

La texture du social. Retour sur la critique du concept de nature dans l'anthropologie des sciences de Bruno Latour

Valentin Denis (Lier-Fyt, EHESS)

Jetant en 2017 un regard rétrospectif sur l'ensemble de son parcours, Bruno Latour le résumait dans les termes suivants : « Cela fait quarante ans que j'étudie le concept de nature, et sa pertinence pour l'histoire des sciences » (2019, 27, traduction personnelle)¹. S'il convient de ne pas absolutiser la valeur d'une telle remarque, Latour ayant suggéré bien d'autres manières possibles d'unifier sa pensée autour d'un motif directeur², elle semble néanmoins révélatrice de l'importance que le philosophe, anthropologue et sociologue attribuait à sa réflexion sur le concept de nature dans ses écrits relevant des *Science and Technology Studies* (STS) au sens large³, qui représentent une partie considérable de son œuvre. L'interrogation sur ce concept prend une teneur explicitement écologique à partir de *Nous n'avons jamais été modernes* (1991), essai demeuré célèbre pour la thèse provocatrice qu'y défend Latour, laquelle consiste en somme à dire que si nos sociétés ont prétendu instaurer une séparation entre la nature et la société, elles ont bien plutôt démultiplié les associations entre entités humaines et non-humaines. Or ce livre, à l'image de toute l'œuvre de Latour, est profondément ancré dans ses travaux les plus spécialisés, à savoir les enquêtes d'anthropologie des sciences et des techniques qu'il a effectuées depuis la deuxième moitié des années 1970⁴. C'est bien l'étude des controverses, et plus généralement, des pratiques scientifiques et techniques, qui l'a amené à s'intéresser aux questions écologiques. *Nous n'avons jamais été modernes* ne s'en cache aucunement : d'un point de vue empirique, l'argumentation repose exclusivement sur les enquêtes que Latour a lui-même menées dans le domaine des STS ; et plus généralement, sur l'existence même de ce champ de recherches, que l'auteur interprète comme un événement

¹ *Nota bene* : prononcée en 2017, la conférence a été publiée dans les actes du colloque concerné en 2019.

² C'est notamment le cas dans les quelques essais d'autobiographie intellectuelle signés par l'auteur. Voir par exemple Latour B., « Life among Conceptual Characters », *New Literary History*, Vol. 47, No. 2/3, « Recomposing the Humanities – with Bruno Latour », 468 : « I had the feeling that any consideration was *abstract* as long as it could not follow the step-by-step trajectory that allowed one element to be made visible through the conspiracy of all the other elements still active in the background. This is probably the only insight I have ever had, the core of actor-network-theory as well as of the 'inquiry into modes of existence' ».

³ On désigne par-là l'ensemble des études qui se sont développées dans le sillage des *Science Studies*. Ces dernières ont vu le jour à partir du milieu des années 1970 à la suite des écrits pionniers de David Bloor et Harry Collins, qui ont cherché à remettre en question le partage des tâches entre contenu (étudié auparavant par la seule épistémologie) et contexte (laissé à la sociologie) pour étudier sociologiquement l'objectivité scientifique (voir Pestre, D., *Introduction aux Science Studies*, Paris, La Découverte, coll. « Repères », 2006). Lorsque ces nouvelles méthodes ont été étendues également aux techniques (voir notamment cet article programmatique : Bijker W. & Pinch T., « The Social construction of Facts and Artefacts: Or How the Sociology of Science and the Sociology of Technology Might Benefit Each Other », *Social Studies of Science*, August 1984, Vol. 14, N°3, 399-441), on s'est progressivement mis à parler de *Science and Technology Studies* pour désigner la nébuleuse de ces travaux qui étudiaient les entrelacs de sciences, de techniques et de sociétés, sans exclure *a priori* les contenus scientifiques et techniques des sciences sociales. C'est cette acception large que l'on retiendra dans ce texte.

⁴ Latour n'a lui-même jamais cessé de revendiquer la continuité entre ses études de STS et les travaux sur l'écologie qui l'ont fait accéder à la célébrité. Son rapport aux STS a fait l'objet d'un entretien conséquent qu'il a donné dans les dernières années de sa vie : Mazanderani F. et Latour B., « The Whole World is Becoming Science Studies: Fadhila Mazanderani Talks with Bruno Latour », *Engaging Science, Technology and Society*, 4 (2018), 284-302.

historique : pour lui, le fait que les STS soient devenues possibles révèle une transformation profonde des sociétés modernes, désormais contraintes de revenir sur certains de leurs principes constitutifs, tels que la séparation entre nature et société. Aussi l'auteur de *Nous n'avons jamais été modernes* y multiplie-t-il les références à ses propres études de cas, en particulier à celles qui ont donné lieu à *La Vie de laboratoire* (Latour et Woolgar, 1979) et à *Pasteur : Guerre et paix des Microbes* (1984), ainsi qu'à quelques enquêtes signées par d'autres figures du champ comme Donald MacKenzie ou Michael E. Lynch.

Cet article propose de se focaliser sur un segment particulier de l'œuvre de Latour - de ses premiers travaux d'anthropologie des sciences au milieu des années 1970 jusqu'à la publication de *Nous n'avons jamais été modernes* en 1991 - pour réinscrire ce célèbre essai, et sa critique du « grand partage » entre nature et société, dans les travaux antérieurs qui sont censés le fonder empiriquement. On suivra l'édification de la critique latourienne du concept de nature sur un mode chronologique, pour voir comment cette pensée monte progressivement en généralité, tout en remaniant parfois certains de ses arguments. Latour est un auteur soucieux de cohérence, mais qui ne cesse de l'entretenir par des effets d'ajustement et d'harmonisation *a posteriori*. C'est pourquoi on suivra diachroniquement sa trajectoire de pensée, afin de cerner les microévolutions qui ne cessent de scander son parcours. À quelques occasions, on s'autorisera de légères entorses à la chronologie, mais seulement lorsqu'il s'avérera nécessaire de mobiliser un texte légèrement postérieur pour commenter un texte antérieur. On verra alors comment Latour s'éloigne de plus en plus du concept de nature, aussi bien pour des raisons méthodologiques en rapport avec les sciences sociales, que pour des raisons ontologiques qui concernent au premier chef la philosophie. On en profitera pour expliquer comment les réserves émises par Latour à l'encontre de ce concept ont pu donner l'impression à certains lecteurs qu'il adoptait des positions relativistes, ce qui s'avère avoir toujours été un malentendu.

La nature au laboratoire

Le « référent ultime » des énoncés scientifiques

Pour qui se penche sur les premiers travaux de Latour en anthropologie des sciences⁵, force est de constater que la manière dont il revendique en 2017 la permanence de son interrogation sur le concept de nature n'a rien d'une reconstruction *a posteriori*. Dès 1977, année où paraît son premier article publié au sein du champ (coécrit avec le sémioticien Paolo Fabbri)⁶, il remet en question l'idée selon laquelle pour étudier la pratique scientifique, il faudrait l'envisager comme la découverte d'entités ou de lois naturelles : « Ce n'est pas la nature que l'on trouve sous le texte scientifique, c'est la littérature des instruments » (1977, 79), affirme-t-il avec Fabbri dès l'introduction. On trouvait d'ores et déjà une proposition

⁵ On oscillera parfois, dans le présent article, entre le qualificatif d'*anthropologie* et celui de *sociologie* des sciences. L'expression d'anthropologie des sciences est surtout utilisée pour désigner l'approche propre à Latour, qui a revendiqué depuis *La Vie de laboratoire* l'inscription dans cette tradition disciplinaire, par méfiance envers la tradition sociologique. On parlera néanmoins de « sociologie des sciences » pour désigner le champ de recherches plus large où il s'inscrit Latour des années 1970 à 1990. Sur la revendication par Latour d'une approche anthropologique, voir par exemple *Nous n'avons jamais été modernes*, 136-139.

⁶ Au sens large, il s'agit de la deuxième *production* de Latour en sociologie des sciences (mais bien de sa première *publication*), après sa communication donnée à l'Université de Cornell pour le premier Congrès de la *Society for the Social Studies of Science* (4-6 novembre 1976) : « Including Citations in the System of Actions of Scientific Papers ».

comparable dans la communication (à ce jour inédite) prononcée par Latour en novembre 1976, lors du premier congrès de la *Society for the Social Studies of Science* : « [...] la science n'est pas le miroir de la nature, mais une action sur de la littérature antérieure » (1976, 8, traduction personnelle).

Pour comprendre ces affirmations, on peut d'emblée les rapporter à ce que Latour avancera deux ans plus tard avec Steve Woolgar dans son premier livre, *La Vie de laboratoire* (1979), qui repose sur la même enquête de terrain que l'article de 1977 : le séjour effectué par Latour de l'automne 1975 au printemps 1976 au sein du laboratoire de neuro-endocrinologie de Roger Guillemin, au Salk Institute de San Diego⁷. « La littérature des instruments » correspond en partie à ce que Latour et Woolgar proposeront alors d'appeler les « inscriptions », expression empruntée à la *Grammatologie* de Jacques Derrida. Ce concept désigne les multiples textes produits par les machines qui peuplent le laboratoire de Guillemin et que les chercheurs s'appliquent à déchiffrer par un lent travail d'exégèse⁸. Dans l'article de 1977, on retrouve cette idée avec la reformulation que Latour et Fabbri proposent de leur premier énoncé : « Ce n'est pas la nature (réfèrent ultime) que l'on trouve en aval ou en amont du texte, mais d'autres textes encore [...] » (1977, 79).

On peut s'interroger sur le sens que revêt alors le concept de « réfèrent ultime », mis entre parenthèses dans ce dernier extrait juste après le terme de « nature ». Il n'est pas évident de savoir si Latour et Fabbri y recourent comme à une caractérisation standard du concept épistémologique de nature à laquelle ils s'opposent, ou s'ils cherchent au contraire à introduire par ce biais leur propre définition du type d'entités naturelles auxquelles la science a affaire. Selon cette deuxième option, l'anthropologue et le sémioticien admettraient que les sciences se réfèrent à la nature, mais seulement à titre « ultime », c'est-à-dire une fois parcourue toute la chaîne des médiations textuelles, techniques et sociales qui relie fragilement les énoncés aux entités étudiées. La question est en fait de savoir si, dans l'expression « réfèrent ultime », on met plutôt l'accent sur le substantif ou bien sur l'épithète. Dans le premier cas, si l'on cherche à dire que la nature fait office de « *réfèrent* ultime », alors on minore le poids des médiations pour suggérer que ce qui caractérise la science, c'est sa capacité à avoir prise sur une entité non-discursive. Certes, l'on reconnaît alors que les scientifiques ont besoin de la « littérature des instruments », mais c'est pour mieux souligner que ce qui caractérise véritablement la vérité scientifique, c'est *ce à quoi elle réfère* par l'intermédiaire⁹ des inscriptions : la nature.

