le résultat des pratiques d'écriture et d'instrumentation au sens large, voir bien sûr Jack Goody (1979) et (1986), pour la science Bruno Latour (1985), sur la cartographie voir Jacques Revel (1991) et sur le cas des statistiques d'État, Alain Desrosières (1993).

qu'un opérateur social pourrait remplir et qui nous distinguerait, radicalement, des autres primates. Il s'agit d'un artefact créé par l'oubli des actions intermédiaires pour localiser et globaliser. Ni l'action individuelle, ni la structure ne sont pensables sans un travail pour rendre local – par canalisation, partition, focalisation, réduction – et sans un travail pour rendre global – par instrumentation, compilation, ponctualisation, amplification. On ne peut faire avancer la théorie sociologique, si l'on doit choisir de commencer par l'existence substantielle soit de l'action individuelle, soit de la structure. Mais, plus curieusement, on ne peut la faire avancer non plus si, en voulant être raisonnable, l'on choisit de partir à la fois des deux pôles opposés de l'acteur et du système pour imaginer ensuite des formules intermédiaires d'arrangement¹⁴. Combiner deux artefacts ne saurait qu'en produire un troisième, encore plus gênant. Si l'on utilise la base comparative que nous offrent les sociétés simiesques, il ne faut partir ni de l'interaction, ni de la structure, ni de l'entre-deux, mais d'un travail de localisation et de globalisation, étranger jusqu'ici à toute théorie sociologique, dont les singes semblent incapables et qui force à recourir à des éléments qui ne paraissent pas, de prime abord, appartenir au répertoire social.

La sociologie doit-elle demeurer sans objet ?

Par opposition à l'interaction sociale des singes, l'interaction sociale des humains paraît toujours plus disloquée. On ne peut y retrouver ni simultanéité, ni continuité, ni homogénéité. Loin de se limiter aux corps présents l'un à l'autre par leur attention et leur continuel effort de vigilance et de construction, il faut toujours, chez les humains, faire appel à d'autres éléments, à d'autres temps, à d'autres lieux, à d'autres acteurs, afin de saisir une interaction. Certes, chez les babouins, certaines relations peuvent s'étendre sur des dizaines d'années et demandent donc, pour être comprises, de faire allusion à des événements passés. Mais ceux-ci mettaient aux prises d'autres corps présents et ne sont transportés dans la situation que par la mémoire vive des mêmes corps. Le social, chez les babouins, se tisse toujours avec du social, d'où son manque de solidité et le travail considérable pour le rendre ferme malgré tout. Par contraste, la vie sociale, chez les humains, apparaît comme déhanchée. Pour désigner ce déhanchement, cette dislocation, cet appel constant à d'autres éléments, absents de la situation, on parle volontiers de symbole, de

14. C'est la limite des solutions dialectiques comme celles de Bourdieu (*op.cit.*) ou plus récemment d'Erhard Friedberg (1993). La dialectique a toujours l'inconvénient d'entourer le problème à résoudre et de le rendre plus difficile à traiter, surtout lorsqu'il s'agit, comme ici, de résoudre une contradiction peut-être artificielle.

symbolique. Le symbole, en effet, tient lieu d'autre chose qui n'est pas là mais auquel, par allusion, on peut se référer. La structure absente tiendrait donc par des symboles. C'est par eux que les humains se distingueraient des singes. Aux liens primates du social, il faudrait ajouter les liens humains du symbole. Cette hypothèse pourtant, ne tient pas, au sens littéral du verbe, car à quoi tiendrait le symbole? Si le social n'est pas assez solide pour faire durer les interactions, ainsi que le montrent les singes, comment les signes y suffiraient-ils? Ce que les corps ne parviennent pas à stabiliser, comment le seul cerveau le pourrait-il?

Pour passer d'une vie sociale complexe à une vie sociale compliquée, il faut pouvoir décaler, disloquer, déhancher, déléguer l'interaction présente afin de la faire reposer provisoirement dans autre chose, en attendant de la reprendre. Dans quelle autre chose? Dans le social lui-même? Oui, en partie, puisque les singes le font avec brio. L'entrecroisement des interactions leur offre bien cette matière relativement durable sur laquelle ils peuvent, en effet, se reposer. Peut-on la faire reposer dans les symboles? C'est peu probable, parce qu'il faut à leur tour qu'ils soient tenus par autre chose que la mémoire, ou l'esprit, ou le cerveau nu des primates. Les symboles ne sauraient être originaires. Lorsqu'ils seront assez tenus, lorsque les capacités cognitives seront assez instrumentées, assez lourdes, il sera possible de s'y rattacher provisoirement, mais pas avant¹⁵. Pourquoi ne pas faire appel à autre chose, à ces objets innombrables absents chez les singes, omniprésents chez les humains, qu'il s'agisse de localiser une interaction ou de les globaliser? Comment concevoir un guichet sans l'hygiaphone, le buffet, la porte, les murs, la chaise? Ne façonnent-ils pas, au sens littéral, le cadre de l'interaction? Comment computer le bilan journalier d'un bureau sans les formulaires, récépissés, comptes, grands livres, et comment ne pas y voir la solidité du papier, la durabilité de l'encre, la gravure des puces, l'astuce des agrafes, le choc des tampons? Ne permettent-ils pas la totalisation? Les sociologues ne chercheraient-ils pas midi à quatorze heures en construisant le social avec du social ou en maçonnant ses fissures avec du symbolique, alors que les objets sont omniprésents dans toutes les situations dont ils cherchent le sens? En leurs mains, la sociologie ne reste-t-elle pas sans objet?

