

BRUNO LATOUR, PENSEUR MODERNE. ENQUÊTE SUR QUELQUES ÉLÉMENTS DE PENSÉE DOUBLE-CLIC [DC] CHEZ BRUNO LATOUR, AINSI QUE SUR SON ATTACHEMENT [ATT] POURTANT DÉNIÉ À LA MODERNITÉ.

Jean-Louis Genard (Faculté d'architecture « La Cambre-Horta »,
Université Libre de Bruxelles)

De Nous n'avons jamais été modernes jusqu'à l'Enquête sur les modes d'existence, Latour s'est toujours positionné sur le terrain de l'anthropologie, articulant une anthropologie comme méthode d'enquête avec une anthropologie comme objet de l'enquête. Rappelant les thèses de Foucault qui décrivent l'homme de la modernité comme « doublet empirico-transcendental », et s'appuyant sur une lecture de Kant qui privilégie l'antinomie liberté-déterminisme, cet article montre que la modernité est passée d'une dominante anthropologique disjonctive séparant les êtres à une dominante conjonctive dans laquelle ils se situent sur un continuum allant de l'hétéronomie à l'autonomie, où nature et culture s'entrelacent... Loin de rompre avec la modernité, la pensée de Latour serait on ne peut plus moderne, radicalisant le passage de la disjonction vers la conjonction, mais s'empêtrant dans les antinomies de sa propre radicalité.

Beginning with We Have Never Been Modern up to An Inquiry into Modes of Existence, Latour has always positioned himself in the field of anthropology, articulating anthropology both as a method of inquiry and as the object of inquiry. Through recourse to Foucault's claim that modernity's human is an "empirical-transcendental doublet", and based on a reading of Kant that champions the freedom-determinism antinomy, this article shows that modernity has shifted from a "disjunctive" anthropological trend that separates beings into a conjunctive trend that locates them on a continuum going from heteronomy to autonomy, where nature and culture intertwine.... Far from breaking with modernity, Latour's thinking could not be more modern, since it radicalizes the shift from disjunction to conjunction, though at the cost of tangling up in the antinomies of its own radicalism.

La notoriété de Bruno Latour est certainement liée à ses prises de position radicales à l'encontre de la modernité, et particulièrement de l'anthropologie des modernes. Dans cette contribution, je voudrais montrer en quoi ses démonstrations s'appuient en réalité sur une conception tronquée, voire erronée, de cette anthropologie des modernes. En opérant un retour critique sur les travaux d'un autre penseur de l'anthropologie des modernes, Michel Foucault, j'avancerai l'hypothèse que si l'anthropologie des modernes se construit effectivement sur l'accentuation des dualismes que critique Latour, d'une part ceux-ci ne couvrent pas la totalité des conceptions anthropologiques propres à la modernité; mais surtout, ces dualismes connaissent en réalité deux accentuations que l'on peut d'ailleurs situer historiquement, Bruno Latour jouant, ou plutôt radicalisant, une accentuation contre l'autre. Cette démonstration me conduira à faire quelque détour par la pensée de Kant qui est à la fois un des adversaires majeurs que se construit Latour, et celui auquel se réfère sans doute le plus directement Foucault pour dessiner les coordonnées anthropologiques de la modernité – ce qu'il vise en parlant de la naissance de l'homme. Je montre ensuite que chacune de ces deux accentuations présente ses limites et que les stratégies d'accentuation voient inévitablement revenir par la fenêtre ce que l'on aurait cherché à chasser par la porte. C'est ce qui explique que Bruno Latour ne cesse de s'enfermer dans des contradictions, en venant à s'appuyer sur, voire, comme dans son dernier ouvrage sur Gaïa, à revendiquer l'accentuation anthropologique qu'il n'a pourtant cessé de critiquer. Latour est donc bien, quoi qu'il en dise, un penseur de la modernité. Ce qui n'est somme toute pas bien grave.