Si en revanche, on relit la même expression au prisme des propositions de Latour, Fabbri et Woolgar, alors il faut faire porter l'essentiel du poids sémantique sur l'épithète. En décrivant la nature comme le « réfèrent *ultime* » d'un énoncé scientifique, on suggère surtout qu'elle est recouverte par une foule de référents médiateurs qui constituent la véritable matière de la recherche. En d'autres termes, on mesure alors toute la distance qui sépare un énoncé et son objet : la « nature » se trouve bel et bien au bout de la chaîne, mais justement parce qu'elle ne

⁷ *Nota bene* : Latour a effectué seul l'enquête de terrain en question. Paolo Fabbri et Steve Woolgar ne l'ont assisté que dans la rédaction des textes après coup. Sans doute est-ce pour cette raison que Latour apparaîtra comme premier auteur de l'article de 1977 comme du livre de 1979.

⁸ *Stricto sensu*, le terme apparaît déjà une fois dans l'article de 1977, mais c'est bien dans le livre de 1979 qu'il accède au statut de concept.

⁹ On utilise ici à dessein le terme d'intermédiaire plutôt que celui de médiation : dans de nombreux textes postérieurs, Latour distingue le premier concept du second en ce qu'il suppose l'absence totale d'altération imposée par l'intermédiaire à ce qu'il médiatise, là où la médiation transforme ce qu'elle médiatise.

se trouve *qu'à son bout*, ce n'est jamais sur elle que les scientifiques travaillent directement dans les laboratoires. Sous couvert d'une concession faite au réalisme le plus scolaire, parler de la nature comme d'un « référent ultime » reviendrait alors à la secondariser pour mieux décrire la pratique effective des scientifiques.

La conclusion de « La rhétorique de la science » favorise plutôt cette seconde interprétation du concept de référent ultime. Latour et Fabbri y dressent le bilan de leur étude en expliquant avoir essayé de produire un « renversement » par rapport à l'analyse de la science « en termes spéculatifs », laquelle l'envisage selon eux « comme une activité tournée vers la nature » (1977, 94). L'anthropologie des sciences de Bruno Latour, auteur formé à la philosophie la plus classique¹⁰, se pense donc d'emblée comme un défi lancé à cette même tradition : le détour par les sciences sociales fonde d'abord une critique de l'épistémologie. Si l'on suit cet article séminal, le « renversement » consisterait plus précisément en ceci que Latour et Fabbri ont « considéré la production scientifique, en des termes plus militaires, comme une série d'opérations tournées vers le champ d'étude, lui-même identifié avec la littérature de frontière » (1977, 94). Ils concluent ce développement avec une nouvelle métaphore militaire quelque peu provocatrice, qui annonce le registre métaphorique dans lequel Latour écrira notamment son *Pasteur et La Science en action* : « Dans ce schéma, la nature procure les munitions par lesquelles les coups sont rendus imbattables » (1977, 94).

De prime abord, Latour et Fabbri semblent alors accorder un primat au caractère *social* de la science. L'argument est fondé sur l'observation empirique du laboratoire de Guillemain par Latour : si l'on entre dans un laboratoire moderne de neuroendocrinologie et que l'on se contente d'y suivre les acteurs, il s'avère que leur activité n'est pas tant tournée vers la nature que vers leur « champ d'étude », c'est-à-dire à la fois vers les collègues avec qui ils collaborent et vers les confrères contre lesquels ils tentent d'emporter les controverses dans lesquelles ils s'engagent. On peut faire l'hypothèse que pour un auteur comme Latour, qui a toujours combattu les définitions anthropocentrées du social, un tel champ d'étude implique au moins autant les textes et les machines, dont on a évoqué l'importance pour les laboratoires modernes, que les chercheurs humains. En d'autres termes, ce qui guide l'activité concrète d'un scientifique au quotidien, ce serait d'abord son inscription dans un univers professionnel avec tout ce qu'il implique en termes sociotechniques.

Si le primat donné à ces éléments au détriment d'une analyse « en termes spéculatifs » ne signifie pas pour autant l'adoption d'un idéalisme sociologique qui ferait de l'activité scientifique la projection arbitraire de propriétés sociales sur un fond indéterminé, c'est précisément parce que Latour et Fabbri recourent à la métaphore balistique d'après laquelle « la nature procure les munitions par lesquelles les coups sont rendus imbattables » (1977, 94). Il semblerait alors que ce n'est pas parce que les chercheurs ne sont pas *tournés vers* la nature qu'ils ne parlent pas d'elle *de facto*. On semble alors rejoindre la caractérisation de la nature comme « référent ultime » : à travers toutes les médiations nécessaires pour parvenir à parler scientifiquement des choses mêmes, ce serait bien ces choses que l'on retrouverait en dernière instance. Telle qu'elle est formulée, la métaphore semble même impliquer que les scientifiques qui remportent la bataille sont d'abord ceux qui parviennent le mieux à parler de ce « référent

¹⁰ C'est ce que l'auteur dit lui-même dans un entretien donné à Lynda Walsh : « [...] I was educated in a very Classical philosophy, with a very idealistic vision of what it was [...] » (2017, 409).

ultime », en ce qu'ils auraient les meilleures « munitions ». Par conséquent, étudier les sciences comme des pratiques sociales ne reviendrait aucunement à les couper de ce qu'elles connaissent ; ce serait au contraire se donner les moyens de comprendre comment elles accèdent vraiment aux choses.

Il est à ce titre instructif de constater que dans le numéro des *Actes de la recherche en sciences sociales* où était paru « La rhétorique de la science », on pouvait trouver un « post-scriptum » composé d'objections adressées à Latour et Fabbri par l'un des auteurs de l'article scientifique étudié. Celui-ci y critique leur « fétichisme du texte » et affirme que « l'article [scientifique] n'est qu'un moyen de transmission [qui] n'a pas d'importance en tant que tel », avant de renverser la thèse proposée pour revenir à la case départ : « Ce qu'il y a finalement, sous les textes, c'est bien la Nature » (1977, 94). Voilà précisément qui revient à suggérer que tout ce que les sciences sociales peuvent étudier dans les sciences exactes serait résiduel par rapport au « référent ultime » et incontournable que constituerait la nature. Nous avons au contraire essayé de montrer que même si Latour et Fabbri insistent plus sur le caractère *ultime* du référent que sur son caractère *de référent*, la métaphore balistique à laquelle ils recourent ne les positionne *in fine* pas si loin de leur contradicteur.

Peut-être la réaction de ce dernier a-t-elle été corroborée par une autre phrase de la conclusion, qui peut en effet donner l'impression que les auteurs souscrivent à une forme de réductionnisme sociologique : « Nous avons donc rempli l'une des conditions de la sociologie des sciences, qui est de redécouvrir la société dans la rationalité » (1977, 94). Notons toutefois qu'à bien la lire, cette formulation n'implique aucunement de réduire la rationalité scientifique à une conception étriquée du social qui serait prédéterminée par l'enquêteur. Elle ne suggère pas que la rationalité pourrait se laisser *réduire* à la société, mais qu'elle y trouve les conditions de son effectivité. Latour n'aura de cesse de le répéter par la suite, notamment dans *La Science en action* : la science qui réussit n'est pas celle qui parviendrait à s'arracher aux déterminations sociales, mais celle qui parvient à nouer le plus d'alliances appropriées. On sait toutefois que le philosophe n'était alors qu'au début des malentendus qui allaient l'opposer à des scientifiques autour de la question du relativisme. Pourtant, Latour avance en 1977 que la « nature » reste le « référent ultime » de la connaissance scientifique, si bien qu'on peut considérer que cela donne d'emblée tort à ceux qui ont voulu faire de lui un thuriféraire du plus pur constructivisme social, lequel mènerait à l'idée d'après laquelle la science n'est qu'une croyance parmi d'autres. Latour refusera certes par la suite d'appeler « nature » les entités non-discursives que la connaissance scientifique prend en charge, mais il cherchera toujours à faire droit au travail accompli par les savants pour transformer ces mêmes entités en faits robustes. Notons à ce titre qu'on trouve également, dès cette première publication, des motifs qui allaient au contraire susciter les objections de certains confrères de Latour en sociologie des sciences, en particulier au sein des écoles de Bath et d'Édimbourg, et ce précisément en rapport avec cette métaphore balistique. Suggérer que celui dont les coups sont « rendus imbattables » est celui qui compte la nature dans ses « munitions » signifierait, pour une partie de ces auteurs, régresser vers un positivisme antisociologique présupposant que ce qui fait la différence dans une controverse scientifique, c'est la nature, et non les acteurs humains¹¹.

¹¹ Ce motif est au cœur de plusieurs grands textes critiques adressés à Latour. Voir notamment Schaffer S., « The Eighteenth Brumaire of Bruno Latour », Vol. 22, No. 1, 1991, 174-192 ; Collins H. & Yearley S., « Epistemological

Dès l'article écrit avec Fabbri, Latour tente donc d'emprunter, dans la question des rapports entre les sciences et la nature, une ligne de crête entre sociologisme et réalisme, ce qui lui vaudra des incompréhensions et des critiques sur ses deux flancs. Bien entendu, il faut se méfier des projections rétrospectives qui consisteraient à plaquer indûment sur les premières productions de Latour les controverses dans lesquelles il a été impliqué au cours des années 1990. Il semble néanmoins que l'on observe bel et bien, dès ce premier article, une tentative de recourir à des méthodes de sciences sociales tout en faisant droit à la résistance irréductible des entités non-humaines à la liberté interprétative des scientifiques, ce qui a pu lui attirer des procès en relativisme aussi bien qu'en positivisme. C'est notamment ce qui explique que dans « La rhétorique de la science », Latour secondarise le concept de nature pour l'étude des sciences tout en lui conservant, pour l'instant, une pertinence relative¹². La prise de distance méthodologique ne conduit pas encore à une critique ontologique.

Dénaturer la nature : les conditions sociotechniques de la connaissance scientifique

La Vie de laboratoire approfondit plusieurs pistes esquissées dans « La rhétorique de la science », tout en opérant un certain nombre de remaniements, notamment pour ce qui est de la place réservée au concept de nature. En ce qui concerne cette question, le livre tend surtout à creuser la distance qui sépare les énoncés scientifiques de leurs objets, en déployant bien plus richement l'éventail des médiations qui relient les chercheurs à ce dont ils parlent. On l'a entrevu plus haut : Bruno Latour et Steve Woolgar font jouer un rôle central aux appareils techniques présents au laboratoire, en particulier dans le second chapitre de l'ouvrage (« Visite d'un anthropologue au laboratoire »). Les auteurs distinguent deux types de machines : celles qui « ne font que transformer un état de la matière en un autre », et les « inscripteurs », c'est-à-dire celles « qui transforment de la matière en écrit » (1988, 42). Rejoignant sur ce point l'article de 1977, la description ethnographique souligne l'omniprésence des textes au laboratoire, ce qui conduit Latour et Woolgar à qualifier ce dernier de « système d'inscription littéraire » (1988, 43).