Il est toujours délicat de faire appel aux choses afin d'expliquer soit la durabilité, l'extension, la solidité, des structures, soit la localisation, la

15. Pas plus que les sociétés humaines ne permettent d'étudier la vie sociale originaire, elles ne permettent d'analyser des capacités cognitives « nues ». Impossible d'étudier l'intellect sans les « technologies intellectuelles ». Voir les travaux de Don Norman (1988), Jean Lave (1988) et ceux de la sociologie des sciences. Pour une présentation d'ensemble du rôle des objets, voir Bruno Latour et Pierre Lemonnier (dir.) (1994).

réduction, le cadrage des interactions. En effet, pour les sciences humaines, les choses sont devenues infréquentables depuis qu'avec les sciences exactes, elles devinrent « objectives ». Après le partage, à l'époque moderne, du monde objectif et du monde politique¹⁶, ils ne peuvent servir de compères, de collègues, de partenaires, de complices, d'associés dans le tissage de la vie sociale. Les objets n'apparaissent plus que sous trois modes : l'outillage invisible et fidèle, la superstructure déterminante, l'écran de projection. Comme outils, ils transmettent fidèlement l'intention sociale qui les traverse sans rien recevoir d'eux et sans rien leur donner. Comme infrastructures, ils sont reliés entre eux formant une base continue de matière, sur laquelle se trouve ensuite coulé le monde social des représentations et des signes. Comme écrans, ils ne peuvent que refléter le statut social et servir de support aux jeux subtils de la distinction. Dans notre exemple de tout à l'heure, le guichet prendra successivement ces trois rôles. Comme outil, l'hygiaphone servira seulement à empêcher les postillons d'atteindre la guichetière, et sa fonction s'épuisera d'elle-même sans porter sur l'interaction, sinon pour la faciliter ou pour la gêner. Comme infrastructure, l'hygiaphone se reliera directement aux murs, aux partitions, aux ordinateurs pour composer un monde matériel qui moulera ensuite complètement le reste des relations comme un gaufrier le ferait d'une gaufre. Enfin, considéré comme un simple écran de projection, le même hygiaphone n'aura plus ni verre, ni bois, ni orifice, ni matière, il deviendra signe, se distinguera des glaces, des portillons, des baies vitrées, des bureaux paysagers, pour signaler la différence de statut, ou pour signifier la modernisation du service public. Esclave, maître, support de signe, dans les trois cas, les objets demeurent invisibles, asociaux, marginaux, impossibles à engager finement dans la construction de la société¹⁷.

Une certaine dose de fétichisme

Faut-il composer le monde social avec des acteurs individuels ou démarrer, au contraire, avec la société toujours déjà présente ? Faut-il considérer les objets comme déterminant le monde social ou faut-il partir, au contraire, des seules interactions ? Ces deux questions n'en font qu'une et tracent comme un signe de croix, Structure, Interaction (de haut en bas), Objectif, Social (de gauche à droite). D'où provient en effet « le problème de l'acteur

16. Sur cette séparation qui oblige ensuite à construire le monde social sans pierre, sans sable, sans ciment, avec le seul recours du lien social, voir Bruno Latour (1991).

17. C'est ce qui rend plus remarquable encore la sociologie de l'art développée dans Antoine Hennion (1993).

et du système » ? De l'obligation de choisir un point de départ, soit dans la structure, soit dans l'action individuelle, soit à partir des deux extrêmes. Mais ces points de départ ne sont pas originaires, nous l'avons appris des singes, puisque l'interaction doit être cadrée et que la structure doit être structurée, globalisée. Le point de départ, s'il existe, doit plutôt se trouver « au milieu », dans une action qui localise et globalise, qui disloque et disperse, action dont les sociétés de singes semblent se passer.