1. L'anthropologie latourienne

Depuis ses premiers travaux, les réflexions de Bruno Latour se sont construites sous l'horizon d'une ambition qui s'affiche comme « anthropologique ». Deux de ses ouvrages principaux y font une référence explicite en sous-titre. *Nous n'avons jamais été modernes* est sous-titré « Essai d'anthropologie symétrique »¹, et, plus tardivement, *Enquête sur les modes d'existence* porte quant à lui comme

¹ Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1991. Par la suite, l'abréviation NJM sera utilisée dans le texte.

sous-titre « une anthropologie des modernes »². En mettant en relation ces deux sous-titres, on comprend bien qu'il s'agit à la fois de saisir l'anthropologie des modernes dans ce qu'elle peut avoir de trompeur et d'illusoire, mais aussi de proposer une anthropologie concurrente, cette anthropologie nommée « symétrique » d'abord, le terme étant progressivement délaissé par la suite. Si l'on parcourt plus attentivement les occurrences chez Latour du mot « anthropologie », on observe également un double usage. D'un côté, l'anthropologie est une manière d'enquêter. C'est cette accentuation qui transparait le plus nettement dans le premier sous-titre : « Anthropologie » est alors un quasi synonyme d' « ethnologie », comme l'explicite l'entretien avec A. Esquerre et J. Lazarus dans *La vie des idées*³, mais comme l'attestent également les nombreuses références au travail de Ph. Descola⁴. Mais l'anthropologie est aussi l'objet de l'enquête comme le signifie peut-être plus nettement le deuxième sous-titre. Les deux étant bien entendu liés puisque pour enquêter symétriquement, il conviendrait de se départir d'être moderne, ce qui bien entendu nécessiterait de savoir ce qu'il en est d'être moderne, la symétrisation présupposant un éclaircissement de ce que les modernes ont disjoint.

La pensée de Latour est suffisamment connue pour que, en cherchant à clarifier cela, il ne soit pas nécessaire de multiplier les références et les citations. De manière très récurrente, ce qui caractérise fondamentalement la modernité se comprend à partir de sa « constitution », en l'occurrence de sa façon de se constituer à partir d'une dualisation des ontologies, celle des humains d'un côté, celle des non-humains de l'autre, des sujets d'un côté, des objets de l'autre, de la nature d'un côté, de la culture de l'autre.... Bref, la modernité s'est constituée sur fond de ces dualismes. Des dualismes qui sont à la fois constitutifs de ce que c'est que d'être modernes, mais, dans le même temps, constitutifs de la grande illusion de la modernité, puisque bien sûr *Nous n'avons jamais été modernes*. Le moderne n'a en effet cessé de créer une multiplicité d'hybrides et, dans le même temps, n'a cessé de procéder, par un travail de « purification », à mettre en place deux « zones ontologiques entièrement distinctes, celle des

² Bruno Latour, *Enquêtes sur les modes d'existence. Une anthropologie des modernes*, Paris, La Découverte, 2012. Par la suite, l'abréviation EME sera utilisée dans le texte.

³ Arnaud Esquerre et Jeanne Lazarus, « Le diplomate de la Terre. Entretien avec Bruno Latour », *La Vie des idées*, 18 septembre 2012, [<http://www.laviedesidees.fr/Le-diplomate-de-la-Terre.html>], consulté le 12 mars 2018.

⁴ Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

humains d'une part, celle des non-humains de l'autre » (NJM, 21). Il y aurait donc, dans la Constitution moderne, un double mouvement : une production proliférante d'êtres d'entre deux, hybrides, couplée avec des instruments pour les dire, les réfléchir, les analyser qui, eux, récuseraient cette hybridité, pour ne prêter sens qu'aux opposés, nature d'un côté, culture de l'autre, objet d'un côté, sujet de l'autre, et ainsi de suite.

Cette asymétrie qui caractérise les modernes possède par ailleurs une vertu agonistique : « moderne est donc asymétrique par deux fois : il désigne une brisure dans le passage régulier du temps; il désigne un combat dans lequel il y a des vainqueurs et des vaincus » (NJM, 20). Ce combat est à la fois celui des Anciens et des Modernes, qui fait de la modernité une rupture dans sa propre histoire, et celui de la modernité contre les autres cultures que Latour nomme parfois « exotiques », en insistant sur le fait qu'avec leur anthropologie dualiste, les modernes auraient développé cette propension à y voir de l'inférieur, alors que ces cultures autres auraient quant à elles assumé d'emblée l'hybridité des êtres, l'imbrication, l'inter-agentivité des humains et des non-humains.