Le caractère indispensable des inscriptions renvoie tout d'abord à l'idée que s'il peut exister un « référent » naturel des énoncés scientifiques, ce ne peut être qu'un référent « ultime » : les scientifiques modernes ne peuvent dire quelque chose de leurs objets que si ces derniers sont d'abord transformés et analysés par des machines. Au contraire de ce qu'affirmait le chercheur s'opposant à Latour et Fabbri dans les *Actes de la recherche en sciences sociales*, ces médiations sont tout sauf un pis-aller : elles appartiennent de plein droit à la caractérisation des sciences modernes. Selon Latour et Woolgar, l'importance des inscripteurs tient au fait « qu'aucun des phénomènes 'auxquels ils se réfèrent' ne pourrait exister sans eux » (1988, 59).

Chicken », in Pickering A., *Science as Practice and Culture* (ed.), Chicago & London, The University of Chicago Press, 1992, 301-326.

¹² Pour Sune Frølund, qui s'est penché sur l'évolution du rapport de Latour au concept de nature sur l'ensemble de sa carrière, la trajectoire du philosophe irait d'un rejet purement constructiviste de ce concept à une tentative de réhabilitation dans les derniers écrits écologiques (« Des études de laboratoire à l'Anthropocène. Comment Bruno Latour a finalement presque accepté (un concept de) la nature », *Diogène*, 2021/3, N°275-276, 97-117). En resserrant la focale sur les premières études de Latour en anthropologie des sciences, on voit que les choses tendent à se complexifier : il apparaît ici que Latour a commencé par conserver une relative pertinence au concept de nature, avant de radicaliser sa critique.

Par exemple, « il ne s'agit pas de nier l'existence de la somatostatine, ni le fait qu'elle est opératoire, mais de dire qu'elle ne peut sortir du réseau des pratiques sociales qui rendent son existence possible » (1988, 188). On constate que les deux auteurs s'éloignent un peu plus du concept de référence, désormais placé entre guillemets dans la première de ces deux citations¹³. Quant au concept de phénomène, il évoque surtout Bachelard et la phénoménotechnique¹⁴, mais on peut également lui attribuer (toutes précautions prises) une filiation kantienne, au sens minimal de la distinction entre *phénomène* et *chose en soi*. La présence de ce lexique fait signe vers ce qui restera une idée structurante de l'anthropologie latourienne des sciences : la connaissance scientifique n'a jamais accès aux choses elles-mêmes, puisqu'elle ne peut en dire quelque chose d'exact qu'à condition d'emprunter tout le réseau des médiations sociotechniques que reconstitue la description ethnographique. C'est dire « la dette que les laboratoires ont envers la technique » (1988, 64).

En un sens, on peut donc considérer que Latour et Woolgar réinvestissent le problème classique des conditions de possibilité de la connaissance objective. Ils ne les situent toutefois pas dans les structures anhistoriques de l'esprit humain, mais dans le tissu des interactions et des inscriptions qui nourrissent le travail effectif de « la science telle qu'elle se fait »¹⁵. Plus précisément, l'anthropologie latourienne des sciences a toujours accordé une primauté aux conditions *sociotechniques* de la connaissance scientifique : ce qui découpe la forme des phénomènes, ce sont chez lui les inscripteurs et les interactions. Il en résulte que « la nature » étudiée par les sciences modernes est toujours déjà altérée par les techniques d'inscription. En d'autres termes, l'activité des sciences de laboratoire consiste le plus souvent à dénaturer la nature.

Dans *La Vie de laboratoire*, Latour s'en prend donc plus vigoureusement au concept de nature que dans l'article de 1977, probablement parce qu'il dénote l'idée d'une réalité intacte, non-anthropisée, indépendante du travail que les sciences doivent lui faire subir pour parvenir à des énoncés objectifs. Or il se trouve qu'une telle nature n'est jamais ce à quoi les scientifiques ont affaire dans leurs laboratoires. Comme l'affirmera Latour dans *Irréductions* avec un aphorisme plus définitif, « l'homme n'est pas tel que les choses soient en face de lui » (2001, 292). On ne sort jamais du monde anthropisé pour connaître des choses prétendument « extérieures », au motif que la nature serait elle-même extérieure à la société, comme le suggère cette autre proposition du même texte, réélaborant les propositions avancées avec Fabbri et Woolgar :

« Tournés vers la nature ? » Que feraient-ils ? Regardez-les plutôt, *penchés sur* des jeux d'écriture, à *l'intérieur* de leurs laboratoires, et se parlant *entre eux*, n'obéissant à d'autres principes de réalité que ceux qu'ils ont élus [...] et ne créant de référent « externe » qu'à l'intérieur de leur monde. (2001, 327)

¹³ Au cours des années 1990, Latour reviendra pourtant à ce concept, mais en lui donnant une signification différente de celle dont il se démarque dans *La Vie de laboratoire*.

¹⁴ Sur le rapport de Latour et Woolgar à Bachelard dans *La Vie de laboratoire*, on pourra consulter Fabry L., « Cross-Perspectives on the Construction of Scientific Facts: Latour and Woolgar as Readers of Bachelard », *HOPOS: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science*, Vol. 14, Number 1, Spring 2024, 52-77.

¹⁵ L'expression, qui a fait fortune, est tirée du titre d'une anthologie de textes de STS éditée par Bruno Latour et Michel Callon : *La Science telle qu'elle se fait. Anthologie de la sociologie des sciences de langue anglaise*, Paris, La Découverte, coll. « Textes à l'appui. Anthropologie des sciences et des techniques », 1991.

Latour radicalise encore cet énoncé dans *Irréductions* lorsqu'il va jusqu'à écrire qu'« il n'y a pas de référent externe » (2001, 254), et ce ni dans les sciences ni en général. Pour lui, tout référent est par définition interne à ce qui le convoque, parce que l'on n'accède qu'à ce que l'on altère. Aussi ira-t-il jusqu'à affirmer, dans un article postérieur où il reviendra sur ses premiers travaux d'anthropologie des sciences, qu'il n'y a « rien de moins direct que la prise scientifique » (2004, 49).

Dans la mesure où les objets scientifiques ne consistent donc jamais en un fragment intact de nature, Latour propose dans un article paru peu après *La Vie de laboratoire*¹⁶ de les caractériser par leur « hétérogénéité » ontologique. Considérer que la science nous donne accès à « la nature » supposerait qu'elle nous ouvre la porte d'un domaine homogène de la réalité, alors qu'elle ne produit que des entités mixtes. Latour modalise toutefois cette thèse en introduisant le concept de purification pour désigner la manière dont les comptes-rendus officiels des scientifiques eux-mêmes séparent (la nature, la société, la technique...), ce qu'ils disent pourtant mélanger lors d'entretiens informels avec l'enquêteur. On retrouve alors la distinction centrale, chez Latour et dans les STS, entre la recherche en train de se faire et la science reconstruite *a posteriori* : « La genèse d'un énoncé scientifique peut être *purifiée* après coup, mais elle n'est jamais pure ; de nombreux facteurs, venant de nombreuses parties du monde social, contribuent à la production » (« Is It Possible to Reconstruct the Research Process ? » (1981, 57, traduction personnelle)¹⁷. C'est ce que Latour montrera aussi dans son *Pasteur* : pour parvenir à établir ses hypothèses les plus importantes, le grand chimiste français doit mobiliser les couches les plus diverses de la société, dont ses résultats scientifiques s'avèrent indissociables.

De ce point de vue, on peut considérer qu'avec *La Vie de laboratoire*, Latour engage une critique ontologique, et non plus seulement méthodologique, du concept de nature. Mettant en évidence l'hétérogénéité des entités étudiées par la science, il montre qu'elles ne sont pas les parties d'un domaine homogène comme le serait la nature, en dépit du travail de rationalisation et de reconstruction effectué *a posteriori* par les scientifiques pour purifier leurs pratiques dans leurs discours.

De la secundarisation à la disqualification méthodologique du concept de nature

Dans le sixième et dernier chapitre de *La Vie de laboratoire*, Latour et Woolgar approfondissent sur cette nouvelle base les arguments méthodologiques qui étaient déjà au cœur de l'article coécrit avec Paolo Fabbri. En synthétisant leur anthropologie des faits scientifiques, ils disent avoir « évité d'invoquer la nature » au motif qu'il s'agit d'« un concept que l'on ne peut utiliser que comme un sous-produit de l'activité agonistique », et ils ajoutent : « [la nature] ne nous aide pas à expliquer l'attitude des scientifiques » (1988, 251-252). Par rapport à « La rhétorique de la science », on voit que la pensée de Latour se radicalise sur cette question.

¹⁶ Cet article réélabore la même enquête que *La Vie de laboratoire*. Voir Latour B., « Is It Possible to Reconstruct the Research Process? Sociology of a Brain Peptide », in Knorr K., Krohn R & Whitley R. (ed.), *The Social Process of Scientific Investigation. Sociology of the Sciences, a Yearbook*, Dordrecht, Reidel, 1981, 53-77.

¹⁷ *Nota bene* : on retrouve certes l'ambiguïté du premier Latour dans un tel énoncé, puisqu'il semble adopter un constructivisme social, mais il faut certainement considérer que le « monde social » désigné ici n'exclut ni les instruments du laboratoire, ni les interactions techniques entre scientifiques.

Désormais, la pertinence heuristique de ce concept pour l'ethnographie des sciences se trouve frontalement remise en question, là où l'article de 1977 réservait encore à la nature le statut de « munition » dans l'agonistique scientifique. Pleinement prise au sérieux, cette métaphore revenait encore à placer la nature *au départ* de l'activité scientifique – comme dans un conflit armé où, de toute évidence, les munitions doivent être disponibles avant le début des affrontements. Latour radicalise donc à présent sa critique heuristique de ce concept : si, dans une controverse scientifique, chacun *dit* avoir la nature dans son camp, ce n'est qu'*au terme* de l'épreuve que l'on saura qui avait raison. Du point de vue de ceux qui décrivent l'activité scientifique, la nature ne saurait plus faire office de munition : elle est tout au plus un objectif de guerre.

Il faut relever que si l'analyse de Latour et Woolgar a des implications immédiates pour la philosophie, la critique du concept de nature dérive ici d'abord de problématiques descriptives qui concernent au premier chef l'anthropologie des sciences : lorsque l'on étudie la science en train de se faire et non plus la science faite, cela ne sert à rien d'invoquer « la nature », puisque ce qui en relève n'est précisément stabilisé que par « l'activité agonistique » dont elle est le « sous-produit ». Ce qui s'impose au regard, ce sont les interactions entre des scientifiques dont le travail consiste à étudier une littérature produite par des machines à propos d'entités transformées par d'autres machines, l'enjeu ultime étant de produire des énoncés toujours moins modalisés, c'est-à-dire toujours plus certains. C'est en ce sens que « l'activité du scientifique est dirigée, non vers la 'réalité', mais vers ces opérations sur les énoncés » (1988, 251). On retrouve bel et bien la thèse centrale de l'article de 1977, à ceci près que Latour en tire des conséquences plus radicales, à savoir que la nature *n'explique rien* en anthropologie des sciences. Au laboratoire, ce qui la compose est toujours en train d'être renégocié, et ce concept n'a donc aucun intérêt pour expliquer ce que font les chercheurs : il désigne seulement *ce dont il faut expliquer* la stabilisation. Non plus une ressource heuristique, donc, mais un objet d'enquête pour les sciences sociales lorsqu'elles se penchent sur les sciences exactes. On peut noter que Latour reprendra cette même argumentation dans le second chapitre de *La Science en action*¹⁸, consacré aux laboratoires et qu'il ne la remettra jamais en question.