Mais pour situer ce lieu, il faudrait pouvoir partager le social avec des choses, ce qui semble également infaisable, non plus à cause de l'abîme qui sépare l'acteur du système, mais à cause de la coupure, non moins grande, qui partage le monde objectif du monde politique, les sciences exactes des sciences humaines, la nature de la culture, Boyle de Hobbes¹⁸. À cause de cette coupure, les objets ne peuvent faire irruption dans le monde social sans le dénaturer. La société ne peut envahir les sciences sans les corrompre. On comprend les dilemmes de la sociologie dès qu'on lui demande d'aller chercher sa ressource essentielle au milieu de ce double abîme, de cette double impossibilité. C'est parce qu'elle est tiraillée horizontalement entre l'objectivité et la politique que la sociologie n'a pas de place pour les choses, et qu'elle se trouve donc écartelée, verticalement, entre l'acteur et le système. L'oubli des artefacts (au sens de choses) a créé cet autre artefact (au sens d'illusion) : une société qu'il faudrait faire tenir avec du social. Pourtant, c'est bien au milieu de ce signe de croix que réside l'opérateur, l'échangeur, l'agitateur, l'animateur capable de localiser comme de globaliser, parce qu'il peut croiser les propriétés de l'objet avec celles du social.

La sociologie reste trop souvent sans objet. Comme beaucoup de sciences humaines elle s'est construite pour résister à l'attachement aux objets, qu'elle appelle des fétiches. Contre les dieux, les marchandises, les biens de consommation, les objets d'art, elle a repris l'ancienne admonestation des prophètes : « Les idoles ont des yeux et ne voient pas, des bouches et ne parlent pas, des oreilles et n'entendent pas. » Quelque chose d'autre, d'après elle, vient animer ces corps sans vie, ces statues mortes : notre croyance, la vie sociale que nous projetons en eux. Les fétiches ne comptent pas en eux-mêmes. Ils ne sont rien que l'écran de nos projections. Pourtant, nous l'avons appris de Durkheim, ils ajoutent bien quelque chose à la société qui les manipule : l'objectivation. Comme autant de rétroprojecteurs, les idoles inversent le sens de l'action, donnant aux pauvres humains qui leur ont tout donné l'impression que leur force vient d'elles seules et que c'est elle qui les réduit à l'impuissance, qui les fait agir, qui les aliène. Depuis toujours, les sciences humaines prétendent faire le renversement de ce renversement. Par une

18. Voir sur l'histoire de cette série d'opposition Steven Shapin et Simon Schaffer (1993).

rétroprojection symétrique de la première, elles révèlent, sous le corps sans vie du fétiche, les humains et leur animation multiple¹⁹. La déontologie des sociologues exige d'eux cet anti-fétichisme. On comprend donc pourquoi réintroduire les objets, reparler du poids des choses, doter les êtres inanimés de vraies forces sociales, c'est fauter à leurs yeux, c'est revenir à l'objectivisme, au naturalisme, à la croyance. Pourtant, nous ne pouvons donner place aux objets sans modifier la déontologie des sciences sociales et sans accepter une certaine dose de fétichisme. Les objets font quelque chose, ils ne sont pas seulement les écrans ou les rétroprojecteurs de notre vie sociale. Leur seule fonction n'est pas de « blanchir » l'origine sociale des forces que nous projetons sur eux.

Si l'on veut redonner un rôle aux objets dans le tissage du lien social, il faut abandonner, bien sûr, les réflexes anti-fétichistes mais il faut abandonner également l'autre rôle donné par les sciences humaines aux objets : l'objectivité des forces de la nature. Tout se passe comme si la sociologie oscillait entre deux définitions de l'objet : le « mauvais objet », le fétiche, et le « bon objet », la force. Le premier doit se combattre en montrant qu'il n'est rien qu'un support, un inverseur et un dissimulateur de croyances. Le second doit se découvrir, par l'enquête, sous les croyances, les opinions, les passions et l'activité des humains. Avec ces deux rôles de l'objet, les sciences humaines critiquent la croyance populaire et cherchent à imiter (ce qu'elles imaginent être) les sciences naturelles²⁰.

La sociologie a longtemps alterné entre ces deux rôles de l'objet qui ne permettent, ni l'un ni l'autre, d'en faire des acteurs sociaux à part entière. Ou bien ils ne font rien sinon tromper ; ou bien ils en font trop. Ou bien ils sont totalement manipulés par les humains ; ou bien ce sont eux, au contraire, qui manipulent, à leur insu, les humains. L'acteur « ordinaire » est toujours pris à contre-pied, soit qu'il croie aux fétiches, soit qu'il se pense libre. Dans les deux cas, la science sociologique révèle les errements de l'acteur et le coince entre les « mauvais objets » auxquels il croit par

19. On reconnaît là le mécanisme étudié à la fois par Marx pour l'économie et par Durkheim pour la religion, popularisé ensuite par Bourdieu pour tous les objets auquel le sens commun pourrait s'attacher par erreur. Voir en particulier Pierre Bourdieu et Loïc Wacquant (1992) pour la déontologie du « métier de sociologue ». Pour une critique, voir Antoine Hennion et Bruno Latour (1993).
20. L'irruption de la sociologie des sciences modifie du tout au tout cette obligation d'imiter les sciences exactes, puisque celles-ci ne ressemblent plus du tout aux mythes développés par l'épistémologie. En revanche, comme productrices de nouveaux non-humains pour construire le collectif, les sciences redeviennent imitables, mais elles se mêlent beaucoup trop aux sciences sociales pour qu'on puisse les ordonner dans une hiérarchie. Elles deviennent imitables dans leur matière, non dans leur forme – ni, bien sûr, dans leur épistémologie.

erreur, et les « bons » qui le font agir en dépit qu'il en ait. Dénonciation du fétichisme d'une part, scientisme d'autre part, tel est le fond commun de la sociologie critique²¹.

Une autre théorie de l'action

Fabriquer de l'outillage, construire le social, agir, interagir, localiser, globaliser, déterminer, contraindre, tous ces verbes reposent non seulement sur un certain modèle de l'acteur – individuel ou collectif, humain ou non-humain – mais aussi sur une définition de l'action. S'il semble impossible de donner leur place dans la société à des objets qui demeureraient simplement « objectifs », il semble plus difficile encore de les intégrer comme la simple fabrication d'un acteur tout-puissant. Pour les rendre fréquentables par la théorie sociologique, il faut donc modifier d'une part la nature objective des objets et, d'autre part, la notion d'action. Or, l'anthropologie commune suppose dans l'action un « faire-être » dont elle induit, par extension, un sujet doté des compétences idoines et un objet qui vient de passer, grâce au sujet, de la simple puissance à l'être. Rien dans ce schéma ne semble réutilisable par la théorie sociologique. En effet, l'action ne saurait avoir de point d'origine sous peine d'arrêter la circulation, la série des transformations, dont le mouvement trace en continu le corps social²². Les compétences de l'acteur vont être inférées après un processus d'attribution, d'arrêt, de butée, de focalisation, qu'il ne faut pas confondre avec l'idée que l'acteur agirait, comme s'il passait son énergie en puissance dans ce qu'il réalise en acte. Mais ni la notion de transformation, ni celle de circulation ne peuvent, sans s'altérer, remplacer l'idée d'une action avec point d'origine. Pour les amender, il faut considérer tout point comme une médiation, c'est-à-dire comme un événement qui ne saurait se définir ni par ses entrées, ni par ses sorties, ni par ses causes, ni par ses conséquences. L'idée de médiation²³ ou d'événement permet de garder de l'action les deux seuls traits qui importent – l'émergence de la nouveauté comme l'impossibilité de la création *ex nihilo* –, sans pour autant rien conserver du schéma anthropologique qui forçait à toujours reconnaître un sujet et un objet, une compétence et une performance, une puissance et un acte.

21. Sur l'opposition entre sociologie critique et sociologie de la critique voir Luc Boltanski et Laurent Thévenot (1991).
22. Sur la définition de l'acteur et de l'action voir Michel Callon (1991).
23. Sur le thème de la médiation on se reportera à Antoine Hennion, *op. cit.* Il est capital de ne pas considérer la médiation comme l'intermédiaire d'une force qui se déplace, encore moins bien sûr comme un écran.

La théorie commune de l'acteur ne vaut pas mieux que celle de l'action. Dès que l'on affirme qu'un acteur – individuel ou collectif – ne saurait être le point d'origine de l'action, on croit le dissoudre aussitôt dans un champ de force. Or, agir c'est toujours être dépassé par ce qu'on fait. Faire, c'est faire faire. Quand on agit, d'autres passent à l'action. Il s'ensuit qu'on ne peut jamais réduire ou dissoudre un acteur dans un champ de force – ou dans une structure²⁴. On ne peut que partager l'action, la distribuer avec d'autres actants²⁵. Cela est vrai de la fabrication, comme de la manipulation. On dit parfois, pour se moquer, que les acteurs des sociologues sont comme des marionnettes entre les mains des « forces sociales ». L'exemple est excellent et prouve l'exact contraire de ce qu'on lui fait dire. Il suffit de parler avec un marionnettiste pour savoir qu'il est surpris à chaque instant par sa marionnette. Elle lui fait faire des choses qui ne peuvent se réduire à lui, dont il n'a pas la compétence même en puissance. Est-ce du fétichisme ? Non, la simple reconnaissance que nous sommes dépassés par ce que nous fabriquons. Agir, c'est faire agir. Mais ce qui vaut en aval pour la fabrication vaut aussi en amont pour la manipulation. Supposons que quelque chose d'autre tire, métaphoriquement, les ficelles de notre marionnettiste : un acteur social, le « champ artistique », l'« esprit du temps », l'« époque », la « société »... Ce nouvel acteur, dans son dos, ne pourra le maîtriser davantage qu'il ne peut, quant à lui, maîtriser sa marionnette. S'il est dépassé par la sienne, comment lui-même ne dépasserait-il pas ceux qui le manipulent ? L'exemple prouve à merveille qu'il n'y a jamais, même dans ce cas extrême, de transport de force, de manipulation, de maîtrise. On ne peut qu'associer des médiateurs dont aucun, jamais, n'est exactement cause ni conséquence de ses associés²⁶. Il n'y a donc pas d'un côté des acteurs, et de l'autre des champs de force. Il n'y a que des acteurs – des actants – qui ne peuvent « passer à l'action » qu'en s'associant à d'autres qui vont le surprendre, le dépasser.