Les sciences construisent-elles la nature ?

¹⁸ Plus précisément, on pourra consulter la section C (« L'appel à la nature ») de ce second chapitre (« Les laboratoires ») de *La Science en action* (1987). Latour y laisse d'abord la parole à un adversaire imaginaire qui s'exprime en ces termes : « [...] le seul allié qui compte véritablement, la nature elle-même, vous l'avez oublié. Tout s'explique par sa présence ou son absence. Ceux qui ont la nature dans leur camp s'en sortent vainqueurs quelles que soient les épreuves qu'ils aient à subir » (229). On croirait presque lire le scientifique qui, en 1977, exerçait son droit de réponse dans les *Actes de la recherche en sciences sociales*. Latour répond à cette objection en prenant l'exemple de plusieurs controverses, dont celle qui opposa Roger Guillemin à Andrew Schally, dont il dit : « Les deux prétendent avoir la nature dans leur camp : ils disent ce qu'elle dit. Attendez ! Les deux concurrents sont censés être jugés par la nature, pas recommencer une nouvelle controverse sur ce que dit réellement la voix de la nature » (233). Latour commente : « Il est clair qu'appliquer l'objection des scientifiques à n'importe quelle controverse revient à jeter de l'huile sur le feu, à la raviver. La nature n'est pas extérieure aux camps qui se livrent bataille » (234). Il ajoute un peu plus loin « Tant que la controverse dure, la nature n'est jamais utilisée comme arbitre final puisque personne ne sait ce qu'elle est ni ce qu'elle affirme. Mais *une fois que la controverse est résolue*, la Nature constitue l'arbitre ultime » (238).

Cela ne signifie évidemment pas pour autant, loin s'en faut, que les sciences créent *ex nihilo* les entités qui composent notre monde. Cela implique en revanche que nous ne pouvons jamais séparer les objets scientifiques des moyens mis en œuvre pour les constituer, et donc que nous n'avons jamais accès à « la nature » en soi, mais seulement à une réalité déjà artificialisée, socialisée et interprétée¹⁹. Certaines formulations de Latour et Woolgar peuvent certes donner l'impression que les auteurs défendent un pur constructivisme social, par exemple lorsqu'ils écrivent : « L'activité scientifique ne porte pas 'sur la nature', c'est une lutte acharnée pour *construire* la réalité » (1988, 262). En réalité, cette expression provocatrice vise d'abord à se défaire d'une représentation passive de la science, qui la réduirait à recueillir la nature telle qu'elle est, alors qu'il s'agit au contraire d'une activité pleine et entière, d'un travail qui nécessite d'intervenir sur la réalité et de l'altérer pour pouvoir en dire quelque chose (« une lutte », écrivent les auteurs).

Quant à l'idée d'après laquelle la science « construit la réalité », il faut d'abord rappeler que ce n'est pas au sens d'un constructivisme *social*²⁰. Comme indiqué plus haut, il ne s'agit évidemment pas de considérer que la matérialité des entités étudiées, et *a fortiori* celle des « inscripteurs », n'orientent pas l'activité scientifique. Il ne s'agit pas de dire que le réel auquel les scientifiques ont affaire ne serait qu'un fond vide qu'ils modèlent en fonction d'attributs sociaux prédéterminés par l'observateur (intérêts, habitus, classes...). Pour éviter une telle confusion, Latour et Woolgar ont d'ailleurs modifié le sous-titre anglais de *La Vie de laboratoire*, au moment où il a été réédité en 1986, sept ans après sa première publication : *The Social Construction of Scientific Facts* est devenu *The Construction of Scientific Facts*.

Le malentendu du constructivisme *social* étant écarté, reste toutefois la formule d'après laquelle la science vise à « construire la réalité », qui demeure dans l'édition de 1986. Il semblerait qu'on peut la comprendre à partir du motif des conditions sociotechniques de l'objectivité scientifique. S'il y a ici un constructivisme chez Latour²¹, c'est au sens où pour lui, *nous accédons d'autant mieux à la réalité que nous contribuons à la faire*. D'après Latour, cela vaut même pour la religion : le fait que les êtres humains aient inventé Dieu n'implique aucunement son inexistence, avancera-t-il dans *Jubiler ou Les tourments de la parole religieuse* (2002a). Si l'on peut dire que la science a pour tâche de « construire la réalité », c'est donc au sens où toute *la* réalité à laquelle nous avons accès reste *notre* réalité, c'est-à-dire celle que nous connaissons en tant que membres de sociétés humaines, par la médiation de nos institutions et de nos artefacts. Pour Latour comme pour Woolgar, cela ne conduit aucunement à diminuer la valeur des sciences : « L'accusation de relativisme [...] n'est forte que pour ceux qui croient

¹⁹ Pour une analyse éclairante de Latour mêlant ces thèmes à des souvenirs personnels, voir Jensen P., « Quand un sociologue révèle à un physicien ce que sont les atomes », *Revue d'anthropologie des connaissances*, 18-3 | 2024, mis en ligne le 01 septembre 2024, consulté le 09 septembre 2024. URL : <http://journals.openedition.org/rac/32306>.

²⁰ Sur le statut du constructivisme dans *La Vie de laboratoire*, on pourra lire aussi Hacking I., « The Participant Irrealist at Large in the Laboratory », *The British Journal for the Philosophy of Science*, September 1988, Vol. 39, N°3, 277-294. Dans cette lecture de la seconde édition de *La Vie de laboratoire*, le philosophe des sciences, spécialiste de la question du constructivisme, y défend l'idée d'après laquelle Latour et Woolgar défendent un « irréalisme ».

²¹ Et cela, au-delà du sens minimal où toutes les sciences sociales sont par définition constructivistes parce qu'elles historicisent et sociologisent leurs objets. Sur cette question du constructivisme, voir Lemieux C., « Peut-on ne pas être constructiviste ? », *Politix*, 2012/4 n° 100, 169-187.

que c'est affaiblir la vérité que d'en faire une construction [...] » (1988, 28)²². Comme le souligne à ce titre Bruno Karsenti, si Latour « reste rationaliste », c'est parce qu'il pense « qu'en refusant de soustraire la connaissance aux jeux des transformations, en la replongeant au plan des pratiques, il est son meilleur serviteur » (2012, 579).

Dans le travail ethnographique accompli par Bruno Latour sur les pratiques scientifiques de laboratoire au cours de la seconde moitié des années 1970, on peut donc distinguer au moins deux types de critiques adressées au concept de nature, qui s'entremêlent en permanence tout en se radicalisant au fil de ces premières années de recherche. Il y a d'abord la critique *methodologique* ou *heuristique*, sensible dès l'article séminal écrit avec Paolo Fabbri : pour Latour, le concept de nature n'a aucune fécondité pour l'anthropologie des sciences, d'une part parce que le travail effectif des chercheurs se présente d'abord comme une pratique collective s'exerçant sur des inscriptions ; d'autre part parce que la stabilisation de la nature ne se produit qu'au terme des controverses scientifiques. Ce second point explique la gradation accomplie par *La Vie de laboratoire* au regard de « La rhétorique de la science » : le concept de nature ne s'y trouve plus seulement secondarisé (comme simple « munition » de l'activité scientifique), mais disqualifié. À cela s'ajoute une critique *ontologique*, qui apparaît surtout à partir du livre de 1979 et dans les articles périphériques, et qui se déploie autour du motif de l'hétérogénéité des objets scientifiques.

Par-delà science et société

Sortir du laboratoire : les étapes de l'anthropologie latourienne des sciences

Il faut distinguer au moins deux premiers grands moments dans l'anthropologie latourienne des sciences. Dans la seconde moitié des années 1970, comme on vient de le voir, Bruno Latour a d'abord été le premier chercheur à effectuer un long séjour d'observation participante en laboratoire et à en tirer, avec Steve Woolgar, une monographie²³. Le laboratoire apparaissait alors comme le lieu idéal pour étudier non plus la science déjà constituée et validée, mais la science « en action », encore incertaine et tâtonnante. Il s'agissait de replonger la science dans le bouillonnement du social, pour retrouver l'hétérogénéité que les manuels d'épistémologie déniaient à la méthode et aux faits scientifiques.

Dès le début des années 1980, Latour a toutefois aussi été l'un des premiers à souligner les limites des ethnographies de laboratoire. Certes, elles avaient permis d'entamer l'internalisme de l'épistémologie qui prétend étudier le pur contenu cognitif de ces dernières en faisant abstraction de tout contexte sociohistorique. Néanmoins, si l'on s'en tenait à ce type d'enquêtes, on risquait d'aboutir à un internalisme de second degré : non plus en séparant artificiellement contenu et contexte, mais en isolant les laboratoires du reste de la société. C'est pourquoi, dans un texte-manifeste publié à cette époque (1983a), Latour invite ses confrères et ses consœurs à sortir des laboratoires pour étudier la coproduction des sciences et des sociétés dans toute son ampleur. On peut considérer, à grands traits, qu'après avoir rendu l'activité

²² On peut aussi retenir la formule suivante de Latour : « [...] un peu de constructivisme vous éloigne beaucoup du réalisme ; un constructivisme complet vous y ramène » (1990, traduction personnelle).

²³ Il a précédé de peu Karin Knorr-Cetina (1981) et Michael E. Lynch (1985).

scientifique aux pratiques sociales, il convenait de faire le mouvement inverse et de se demander ce que la fabrique de la société doit quant à elle au destin des sciences.

Cette évolution de l'anthropologie latourienne des sciences s'articule à un changement d'objet : après l'enquête sur le laboratoire de Guillemin, Latour se consacre, à partir de la fin des années 1970, alors qu'il est assistant de Jean-Jacques Salomon au Conservatoire National des Arts et Métiers (CNAM), à un travail de sociologie historique sur Louis Pasteur (travail qu'il va poursuivre après sa rencontre décisive avec Michel Callon en 1981, laquelle donnera lieu à son recrutement au Centre de Sociologie de l'Innovation des Mines en 1982²⁴). Cette seconde grande étude fournit la matière empirique de nombreux articles de Latour au cours des années 1980, ainsi que de deux livres, et surtout de celui qui allait le plus largement marquer les STS, à savoir *Les Microbes : Guerre et paix*²⁵.

De l'épistémologie à la sociologie : une critique élargie du concept de nature

La critique latourienne du concept de nature évolue alors à la mesure des ambitions théoriques de l'auteur. Si les ajouts qui figurent dans la réédition de *La Vie de laboratoire* en 1986 (version que l'on lit le plus souvent aujourd'hui et qui est la seule à avoir été traduite en français) tendent à estomper cette dimension, il faut prendre en compte le fait qu'à sa parution en 1979, ce livre s'adressait surtout au champ naissant de la nouvelle sociologie des sciences. Comme le dira Latour dans un texte contemporain de *Nous n'avons jamais été modernes*, les *Science and Technology Studies* entreprenaient dans un premier temps « l'application des sciences sociales » à l'étude des sciences (1991b, 273).