24. La faiblesse du structuralisme n'est pas d'avoir cherché des règles au-delà des apparences, mais de s'être imaginé qu'un être quelconque pouvait simplement « occuper une position » alors qu'il la recrée toujours en partie autour de lui, qu'il la médie. D'où l'opposition qui fut fatale à ce mouvement de pensée entre un sujet et un champ de force (François Dosse, 1991). Mais s'il n'y a pas de sujets à dissoudre, il n'y a pas non plus de champ de force où dissoudre un sujet, car il n'y a nulle part de transport de force. Il n'y a que des traductions.
25. Le mot « actant », propre à la sémiotique, permet d'élargir la question sociale à tous les êtres qui interagissent dans une association et qui s'échangent leurs propriétés.
26. On voit que ce qui oppose la théorie sociologique renouvelée par la sociologie des sciences et des techniques à celle de Pierre Bourdieu ne porte pas tant sur les méthodes ou les terrains, mais sur le mécanisme de transport des forces. En un sens, on passe de l'une à l'autre en généralisant à tous les actants la médiation de l'habitus, lequel n'est ni tout à fait une cause ni tout à fait une conséquence.

On comprend pourquoi il est si difficile d'avancer dans la théorie sociologique! La complexité sociale, autrefois propre à l'homme, il faut dorénavant la partager avec les autres primates et tracer son évolution sur des millions d'années. L'interaction ne peut servir de point de départ puisque, chez les humains, elle se situe toujours dans un cadre qu'elle déborde toujours de tous côtés. Quant à l'autre pôle extrême, cette fameuse société qui serait *sui generis*, elle ne tient au contraire que par hétérogénéité et paraît plutôt le point d'arrivée, toujours provisoire, d'un travail de compilation, de sommation qui requiert de nombreux équipements et de lourds outillages. Les capacités cognitives nouvelles doivent moins leur extension aux pouvoirs des symboles qu'à ceux des instruments qui les tiennent. Partir d'un acteur – collectif ou individuel – est impossible puisque l'attribution d'une compétence à un actant suit toujours la réalisation par cet acteur de ce qu'il peut faire... lorsque d'autres que lui sont passés à l'action. Même la vision commune de l'action ne peut servir puisqu'elle suppose un point d'origine et un transport de force tous deux complètement improbables. Ni l'action, ni l'acteur, ni l'interaction, ni l'individu, ni le symbole, ni le système, ni la société, ni leurs nombreuses combinaisons, ne peuvent être réemployés. Rien d'étonnant à cela; pas plus que la physique ou la géologie, la théorie sociologique ne saurait trouver tout faits, dans le sens commun, les concepts dont elle a besoin, surtout si, cessant d'être moderniste, elle revient sur le Grand Partage et reprend à son compte le travail social des objets. On dit avec raison qu'il convient toujours de suivre les acteurs eux-mêmes; certes, mais pas sur la façon de les suivre.

De l'étude de l'âme sociale à celle de son corps

Dans leurs interactions, les singes n'engagent presque jamais d'objets. Chez les humains, il est presque impossible de reconnaître une interaction qui ne ferait pas appel à une technique²⁷. Chez les singes, l'interaction peut proliférer, appelant à la rescousse, de proche en proche, l'ensemble de la troupe. Chez les humains, l'interaction est le plus souvent localisée, cadrée, tenue. Par quoi? Par le cadre justement, constitué d'acteurs qui ne sont pas humains. Faut-il faire appel à la détermination par les forces matérielles ou à la puissance de la structure pour aller de l'interaction à son cadre? Non, nous nous transportons simplement aux lieux et aux temps de la conception du cadre. L'exemple du guichet nous éclairera de nouveau. Si nous glissons de l'interaction qui nous attache provisoirement, la guichetière et

27. Le mot réfère à un *modus operandi* alors qu'« artefact » ou « objet » désigne le résultat de cette opération.

moi, vers les murs, hygiaphone, règlements et formulaires, nous devons nous transporter ailleurs. Nous ne sautons pas brusquement à la « société » ou à l'« administration ». Nous circulons sans secousse vers les bureaux de l'architecte de La Poste où furent modélisés les flux d'usagers et dessiné le modèle des guichets. Mon interaction avec la guichetière y fut anticipée, statistiquement, des années auparavant, et la façon de m'accouder au comptoir, de postillonner, de remplir les récépissés, fut anticipée par les ergonomes et inscrite dans l'agencement du bureau de poste. Bien sûr on ne m'y discernera pas clairement, pas plus que la guichetière. Mais dire que je n'y suis pas serait une grave erreur. J'y suis inscrit comme catégorie d'usager dont je viens aujourd'hui remplir et actualiser la variable par mon corps propre. Je suis donc bien relié du bureau de poste à celui de l'architecte par un fil ténu mais solide qui me fait passer d'un corps personnel en interaction avec une guichetière à un type d'usager sur le papier des plans. Inversement, le cadre dessiné des années auparavant demeure, par le truchement des ouvriers portugais, du béton, des charpentiers et du bois vitrifié, le cadre qui tient, limite, canalise et autorise ma conversation avec la guichetière. Dès qu'on rajoute les objets, on le voit, il faut nous habituer à circuler dans le temps, dans l'espace, dans les niveaux de matérialisation, sans jamais reconnaître les paysages familiers ni de l'interaction face à face, ni de la structure sociale qui nous ferait agir – ni bien sûr le paysage, plus familier encore, et plus brumeux, des compromis passés entre ces deux modèles d'action. On ne doit jamais quitter l'interaction, les interactionnistes ont raison, mais si l'on suit celle des humains on ne reste jamais en place, jamais en présence des mêmes acteurs et jamais dans la même séquence de temps. C'est là tout le mystère qui faisait dire à leurs adversaires qu'ils ne prenaient pas en compte les « effets de structure », le « macro ».

En déhanchant l'interaction pour nous associer à des non-humains, nous pouvons durer au-delà du temps présent, dans une autre matière que celle de notre corps et interagir à distance, chose absolument impossible à un babouin ou à un chimpanzé. Simple berger, il suffit que je délègue à une barrière en bois la tâche de contenir mes moutons, pour que je puisse dormir avec mon chien. Qui agit pendant que je dors ? Moi, les charpentiers et la barrière. Me suis-je exprimé dans cette barrière comme si j'avais actualisé hors de moi une compétence que je possédais en puissance ? Pas le moins du monde. La barrière ne me ressemble aucunement. Elle n'est pas l'extension de mes bras ou de mon chien. Elle me dépasse tout à fait. Elle est un actant de plein droit. Surgit-elle de la matière objective, soudainement, pour écraser par ses contraintes mon pauvre corps fragile et ensommeillé ? Non, j'ai été là chercher parce qu'elle n'avait justement pas la même durabilité, la même dureté, la même plasticité, la même temporalité, bref la même ontologie que moi. En me plissant en elle, j'ai pu glisser d'une relation

complexe qui réclamait ma vigilance continuelle à une relation simplement compliquée qui n'exige plus de moi que de verrouiller la porte. Les moutons interagissent-ils avec moi lorsqu'ils cognent leur museau sur les rêches planches de sapin ? Oui, mais avec un moi débrayé, délégué, traduit, multiplié par la barrière. Se heurtent-ils aux contraintes objectives de la matière ? Pas vraiment, puisque la barrière ne ressemble pas plus au sapin qu'à moi. Il s'agit bien d'un actant à part entière qui s'ajoute dorénavant au monde social des moutons bien qu'il ait des caractéristiques totalement différentes des corps. À chaque fois qu'une interaction dure dans le temps et s'allonge dans l'espace, c'est qu'on l'a partagée avec des non-humains.

Pour analyser les sociétés humaines et non seulement babouines, il faut entendre autrement le mot « inter »-action. Cette expression ne signifie pas seulement qu'en tous points de la société l'action reste locale, et qu'elle surprend toujours ceux qui s'y engagent. Elle signifie que l'action doit se partager avec d'autres types d'actants dispersés dans d'autres cadres spatio-temporels et qui appartiennent à d'autres types d'ontologie. Au temps t , je me trouve en contact avec des êtres qui ont agi à $t-1$, et je plisse les situations de sorte que j'agirai, moi, sous une autre forme à $t+1$. Dans la situation s , je me trouve attaché aux situations $s-1$, et je fais en sorte que, en aval, des situations $s+1$ se trouvent associées à la mienne. En plus de ce débrayage, de cette dislocation dans le temps et dans l'espace, l'interaction opère un débrayage actantiel²⁸. Chaque ego choisi comme point de référence se trouve préinscrit par l'ensemble des ego qui lui sont proposés sous la forme diversifiée des choses durables. Aucun de ces décalages ne prouve l'existence d'un autre « niveau », d'une structure sociale. On va toujours d'un point à un autre. On ne quitte jamais l'interaction. Mais celle-ci force à suivre de nombreux débrayages. Comment un acteur peut-il durer au milieu de cette diversité ? Par un travail de mise en récit qui permet à un « moi » de tenir dans le temps. Comment cette mise en récit est-elle tenue à son tour ? Par le corps, par ce vieux fond de socialité primate qui rend nos corps habiles à tenir des interactions.