En sortant des enceintes du laboratoire à mesure qu'il suit l'itinéraire de Pasteur, Latour ne s'adresse plus seulement aux STS, mais à la communauté élargie des praticiens de sciences sociales. Avec son second livre, il ne s'agit effectivement plus de tirer les enseignements de ces dernières pour les STS, mais au contraire, de *transformer en retour les sciences sociales à l'appui de l'anthropologie des sciences exactes*. En ce sens, le *Pasteur* opère la transition entre *La Vie de laboratoire* et *Nous n'avons jamais été modernes* (plus encore que *La Science en action*, pourtant postérieur de trois ans au livre sur Pasteur). Aussi plusieurs thèses de l'essai de 1991 figurent-elles d'ores et déjà dans le *Pasteur* ou bien dans le traité philosophique que Latour lui a adjoint : *Irréductions*.

En première analyse, on proposera ici de considérer que de *La Vie de laboratoire* au livre sur *Pasteur*, Latour évolue d'une critique de la conception *épistémologique* de la nature vers celle de sa conception *sociologique*. S'il œuvre toujours à une remise en cause du dualisme entre nature et société, ce n'est plus dans le cadre d'une étude sur la composition des objets scientifiques, mais dans celui d'une hypothèse d'ontologie sociale. On passe alors d'une étude de la socialité *des sciences* à une réflexion sur la texture du social *en tant que tel*.

Le motif de l'hétérogénéité constitue de ce point de vue un fil conducteur : après l'hétérogénéité des objets scientifiques, Latour cherche à établir celle de la société moderne, qui se plaît selon lui à se présenter comme purifiée du « naturel » alors qu'elle ne cesse

²⁴ Michel Callon a raconté sa relation avec Bruno Latour dans un long et bel hommage posthume (2023).

²⁵ Pour l'autre ouvrage, paru dix ans plus tard, voir Latour B., *Pasteur. Une science, un style, un siècle*, Paris, La Découverte, réédition avec une préface inédite de l'auteur, 2022 [1994].

d'accueillir en son sein des êtres toujours plus hybrides et divers. Dans le *Pasteur*, Latour défend en somme la thèse d'une hétérogénéité *au carré* : si la société est toujours plus hétérogène (*Pasteur*), c'est parce que les sciences y intègrent toujours plus d'entités elles-mêmes hétérogènes (*La Vie de laboratoire*).

De la construction de la nature à la socialisation des non-humains

Une des thèses du *Pasteur* consiste à présenter le chimiste français non comme celui qui aurait prolongé la maîtrise humaine de la nature, mais comme celui qui aurait intégré de nouveaux êtres à la composition de notre collectif, à savoir les microbes qui ont donné son titre à la première édition du livre. Ne nous méprenons pas : Latour ne nie pas que les sciences puissent permettre d'instaurer des rapports asymétriques entre humains et non-humains, mais son analyse consiste à remonter en-deçà d'une telle possibilité pour montrer que cette domination ne peut s'instaurer que *sur fond de socialisation*.

Latour affirme qu'il ne plaque pas cette interprétation sur son objet, en ce qu'il suivrait les orientations que lui donnent les acteurs eux-mêmes. Il cite par exemple un contemporain de Pasteur qui écrit : « Ignorant le danger du microbe qui nous guette, nous avons jusqu'ici arrangé notre train de vie sans tenir aucun compte de cet ennemi inconnu » (2001, 62). Selon Latour, cet énoncé montre bien que si nous nous sommes trouvés en mesure de mettre les microbes hors d'état de nuire grâce aux découvertes et aux inventions de Pasteur, c'est parce qu'il nous a d'abord montré que ces microbes et nous-mêmes partageons *un seul monde*, ce dont la séparation entre nature et société ne permet pas de rendre compte. « Les hommes ne sont pas 'entre eux' dans la société, car partout les microbes interviennent et agissent », commente Latour (2001, 62). L'argument du suivi des acteurs réapparaît sous la plume de Latour dans d'autres textes fondés sur la même enquête, lorsqu'il analyse la controverse qui opposa Pasteur à Félix Pouchet : il n'y aurait aucun sens à faire comme s'il existait deux grands règnes permettant de répartir acteurs humains (la société) et non-humains (la nature), alors que les deux savants ne cessent de les entremêler lorsqu'ils tissent des alliances²⁶.

Pour Latour, l'existence même de la science et de ses découvertes nous rappelle que « nous ne savons pas ce qui compose notre monde, quels sont les acteurs qui y agissent ni les épreuves qu'ils se font subir les uns aux autres » (2001, 22). Il est révélateur que Latour utilise ici un adjectif possessif (« *notre monde* »)²⁷ : comme le montrait déjà *La Vie de laboratoire*, nous ne saurons jamais ce dont est fait *le monde* en soi, car nous ne pouvons accéder qu'à *notre monde*, toujours déjà anthropisé par les réseaux sociotechniques que nous y déployons ; et plus nous les déployons, plus nous vivons dans un monde que nous avons contribué non seulement à catégoriser, mais à produire²⁸. Telle que Latour la dépeint dans son *Pasteur*, la science moderne apparaît comme un vecteur de déstabilisation cosmologique. Dans la mesure où

²⁶ Voir Latour B., « Clothing the Naked Truth », in Lawson H. & Appignanesi L. (eds.), *Dismantling Truth. Reality in the Post-Modern World*, Weidenfeld & Nicholson (1989, 108).

²⁷ *Nota bene* : signe de son importance, Latour réutilise la même formulation plus loin dans le livre : « Je l'ai dit au début, nous ne savons pas qui sont les acteurs qui composent notre monde » (2001, 61).

²⁸ Voir sur ce point Latour B., *Irréductions*, prop. 4.5.6. : « On ne peut rien savoir *au dehors* des réseaux que les savoir-faire organisent et manipulent [...], mais il est possible *d'étendre* ces réseaux en payant le prix » (2001, 336).

Pasteur montre que « nous ne sommes pas le nombre que nous croyions être » (2001, 41), nul ne sait de quoi notre monde sera fait demain. En ce sens, on voit qu'avec ce second livre, Latour ne s'adresse pas qu'aux sciences sociales, mais aussi à la métaphysique. Sa manière de pratiquer l'anthropologie des sciences implique qu'étudier la *société* dans son intégralité réelle, c'est-à-dire en élargissant le holisme aux non-humains, devient une autre manière de décrire le *monde*.

Certes, présenter Latour comme un auteur holiste peut surprendre, dans la mesure où il a parfois critiqué le concept même de société et où il s'est toujours présenté comme anti-durkheimien, en allant jusqu'à ressusciter la figure quelque peu délaissée de Gabriel Tarde (2002b). En réalité, il ne s'oppose pas tant au holisme en général qu'à l'idée d'après laquelle on pourrait expliquer les faits sociaux en se référant à une totalité donnée *d'avance*. Continuateur revendiqué de l'ethnométhodologie de Harold Garfinkel, Latour cherche à décrire les pratiques par lesquelles les acteurs produisent et font tenir toute la société, qui apparaît alors comme étant toujours en train de se refaire. C'est ce qui lui permet de retrouver le niveau macrosocial dans son *Pasteur*, mais seulement au bout du travail de totalisation mené par les acteurs eux-mêmes : « Toute la chaîne est maintenant décrite : à un bout, la France ; à l'autre, ceux qui, dans leurs laboratoires, rendent les microbes visibles [...] » (2001, 95). Il s'agit alors d'un holisme à la fois processuel et élargi, lequel n'englobe pas les seuls humains au sein de la société, mais bien les humains, les microbes et d'autres non-humains au sein d'un collectif.

Pour accréditer cette dernière idée, Latour n'hésite pas à qualifier les microbes d'« acteurs non-humains » (2001, 71), une innovation conceptuelle qui lui vaudra bien des critiques, à commencer par celle de Simon Schaffer, déjà citée précédemment. Dans *Changer de société, refaire de la sociologie*, il s'expliquera *a posteriori* sur le sens d'une telle *agency* : il ne s'agit pas de prêter une intentionnalité aux microbes, mais de contester la démarcation entre humains actifs et non-humains passifs, pour étudier la capacité graduée de tous les êtres à introduire une différence dans les cours d'action²⁹.

Dans le *Pasteur*, cela se traduit par le refus de considérer *a priori* que le chimiste et les groupes d'influence auxquels il s'associe sont les seuls héros de l'histoire : l'énoncé latourien d'après lequel « les acteurs s'entredéfinissent » (2001, 62) implique que les microbes constituent autant un événement qui « arrive » à Pasteur que l'inverse. C'est toute la radicalité de la « sociologie des associations » que Latour appelle de ses vœux dès *Irréductions*, en l'opposant à ce qu'il appelle la « sociologie du social » (2001, 307), laquelle se limite selon lui aux seules relations interhumaines en ignorant les assemblages d'humains et non-humains qui forment la chair effective des collectifs. Pour Latour, un acteur n'est rien indépendamment du réseau où il prend place ; ou, en d'autres termes, il n'y a pas d'acteurs, il n'y a que des « acteurs-réseaux »³⁰.

Le principe d'entre-définition des êtres

²⁹ Pour une mise au point sur cette question controversée, on pourra également consulter Sayes E., « Actor-Network Theory and methodology: Just what does it mean to say that nonhumans have agency », *Social Studies of Science*, 2014, Vol. 44 (1), 134-149.

³⁰ Expression forgée par Michel Callon qui allait donner son nom à la « théorie de l'acteur-réseau ».

Cela explique que Latour puisse avancer des propositions qui semblent de prime abord provocatrices, comme celle-ci : « Le microbe existait-il avant Pasteur ? Du point de vue pratique – je dis bien pratique et non ‘théorique’ – il faut bien reconnaître que non » (2001, 132). Si Latour ne définit pas les concepts de théorie et de pratique qu’il mobilise dans ce passage, il semble faire référence à l’étude des pratiques scientifiques de Pasteur au laboratoire, et donc à l’idée d’après laquelle les microbes ne se laissent pas « découvrir », puisqu’il est nécessaire que Pasteur leur fasse subir des « épreuves » (2001, 22) pour établir leur existence. Sur ce point, on renoue avec *La Vie de laboratoire* : la science ne consiste pas à « découvrir la nature », mais à faire passer des entités non-humaines par toute une chaîne de médiations sociotechniques qui les rendent connaissables.