Si les interactions se trouvent cadrées par d'autres actants dispersés dans l'espace et dans le temps, les efforts de sommation ne sont pas moins équipés. La vie des Parisiens, par exemple, n'est peut-être faite de interactions successives, mais il ne faudrait pas oublier les multiples panoptiques qui s'efforcent chaque jour de faire la somme des Parisiens. Salles de contrôle du trafic et de gestion des feux de circulation ; panneaux de contrôle de toutes les vannes assurant la distribution des eaux ; immenses tableaux synoptiques

28. En sémiotique, on reconnaît dans le récit trois débrayages : dans le temps, dans l'espace, dans un nouvel actant, comme par exemple lorsqu'une histoire commence par « Il y a très longtemps, au pays des fées, un nain se promenait calmement ».

permettant aux agents d'EDF de savoir, à la seconde près, la fin du film sur TF1 ; ordinateurs calculant le passage et la charge des bennes à ordures ; capteurs permettant de connaître le nombre des visiteurs de musée. Dans la même journée sur la même personne sont prélevés des moi infimes, des moi statistiques parce qu'elle a pris sa voiture, tiré sa chasse d'eau, fermé son poste de télé, déposé sa poubelle, visité Orsay. Ceux qui l'ont prélevée, compilée, «*computée* », forment-ils pour autant une structure sociale au-dessus d'elle ? Pas du tout. Ils travaillent dans des salles de contrôle aussi localisées, aussi aveugles, aussi cadrées que cette personne, à tout moment de sa journée. Comment peuvent-ils donc sommer ? Pour la même raison que cette personne peut se limiter, à chaque instant, à une interaction. Parce qu'il faut compter les capteurs, les compteurs, les signaux radio, les ordinateurs, les *listings*, les formulaires, les balances, les disjoncteurs, les servomoteurs, qui permettent à un lieu de se relier à un autre, distant, au prix d'une importante perte d'information, au prix de la mise en place d'un appareillage coûteux. Il n'y a pas dans ce travail de compilation de quoi faire une structure sociale. Il y a pourtant de quoi expliquer les effets de structuration. Des milliers de gens, à Paris, s'efforcent de structurer localement les Parisiens, chacun avec son propre équipement et ses propres catégories. C'est la vérité profonde de l'ethnométhodologie. Il ne reste qu'à lui restituer ce qu'elle avait oublié : les moyens de construire le monde social.

Si l'on se met à suivre les pratiques, les objets et les instruments, on ne rencontre plus jamais ce seuil abrupt qui devait faire passer, d'après l'ancienne théorie, du niveau de l'interaction «*face à face* » à celui de la structure sociale, du «*micro* » au «*macro* ». Le travail de localisation comme celui de globalisation sont toujours portés par des corps, dans des lieux, qui sont toujours à l'écart des autres. Il s'agit tantôt de construire, à grands frais, la continuité dans le temps d'un acteur individuel, tantôt de sommer, à grands frais, les interactions d'un nombre plus ou moins grand d'acteurs. À aucun moment, on ne doit changer le niveau d'analyse, mais seulement la direction de l'effort et l'ampleur de la dépense : ou bien, en intensité, tenir beaucoup sur peu, ou bien, en extension, tenir peu sur beaucoup. Le monde social demeure plat en tous points sans qu'on y observe ce pliage qui permettrait de passer du «*micro* » au «*macro* »²⁹. Par exemple, la salle de contrôle du trafic des autobus parisiens domine bien la multiplicité des autobus, mais elle ne saurait constituer une structure «*au-dessus* » des interactions des conducteurs. Elle s'ajoute aux interactions. L'ancienne différence de niveaux vient seulement de l'oubli des connexions matérielles qui permettent à un lieu de se relier à d'autres et de la croyance en des interactions qui seraient seulement face à face.

29. Sur la nécessité de ne pas choisir une échelle allant du micro au macro pour comprendre la différence relative de taille, voir Michel Callon et Bruno Latour (1981).

En fondant la sociologie, les tenants de la structure sociale lui ont aussitôt dénié les moyens pratiques de comprendre la localisation comme la globalisation, le détachement d'un acteur individuel comme le rattachement des interactions. Ou plutôt, ils ont tous vu que, pour nous distinguer des singes, il fallait compter avec les moyens matériels, avec les choses. Mais ils n'ont traité ces moyens que comme de simples intermédiaires, comme de simples transferts d'une force qu'ils faisaient venir d'une autre source, d'une société *sui generis*. Ce relatif mépris des moyens, ils l'ont pratiqué trois fois, sur les machines d'abord, sur les techniques de contrôle ensuite, sur les technologies intellectuelles enfin. Ils ont imaginé, au fond, que nous étions des singes auxquels, par simple prothèse, on aurait ajouté des bâtiments, des ordinateurs, des formulaires ou des machines à vapeur. Or, les objets ne sont pas des moyens, mais des médiateurs, au même titre que tous les autres actants. Ils ne transmettent pas fidèlement notre force – pas plus que nous ne sommes les fidèles messagers de la leur. En imaginant une société sociale qui avait par hasard un corps matériel, ils ont pratiqué à nouveau, malgré leur volonté de matérialisme, une nouvelle forme de spiritualisme. En parlant du corps social, ils n'ont parlé en fait que de son âme. Ils ont pris les humains pour des singes environnés de choses. Pour s'occuper enfin du corps social en tant que corps, il faut traiter les choses comme des faits sociaux ; remplacer les deux illusions symétriques de l'interaction et de la société par l'échange de propriétés entre les acteurs humains et non-humains ; suivre le travail, entièrement assignable, pour localiser et pour globaliser.