Les formules de Latour ont beau paraître déconcertantes, il va de soi qu’il ne défend pas la thèse absurde d’après laquelle Pasteur aurait créé les microbes *ex nihilo* (une thèse qui, en plus d’être purement et simplement privée de sens, reviendrait à renforcer encore le culte moderniste de la science que Latour prétend combattre)³¹. Il va de soi que les êtres que Pasteur met au jour *comme microbes* existaient auparavant, puisqu’ils tuaient à tour de bras. Le chimiste n’invente pas le problème en même temps que sa résolution – pas plus que la société n’invente la nature puisque ni l’une ni l’autre n’existent comme un domaine homogène. En revanche, ces êtres n’étaient pas des microbes jusqu’à ce que Pasteur les mette à l’épreuve (on retrouve ce qu’on pourrait appeler le principe d’entre-définition des acteurs). Si l’on suit la description relationniste que propose Latour, le fait que les acteurs étudiés par Pasteur intègrent des réseaux scientifiques et techniques et qu’ils se mettent à exister pour les humains sous ce prisme les transforme qualitativement. Réciproquement, l’inventeur du vaccin contre la rage n’est plus le même une fois qu’il est entré en contact avec les microbes. Il apparaît alors que la critique du dualisme nature/société implique celle du dualisme nature/histoire :

L’histoire ne se limite pas plus aux acteurs dits humains qu’aux acteurs non humains. La preuve est qu’ils étaient jusqu’ici pour les humains des miasmes, des contagions, des foyers épidémiques, des maladies spontanées, des terrains pathogènes. Par une série d’épreuves nouvelles, ils vont devenir visibles et vulnérables. (2001, 135)

Latour n’est certes pas le premier à prétendre historiciser la nature (parmi bien d’autres, il suffit de penser à Marx et à Engels dans la première partie de *L’Idéologie allemande* ou à la conférence d’Adorno sur « L’idée d’histoire naturelle »), mais il tire de ce geste des conséquences particulièrement radicales. D’abord, parce que chez lui, l’historicisation est symétrique : ce n’est plus seulement l’humanité qui historicise la nature par la production car les acteurs humains sont eux aussi qualitativement altérés par leurs interactions avec des êtres non-humains. Ensuite, parce que Latour va jusqu’à considérer que cette historicisation remet en question la pertinence même du concept de nature : dès que l’on commence à dire que la nature a une histoire, on ne peut plus vraiment parler de « nature », et il faut plutôt faire place aux « acteurs non-humains ».

³¹ On se démarque là encore de la lecture de Sune Frølund. Selon lui, Latour n’aurait jamais reconnu que les sciences ne fabriquent pas les faits « de toutes pièces » avant *L’Espoir de Pandore* (1999), livre par lequel il répond aux *science wars*. Au contraire, nous avons essayé de montrer que depuis 1977, Latour n’affirme jamais cela si on le suit jusqu’au bout.

De *La Vie de laboratoire à Pasteur : Guerre et paix des microbes*, la critique latourienne du concept de nature monte donc en généralité : celui-ci ne se trouve plus seulement disqualifié pour les STS et l'épistémologie, mais pour l'ensemble des sciences sociales. En commençant à critiquer le concept de nature comme branche du « grand partage »³², il montre en quoi ce concept empêche ces dernières de poser la grande question qui leur a donné naissance : celle de ce dont le collectif est fait et de ce qui le fait tenir, en dépit de sa différenciation accrue dans des réseaux sociotechniques toujours plus longs et complexes. Notons au passage que sa critique continue de s'exercer sur un plan méthodologique aussi bien qu'ontologique, mais que ce dernier est désormais passé au premier plan.

La critique anthropologique du « grand partage »

Sous l'émancipation, les associations

Après ce parcours, nous pouvons alors revenir, mieux armés, aux thèses philosophiques de *Nous n'avons jamais été modernes* sur le dualisme nature/société, pour voir comment elles s'articulent aux premiers travaux empiriques de Latour en anthropologie des sciences. Dès les premières pages de l'essai, alors que Latour commence à esquisser son diagnostic d'époque d'après lequel le monde qu'il a sous les yeux pullulerait d'objets « hybrides » rendant le « grand partage » inopérant, il résume en quelques phrases ses travaux empiriques d'anthropologie des sciences : « [...] c'est toute la société française du XIX^e siècle qui vient, si l'on tire les bactéries de Pasteur, et il devient impossible de comprendre les peptides du cerveau sans leur accrocher une communauté scientifique, des instruments, des pratiques [...] » (1999, 11). Si *Nous n'avons jamais été modernes* parachève le mouvement engagé avec le livre sur Pasteur, c'est-à-dire celui d'une montée en généralité du discours latourien vers les questions fondamentales des sciences sociales et de la philosophie, c'est donc toujours depuis les STS que l'auteur s'exprime. On pourrait même dire que la question qui traverse tout l'essai est celle de savoir à quelles conditions l'on peut continuer à faire des sciences sociales et de la philosophie en prenant acte de l'événement intellectuel que constitue l'émergence des STS. Il est donc difficile de prendre toute la mesure des propositions avancées par Latour sur le « grand partage » si l'on n'a pas à l'esprit toutes les épreuves que Latour fait subir au concept de nature dans ce cadre depuis déjà quinze ans.

Dans l'extrait cité plus haut, Latour se réfère clairement aux deux grandes étapes de son travail empirique préalable. On voit également qu'en dépit des différences méthodologiques et théoriques qu'on a mises en évidence, Latour rassemble à présent l'enquête sur les neuroendocrinologues et celle sur Pasteur sous le signe de la continuité. S'agissant de la seconde, il insiste moins sur le travail de socialisation des non-humains par la science que sur ses implications, à savoir qu'on ne peut plus dissocier les microbes de Pasteur de tous les groupes humains qu'ils ont impliqués (classe politique, agriculteurs, milieux hygiénistes, corporation médicale...). S'agissant de *La Vie de laboratoire* et des articles écrits à partir de la

³² Il faut toutefois noter qu'au moment où Latour écrit son *Pasteur*, l'expression de « grand partage » ne désigne pas encore chez lui le dualisme nature/société, mais l'opposition anthropologique entre peuples modernes rivés à la croyance et peuples modernes dotés de la science (1983b). Dans *Nous n'avons jamais été modernes*, ce partage entre « eux et nous » devient une dérivation du partage entre nature et société.

même enquête, il insiste moins sur le fait que la réalité dont parle la science n'est jamais pure et « naturelle », que sur le fait que tout énoncé scientifique sur les non-humains implique une foule d'humains. Dans cet *incipit*, Latour ne s'embarrasse donc pas de distinguer les régimes argumentatifs et va au plus simple : dans toutes ses études d'anthropologie des sciences, il aurait montré qu'il est impossible de dire que ces dernières contribuent à la séparation de la nature et de la société en ce qu'elles instaurent la froide distance de l'objectivité. Elles procèdent au contraire à un brassage permanent d'éléments humains et non-humains, contribuant de ce fait à rendre le collectif toujours plus hétérogène.

Dès l'étude ethnographique conduite par Latour au laboratoire de Roger Guillemin, il nous est apparu que les chercheurs ne nous émancipent pas de la nature, puisqu'ils fabriquent plutôt des chaînes de médiations qui les relient aux non-humains, sans quoi ils ne pourraient pas prétendre les connaître scientifiquement. Dès *La Vie de laboratoire*, la ligne de front du projet modernisateur, c'est-à-dire la science moderne, devenait donc, sous la plume de Latour, sa zone critique³³. En d'autres termes, la sphère paradigmatique du grand partage officiel devenait celle de sa transgression officieuse. C'est ce qui explique le caractère provocateur de la thèse latourienne à laquelle aboutit *Nous n'avons jamais été modernes* : ce n'est pas qu'à côté du naturalisme des sciences (au sens de Descola³⁴) *subsisteraient* des pratiques non-naturalistes ; mais c'est plutôt que la sphère supposément naturaliste par excellence constitue en fait la pratique irréductionniste par excellence des modernes. C'est le lien le plus évident entre les premières enquêtes latouriennes et *Nous n'avons jamais été modernes*, et c'est celui sur lequel l'auteur insiste en premier lieu.

La modernité entre traduction et purification

Latour approfondit ce diagnostic, qui reste passablement indéterminé au vu de la diversité des analyses proposées dans ses enquêtes préalables, dans ce qu'il présente comme « l'hypothèse » (1999, 20) de *Nous n'avons jamais été modernes*. Celle-ci consiste à approcher le concept de modernité à partir de « deux ensembles de pratiques » à la fois distincts et interdépendants (1999, 20). Le premier relève de ce que Latour appelle la *traduction*, par un emprunt terminologique au troisième tome des *Hermès* de Michel Serres. Cet « ensemble de pratiques » produit des associations sans cesse renouvelées entre humains et non-humains, ce que Latour appelle aussi des « hybrides de nature et de culture » (20) – expression qu'il faut bien entendu prendre avec précaution, dans la mesure où s'il y a hybridation permanente, il est précisément difficile de continuer à parler de la nature et de la culture comme de deux domaines distincts. On reconnaît bien évidemment, dans ce premier ensemble de pratiques, les sciences

³³ Voir, sur ce point, le passage suivant de *Nous n'avons jamais été modernes* : « Les sciences et les techniques ne sont pas remarquables parce qu'elles sont vraies ou efficaces – ces propriétés leur sont données par surcroît et pour de tout autres raisons que celles des épistémologues [...] mais parce qu'elles multiplient les non-humains enrôlés dans la fabrique des collectifs et qu'elles rendent plus intimes la communauté que nous formons avec ces êtres. [...] Les savoirs et les pouvoirs modernes ne sont pas différents en ce qu'ils échapperaient à la tyrannie du social, mais en ce qu'ils ajoutent beaucoup plus d'hybrides afin de recomposer le lien social et d'accroître encore son échelle » (1999, 146-147).

³⁴ Dans *Par-delà nature et culture* (2005), Philippe Descola définit le naturalisme comme une ontologie qui présuppose la « continuité des physicalités » entre entités humaines et non-humaines, de même que la « discontinuité des interiorités » (302). Seul l'Occident moderne se serait fondé sur cette ontologie.

telles que Latour les a décrites depuis la fin des années 1970 sous l'aspect qu'elles adoptent lorsqu'on les observe au travail. Le lexique de l'hybridité remplace à présent celui de l'hétérogénéité, mais l'auteur semble viser le même concept : sous un énoncé objectif, on ne trouve pas « la nature », mais des entités non-humaines transformées et traduites par un grand nombre de machines, de textes, d'acteurs humains... C'est l'omniprésence de ces processus dans les sociétés modernes qui conduit Latour à formuler ses objections les plus dirimantes au concept de nature, dont il acte la dissolution pure et simple dans un article paru la même année que *Nous n'avons jamais été modernes* : « Voici la découverte décisive des *science studies* : nous ne sommes confrontés ni à la société, ni à la nature » (1991a, 9).

Or ce n'est pas tout : la modernité se caractérise aussi par un deuxième « ensemble de pratiques », qui relèvent cette fois de la *purification* et qui travaillent sans cesse à établir « deux zones ontologiques entièrement distinctes, celle des humains d'une part, celle des non-humains de l'autre » (1991, 20-21). On retrouve, cette fois encore, les mêmes enquêtes de Latour, mais relues du point de vue de la science achevée, et non plus de la recherche en train de se faire. *A posteriori*, une fois que les controverses sont clôturées, il est possible de prétendre dans les comptes-rendus officiels que la nature et la société sont restées distinctes tout du long et que la science n'a fait que découvrir ce qui compose la première en restant indifférente à ce qui agite la seconde ; mais pendant que la science se fait, tout est mélangé. Comme on l'a vu plus haut, le lexique de la purification, contrairement à celui de l'hybridation, est présent chez Latour depuis le début des années 1980. Notons que sa réactivation dans *Nous n'avons jamais été modernes* tempère la disqualification du concept de nature que Latour engage, puisqu'elle laisse entendre qu'il faut tout de même prendre au sérieux les pratiques qui permettent à ce que les modernes appellent « la nature » de prendre consistance.

Le geste opéré par *Nous n'avons jamais été modernes* consiste à repartir de ce doublet de pratiques, décrites dans les travaux antérieurs de Latour, pour comprendre non plus seulement les sciences modernes, mais *la modernité* dans son ensemble. Dans l'essai, Latour avance en effet que le « grand partage » entre nature et société est la matrice dans laquelle ont été fondues la plupart des grandes distinctions modernes, comme celle de la science et de la politique, celle des faits et des valeurs, ou celle de l'Occident et du reste du monde. D'où la centralité des sciences pour l'auto-compréhension des sociétés modernes : ce sont elles qui leur permettraient d'être les seules sociétés à s'émanciper de la nature et qui expliqueraient à ce titre leur caractère exceptionnel. Selon Latour, le « grand partage » nature/société est utilisé pour justifier non seulement l'essentiel des séparations modernistes, mais également la différence entre peuples modernes (« nous ») et prémodernes (« eux »)³⁵.

Pour reconstituer fidèlement l'hypothèse cardinale de *Nous n'avons jamais été modernes*, il ne suffit toutefois pas d'explicitier la *distinction* entre ces deux ensembles de pratiques. Il faut ajouter qu'elles sont *interdépendantes* : pour Latour, c'est la purification qui « a permis » la traduction, car « plus on s'interdit de penser les hybrides, plus leur croisement

³⁵ Voir sur ce point le passage suivant de *Nous n'avons jamais été modernes* : « Pour comprendre la profondeur de ce Grand Partage entre Eux et Nous, il faut revenir à cet autre Grand Partage entre les humains et les non-humains que j'ai définis plus haut. En effet, *le premier est l'exportation du second*. Nous, les Occidentaux, ne pouvons être une culture parmi d'autres, puisque nous mobilisons aussi la nature. Non pas, comme le font les autres sociétés, une image ou une représentation symbolique de la nature, mais la nature telle qu'elle est, ou du moins telle que les sciences la connaissent, sciences qui demeurent en retrait, inétudiabiles, inétudiées » (1999, 132).

devient possible, tel est le paradoxe des modernes » (1999, 22). L'immensité d'un « hybride » tel que le changement climatique d'origine anthropique s'explique alors d'autant mieux : pour que l'on puisse en arriver à ce cas-limite de la traduction, un travail de purification sans cesse recommencé était requis. Les échelles inédites auxquelles la modernité entremêle l'humain et le non-humain exigent en effet « de croire qu'elles sont sans graves conséquences sur l'ordre constitutionnel » (1999, 61). En se référant à *La Pensée sauvage* de Lévi-Strauss, Latour creuse alors un paradoxe apparent : les sociétés qu'étudient classiquement les anthropologues, envisagées comme « prémodernes » par la rationalité évolutionniste, se présentent comme « monistes dans la constitution de leurs natures-cultures » (1991, 61), et pourtant, leurs pratiques sont aux antipodes de celles des dualistes modernes. Latour propose d'interpréter ce contraste dans les termes suivants :

En saturant de concepts les mixtes de divin, d'humain et de naturel, ils en limitent l'expansion pratique. C'est l'impossibilité de changer l'ordre social sans modifier l'ordre naturel – et inversement – qui oblige les prémodernes, depuis toujours, à la plus grande prudence. [...] Si, à l'inverse, notre Constitution autorise quelque chose, c'est bien la socialisation accélérée des non-humains sans permettre pour autant à ceux-ci d'apparaître jamais comme des éléments de la « société réelle ». (1999, 61-62)

Il fallait donc évacuer les non-humains de la scène publique, du discours et de la pensée, et ce en dépit de leur omniprésence dans les sciences, les techniques et l'économie – pour mieux les mobiliser et les transformer dans les proportions que nous connaissons, et qu'il faut bien dire irresponsables (dans le prologue de *Nous n'avons jamais été modernes*, Latour fait explicitement référence aux premiers sommets mondiaux sur le réchauffement climatique).

Ce passage de l'essai évoque directement le *Pasteur*, et la manière dont on y a interprété les rapports entre socialisation et domination des non-humains. Dire que les sciences contribuent à l'intégration des non-humains dans les collectifs, même lorsqu'il s'agit des microbes, ne conduit effectivement pas à dresser un tableau irénique de ce processus en invisibilisant l'antagonisme qui oppose les pastoriens au virus. On peut tout à fait socialiser des êtres sur le mode de la domination (à l'image des microbes) ou sur celui de l'exploitation (à l'image, cette fois, de toutes les ressources consommées par les sociétés modernes). C'est ce qu'indique, dans la citation, le recours entre guillemets à l'expression de « société réelle » : le fait que certains membres d'un collectif ne soient pas officiellement reconnus comme tels n'exclut pas qu'ils en fassent *de facto* partie. À suivre Latour, on pourrait à ce titre caractériser l'intégration des non-humains par les sciences et les techniques comme une socialisation *discriminatoire*.

Une théorie des pouvoirs au-delà de l'humain

Affirmer que la socialisation proprement moderne des non-humains ne leur permet pas d'être reconnus comme des membres de la « société réelle » implique que les procédures de « purification » ne se réduisent pas à la rédaction d'articles scientifiques pour des revues comme *Science* ou *Nature*. Aussi l'auteur propose-t-il le concept de « Constitution moderne » pour

penser la manière dont les sociétés qui se sont inventées autour du XVII^e siècle européen ont articulé la répartition des pouvoirs respectives de la politique et de la science, en se mouvant dans le « grand partage » matriciel. Latour altère donc le sens commun du concept de « Constitution », désignant l'ensemble des règles de droit auxquelles doit se soumettre un régime politique, pour lui donner un sens moins anthropocentré. Cette innovation lui permet de suggérer que le pouvoir humain ne s'exerce pas que dans la sphère de la politique *stricto sensu*, puisqu'il s'applique également, par la médiation des sciences et des techniques, sur les entités autres qu'humaines. La « Constitution moderne » est bien une théorie des pouvoirs, de leur distinction et de leur interdépendance – comme on en trouve, par exemple, dans *De l'esprit des lois* de Montesquieu – mais pas au sens moderne de la politique, qu'il s'agit justement pour Latour de déborder. Le détour de la philosophie par les sciences sociales, en l'occurrence par les *Science and Technology Studies*, débouche dès lors sur une altération de la pensée politique³⁶, et non plus seulement sur une critique de l'épistémologie comme dans les premiers travaux de Latour en anthropologie des sciences.

La politique, au sens où les sociétés modernes la définissent, apparaît alors pour Latour comme la sphère représentant les seuls humains, tandis que la science représente les non-humains – sachant que là où sa main droite s'occupe de les rendre visibles et de les intégrer au collectif (volet de la traduction), sa main gauche purifie les deux grands domaines et s'assure ainsi que les non-humains n'apparaissent pas officiellement comme membres de la « société réelle » (volet de la purification). Relisant librement *Léviathan et la pompe à air* (1985) de Simon Schaffer et Steven Shapin et leur analyse de la controverse entre Thomas Hobbes et Robert Boyle sur la science expérimentale, Latour écrit que ces derniers « inventent notre monde moderne, *un monde dans lequel la représentation des choses par l'intermédiaire du laboratoire est à jamais dissociée de la représentation des citoyens par l'intermédiaire du contrat social* » (1999, 43, l'auteur souligne). Bien sûr, comme Latour l'a montré dans son *Pasteur*, ces deux branches n'arrêtent jamais de se croiser dans les pratiques : Pasteur ne cesse de se mêler à la politique de son temps et de chercher des appuis dans cette sphère, mais une fois qu'il a atteint ses objectifs, il n'hésite pas à affirmer qu'il ne le doit qu'à son activité proprement scientifique.

Trois opérations critiques

Dans *Nous n'avons jamais été modernes* et les divers textes périphériques qu'il a publiés au même moment de sa trajectoire philosophique, Latour n'adopte pas une attitude univoque face au concept de nature. Il semble qu'on puisse en distinguer en moins trois, qui se relaient en fonction du contexte argumentatif : la *disqualification*, la *pluralisation* et la *relativisation*. Ces stratégies ne s'excluent aucunement, elles tendent au contraire à se compléter.

Dans ses affirmations les plus radicales, Latour refuse toute pertinence au concept de nature, comme dans l'extrait d'article que l'on a cité plus haut, où il écrit que « nous ne sommes confrontés ni à la société, ni à la nature ». C'était également le cas dans plusieurs passages

³⁶ C'est ce qu'indique très clairement le titre d'un article de Latour strictement contemporain et très proche de *Nous n'avons jamais été modernes* : « The Impact of Science Studies on Political Philosophy » (1991a).

d'*Irréductions*, par exemple dans une proposition où il avance lapidairement qu'« il ne s'agit pas de *nature* », avant de se justifier : « Vous voyez bien que vous ne parvenez pas à des alliances moins nombreuses, plus homogènes et plus inhumaines » (2001, 308), s'appuyant alors sur les analyses du *Pasteur* et de *La Vie de laboratoire*. De nombreuses analyses antérieures de Latour, parmi celles que nous avons étudiées, expliquent sans difficulté qu'il en vienne à de telles conclusions, que ce soit en termes de philosophie de la connaissance ou de théorie sociale : la nécessaire altération anthropique des entités étudiées par la science, l'impossibilité de trancher sur ce qui compose « la nature » tant qu'une controverse scientifique dure, etc. On a vu que Latour disqualifie tantôt ce concept pour des raisons heuristiques (il ne permet pas d'étudier l'activité scientifique, au contraire), tantôt pour des raisons ontologiques (il n'existe aucun domaine clos sur lui-même que l'on pourrait opposer à la société).