Bibliographie

- Boltanski, Luc et Laurent Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991.
- Bourdieu, Pierre, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980.
- Bourdieu, Pierre et Loïc Wacquant, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil, 1992.
- Callon, Michel « Réseaux technico-économiques et irréversibilités », in Robert Boyer, Bernard Chavanne et Olivier Godard (dir.), *Les figures de l'irréversibilité en économie*, Paris, Editions de l'EHESS, 1991.
- Callon, Michel et Bruno Latour, « Unscrewing the Big Leviathans. How Do Actors Macrostructure Reality », in Karin Knorr and Aron Cicourel (dir.), *Advances in Social Theory and Methodology. Toward an Integration of Micro and Macro Sociologies*, Londres, Routledge, 1981, p. 277-303.
- De Waal, Franz, *De la réconciliation chez les primates*, Paris, Flammarion, 1992.
- Desrosières, Alain, *La politique des grands nombres. Histoire de la raison statistique*, Paris, La Découverte, 1993.

- Dosse, François, *Histoire du structuralisme*. Tome I. *Le champ du signe*, 1945-1966, Paris, La Découverte, 1991.
- Dupuy, Jean-Pierre, *Introduction aux sciences sociales. Logique des phénomènes collectifs*, Paris, Editions Marketing, 1992.
- Friedberg, Erhard, *Le pouvoir et la règle. Dynamiques de l'action organisée*. Paris, Seuil, 1993.
- Goffman, Erving, *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York, Doubleday and Anchor Books, 1959.
- *Frame Analysis*, Harmondsworth, Penguin, 1974.
- Goody, Jack, *La raison graphique*, Paris, Minuit, 1979.
- *La logique de l'écriture*, Paris, Armand Colin, 1986.
- Hennion, Antoine, *La passion musicale. Une sociologie de la médiation*, Paris, Métailié, 1993.
- Hennion, Antoine et Bruno Latour, « Objet d'art, objet de science. Note sur les limites de l'anti-fétichisme », *Sociologie de l'art*, 6, 1993, p. 7-24.
- Hutchins, Edward, *Culture and Inference. A Trobriand Case Study*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1980.
- Kummer, Hans, *Vies de singes. Mœurs et structures sociales des babouins hamadryas*, Paris, Odile Jacob, 1993.
- Latour, Bruno, « Les "vues" de l'esprit. Une introduction à l'anthropologie des sciences et des techniques », *Culture technique*, 14, 1985, p. 5-29.
- *La science en action*, Paris, La Découverte, 1989.
- *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1991.
- Latour, Bruno et Shirley Strum, "Human Social Origins. Please Tell Us Another Origin Story!", *Journal of Biological and Social Structures*, 9, 1986, p. 169-187.
- "The Meanings of Social: from Baboons to Humans", *Information sur les sciences sociales/Social Science Information*, 26, 1987, p. 783-802.
- Latour, Bruno et Steve Woolgar, *La vie de laboratoire*, Paris, La Découverte, 1988.
- Latour, Bruno et Pierre Lemonnier (dir.), *De la préhistoire aux missiles balistiques – l'intelligence sociale des techniques*, Paris, La Découverte, 1994.
- Lave, Jean, *Cognition in Practice. Mind, Mathematics and Culture in Everyday Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- Law, John (dir.), *A Sociology of Monsters. Essays on Power, Technology and Domination*, Sociological Review Monograph, Londres, Routledge, 1992.
- Law, John, *Organizing Modernities*, Cambridge, Blackwell, 1993.
- Norman, Donald A., *The Psychology of Everyday Things*, New York, Basic Books/ Doubleday, 1988.
- Revel, Jacques, "Knowledge of the Territory", *Science in Context*, 4, 1, 1991, p. 133-161.
- Shapi, Steven et Simon Schaffer, *Le Léviathan et la pompe à air – Hobbes et Boyle entre science et politique*, Paris, La Découverte, 1993.
- Strum, Shirley, "Agonistic Dominance among Baboons: An Alternative View", *International Journal of Primatology*, 3, 2, 1982, p. 175-202.
- *Presque humain. Voyage chez les babouins*, Paris, Eshel, 1990.