Dans des passages plus tempérés, Latour continue à mobiliser le concept de nature, mais au pluriel (« les natures »). C'est le cas à de multiples reprises dans *Nous n'avons jamais été modernes*³⁷, et déjà dans *Irréductions* : « *Les natures* se mélangent entre elles et avec 'nous' au point que nous ne pouvons plus nous défaire les uns des autres pour attribuer aux puissances de la nature des sources claires et uniques [...] » (1991, 308). Le fait même que Latour y souligne l'expression en italiques montre qu'il opère délibérément un geste philosophique : pluraliser la nature, c'est d'emblée acter qu'elle n'existe pas comme totalité unifiée et indépendante des humains, et c'est donc aussi d'emblée la sociologiser et l'historiciser. De façon analogue, il arrive également à Latour de parler de « natures-cultures », avec un trait d'union : « [...] il n'y a pas plus de cultures – différentes ou universelles – qu'il n'y a de nature universelle. Il n'y a que des natures-cultures, et ce sont elles qui offrent la seule base de comparaison possible » (1999, 140). On voit alors clairement que la pluralisation de *la* nature est en fait équivalente à sa disqualification comme concept totalisant : ce qui est visé à chaque fois, parmi d'autres griefs, c'est l'homogénéisation artificielle de l'ensemble des non-humains qui en découle. Parler de *natures*, c'est déjà dissoudre *la* nature. Bien entendu, le paradoxe est alors que Latour continue à faire résonner la conceptualité qu'il entend dépasser – ce qui vaut aussi dans une certaine mesure pour le concept de « non-humains », qui prétend conjurer l'anthropocentrisme du « grand partage » par une expression rigoureusement anthropocentrée. Aussi Latour abandonnera-t-il toutes ces expressions par la suite. Illustrant la geste expérimentale de son auteur, *Nous n'avons jamais été modernes* reste un « essai » au sens fort du terme (il faut prendre le sous-titre du livre au sérieux) : Latour y multiplie les pistes argumentatives et les propositions terminologiques, sans jamais prétendre les graver dans le marbre.

Reste enfin le geste de relativisation, qui correspond en fait à ce que l'on a dit plus haut des pratiques de purification. Lorsqu'il insiste plutôt sur ces dernières que sur celles qui relèvent de la traduction, et donc sur la manière dont les collectifs modernes s'appliquent à séparer dans des domaines distincts ce qu'ils entremêlent pourtant, Latour tend en effet à conférer une validité relative au concept de nature. On pourrait même parler de validité *pragmatique*, dans la mesure où il s'agit de prendre plus au sérieux les pratiques par lesquelles les acteurs font tenir le grand partage.

³⁷ Parmi les occurrences possibles, voir les pages 18, 86 ou 104.

Conclusion

Dans cet article, on a donc retracé chronologiquement la montée en généralité progressive qui a conduit Bruno Latour de ses études de cas microsociologiques en laboratoire à une critique du « grand partage » entre nature et société, formulée dans *Nous n'avons jamais été modernes*. Il apparaît alors clairement que cet essai peut se lire comme une réélaboration des textes publiés par Latour en anthropologie des sciences de la fin des années 1970 au début des années 1990. D'où la nécessité de rappeler que l'on ne peut aujourd'hui pleinement donner sens à la réflexion écologique de Bruno Latour, qui a marqué sa consécration définitive dans le monde des humanités et des sciences sociales, qu'en repartant des études de STS qui l'ont orienté dans cette direction. Réciproquement, cela signifie également que réduire l'œuvre de Latour à ses premiers travaux de STS, de *La Vie de laboratoire* à *La Science en action*, ne permet pas de rendre justice à l'ambition de l'auteur. Le passage de Latour par l'étude empirique des sciences exactes apparaît clairement comme un levier permettant de refonder le discours des sciences sociales et de la philosophie sur la composition du monde.

Valentin Denis est professeur agrégé de philosophie et doctorant contractuel à l'EHESS, rattaché au LIER-FYT sous la direction de Bruno Karsenti. Il consacre sa thèse à la question des rapports entre sociologie et philosophie des techniques chez Bruno Latour. Il adopte une perspective de philosophie des sciences sociales, en s'interrogeant sur les effets critiques que l'approche sociologique de Latour produit à la fois pour la philosophie des techniques et pour la philosophie politique. À travers la figure de Latour, l'enjeu plus général de ses recherches est donc de prendre la mesure, depuis la philosophie, de l'émergence des *Science and Technology Studies* (STS).

Ouvrages cités

Littérature primaire

Bijker W. et Pinch T., « The Social construction of Facts and Artefacts: Or How the Sociology of Science and the Sociology of Technology Might Benefit Each Other », *Social Studies of Science*, August 1984, Vol. 14, N°3, 399-441.

Callon M., *Travailler au quotidien avec Bruno Latour*, Paris, AOC, coll. « Les Imprimés d'AOC », 2023.

Callon M. & Latour B., *La Science telle qu'elle se fait. Anthologie de la sociologie des sciences de langue anglaise*, Paris, La Découverte, coll. « Textes à l'appui. Anthropologie des sciences et des techniques », 1991.

Collins H. & Yearley S., « Epistemological Chicken », in Pickering A., *Science as Practice and Culture*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1992, 301-326.

Daston L. & Galison P., *Objectivité*, traduit de l'anglais par Sophie Renaut et Hélène Quiniou, préfacé par Bruno Latour, Paris, Les Presses du réel, 2012 [2007].

Descola P., *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2015 [2005].

Garfinkel H., *Recherches en ethnométhodologie*, traduit de l'anglais par Michel Barthélémy, Baudouin Dupret, Jean-Manuel de Queiroz et Louis Quéré, traduction coordonnée et introduction par Michel Barthélémy et Louis Quéré, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2007 [1967].

Knorr-Cetina K., *The Manufacture of Knowledge. An Essay on the Constructivist and Contextual Nature of Science*, Oxford, Pergamon Press, 1981.

Latour B., « Including Citations in the System of Action of a Scientific Paper », *Proceedings of the First Meeting of the Society for the Social Studies of Science*, Cornell University, 1976.

Latour B. et Fabbri P., « La rhétorique de la science. Pouvoir et devoir dans un article de science exacte », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1977, Vol. 13, N°1, 81-95.

Latour B. et Woolgar S., *La Vie de laboratoire. La Production des faits scientifiques*, traduit de l'anglais par Michel Biezunski, 1988 [1979], rééd. 1996.

Latour B., « Is It Possible to Reconstruct the Research Process? Sociology of a Brain Peptide », in Knorr K., Krohn R. & Whitley R. (ed.), *The Social Process of Scientific Investigation. Sociology of the Sciences, a Yearbook*, Dordrecht, Reidel, 1981, 53-77.

Latour B., « Give Me a Laboratory and I Will Raise the World » in Knorr K. & Mulkay M. (ed.), *Science Observed*, Sage, 1983a, 141-170.

Latour B., « Comment redistribuer le Grand Partage ? », *Revue de synthèse*, N°110, Avril/Juin 1983b, 203-236.

Latour B., *Pasteur : Guerre et paix des microbes*, suivi de *Irréductions*, Paris, La Découverte, 2001 [1984].

Latour B., *La Science en action. Introduction à la sociologie des sciences*, traduit de l'anglais par Michel Biezunski, Paris, La Découverte, 2005 [1987].

Latour B., « Clothing the Naked Truth », in Lawson H. & Appignanesi L. (eds.), *Dismantling Truth. Reality in the Post-Modern World*, Weidenfeld & Nicholson, 1989, 101-128.

Latour B., « The Force and Reason of the Experiment », in Le Grand H., *Experimental Inquiries. Historical, Philosophical and Social Studies of Experimentation in Science*, Dordrecht, Kluwert Academic Publishers, 1990, 48-79.

Latour B., *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1999 [1991].

Latour B., « The Impact of Science Studies on Political Philosophy », *Science, Technology and Human Values*, 16 (1), 1991a, 3-19.

Latour B., « One More Turn after the Social Turn: Easing Science Studies in the Non-Modern World », in McMullin E. (ed.), *The Social Dimensions of Science*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1991b, 272-292.

Latour B., *Pasteur. Une science, un style, un siècle*, Paris, La Découverte, réédition avec une préface inédite de l'auteur, 2022 [1994].

Latour B., *Jubiler ou Les tourments de la parole religieuse*, Paris, La Découverte, 2002a.

Latour B., « Gabriel Tarde and the End of the Social », in Joyce P. (ed.), *The Social in Question. New Bearings in History and the Social Sciences*, Londres, Routledge, 2002b, 117-132.

Latour B., « Science et raison : une comédie des erreurs », *Cosmopolitiques*, N°6, mars 2004, 48-53.

Latour B., *Changer de société, refaire de la sociologie*, traduit de l'anglais par Nicolas Guilhot et révisé par l'auteur, Paris, La Découverte, 2006 [2005].

Latour B., « Life among Conceptual Characters », *New Literary History*, Vol. 47, No. 2/3, Spring and Summer 2016, « Recomposing the Humanities – with Bruno Latour », 463-476.

Latour B. & Walsh L., « Introduction and Interview with Bruno Latour », *Rhetoric Society Quarterly*, 2017, Vol. 47, No. 5 (2017), 403-424.

Latour, B. et F. Mazanderani, « The Whole World is Becoming Science Studies: Fadhila Mazanderani Talks with Bruno Latour », *Engaging Science, Technology and Society*, N°4 (2018), 284-302.

Latour B., « Again Critique, for Critique », in Graw Isabelle, Menke Christoph (eds.), *The Value of Critique. Exploring the Interrelations of Value, Critique and Artistic Labor*, Frankfurt/New York, Campus Verlag, 2019.

Lévi-Strauss C., *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

Lynch M., *Art and Artifact in Laboratory Science. A Study of Shop Work and Shop Talk in a Research Laboratory*, Londres, Routledge, 1985.

Schaffer S. & Shapin S., *Léviathan et la pompe à air. Hobbes et Boyle entre science et politique*, Paris, La Découverte, 1993 [1985].

Littérature secondaire

Fabry L., « Cross-Perspectives on the Construction of Scientific Facts: Latour and Woolgar as Readers of Bachelard », *HOPOS: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science*, Vol. 14, Number 1, Spring 2024, 52-77.

Frølund S., « Des études de laboratoire à l'Anthropocène. Comment Bruno Latour a finalement presque accepté (un concept de) la nature », *Diogenes*, 2021/3, N°275-276, 97-117.

Hacking I., « The Participant Irrealist at Large in the Laboratory », *The British Journal for the Philosophy of Science*, September 1988, Vol. 39, N°3, 277-294.

Jensen P., « Quand un sociologue révèle à un physicien ce que sont les atomes », *Revue d'anthropologie des connaissances*, 18-3 | 2024, mis en ligne le 01 septembre 2024, consulté le 09 septembre 2024. URL : <http://journals.openedition.org/rac/32306>.

Karsenti B., « Tenir au monde, le faire tenir. Linéaments pour une philosophie de l'attention », *Archives de philosophie*, 2012/4, Tome 75, 567-586.

Lemieux C., « Peut-on ne pas être constructiviste ? », *Politix*, 2012/4 n° 100, 169-187.

Pestre D., *Introduction aux Science Studies*, Paris, La Découverte, coll. « Repères », 2006.

Sayes E., « Actor-Network Theory and methodology: Just what does it mean to say that nonhumans have agency », *Social Studies of Science*, 2014, Vol. 44 (1), 134-149.

Schaffer S., « The Eighteenth Brumaire of Bruno Latour », *Studies in History and Philosophy of Science*, Vol. 22, No. 1, 1991, 174-192.