Là se situe d'ailleurs une première question. Comment être symétrique ? Et somme toute, la réponse au diagnostic est-elle d'être symétrique ? Par rapport à cette question, la critique qu'adresse M. Sahlins à l'ouvrage de Ph. Descola *Par-delà nature et culture* est intéressante. Sahlins montre que, en réalité, à distance du naturalisme qui, selon Descola caractériserait la culture occidentale, entendons les Modernes, il n'y aurait pas trois modèles concurrents (animisme, totémisme et analogisme), mais un seul qu'il nomme anthropomorphisme. Dans son analyse, Sahlins montre que les trois modes que distingue Descola sont des manières différentes de répondre finalement au même enjeu transversal de composer les humains et les non-humains, et que plutôt que de se différencier substantiellement, ils constituent des versions d'un « anthropomorphisme » qui constitue quant à lui notre « propre ordre des choses par défaut »⁵. En suivant l'analyse de Sahlins, ce qui se dégage c'est l'hypothèse que, chez Descola, l'ambition de symétrisation aurait en quelque sorte été prise au mot, comprise littéralement, sous la forme d'une lecture que l'on pourrait dire inversée d'une même alternative, celle opposant anthropomorphisme et naturalisme. Mais bien évidemment, compris comme cela, disons pour simplifier jouer une version contre son contraire, « symétriser » ne revient pas à sortir

⁵ Marshal Sahlins, « On the ontological scheme of *Beyond nature and culture* », *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 4, n° 1, 2014, p. 281-90, p. 290.

des cadres mais se rapproche bien plus d'une simple inversion des coordonnées de ceux-ci.

Latour a d'ailleurs lui-même bien vu cette difficulté puisque, progressivement, en particulier avec la logique, la « boîte à outils », mise en place dans *L'enquête sur les modes d'existence*, il avouera avoir renoncé au terme « symétrie »⁶. L'enjeu serait moins de « symétrie » que de décentrement par rapport à cette même symétrie. Non plus donc l'investigation d'une symétrie mais celle d'un « ailleurs » :

They are all aware that once a blind alley has been recognized, it makes no sense to try to continue along the same path, since they all have to show, in their different manners, that the exploration of interagentivity does not lead “beyond” but rather “away,” “underneath,” “elsewhere,” and definitely “without.” [...] Interagentivity, that is, the capacity of relating agencies with one another without passing every time through the obligatory passage point of the subject-object (if such diplomatic encounters were taking place), would begin to draw lines of agreement and dissent totally different from what would have been expected from a Nature-versus-Culture frame⁷.

Cela dit, comme l'annonce d'ailleurs le sous-titre, on se convainc aisément que les voies parcourues par Latour dans *EME* portent en réalité sur une tentative de comprendre autrement la modernité sans qu'on ne puisse sérieusement prétendre que l'appareillage théorique serait configuré pour pouvoir s'appliquer à d'autres cultures. Un autrement qui cherche à concilier, sans plus user du terme, les ambitions initiales de la symétrisation – en accordant des positions centrales aux réseaux [Res], aux connexions [Pre], à la méfiance à l'égard des réductions [DC] – et une volonté de se situer « 'away,' 'underneath,' 'elsewhere,' and definitely 'without' ».

En effet, qu'en est-il concrètement de cet ailleurs ? Ce que Latour va proposer dans *EME*, c'est d'opérer un déplacement du dualisme ontologique des Modernes vers un pluralisme des modes d'existence, qui se caractériseraient chacun par des processus d'« instauration », à comprendre non pas comme des « institutions » mais plutôt comme des modes de véridiction qui font être ce qu'ils attestent selon un processus pour lequel Latour utilise autant, voire plus souvent, le mot « transsubstantiation » que « performativité ». En

⁶ Esquerre et Lazarus, « Le diplomate de la Terre ».

⁷ Bruno Latour, « Another way to compose the common world », *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 4, n° 1, 2014, p. 301-307, p. 305 et 306.

réalité, ce pluralisme renvoie partiellement au processus de différenciation, propre à la modernité, entre sous-systèmes sociaux, puisqu'on y retrouve par exemple, même s'ils sont présentés très différemment et que les modernes les auraient compris de travers, économie, science et technique, politique, droit ou religion, mais aussi d'autres modes d'existence bien plus inattendus comme l'acteur-réseau des premières études latouriennes [Res], la préposition [Pre] ou le double-clic [DC]. Le réseau visant pour le dire rapidement le peuplement des êtres associés, la préposition leurs connexions, et le double-clic la propension à en dénier la complexité. A cela s'ajouteront encore la métamorphose, l'habitude, la reproduction, la fiction, la moralité, l'attachement....

La pensée de Latour a fait l'objet de multiples commentaires et il n'est pas aisé de trouver une voie qui n'ait déjà été empruntée. Bizarrement, alors que cette thématique se trouve explicitement au centre de la pensée latourienne, la voie d'une discussion à partir de la question de l'anthropologie des modernes n'a été finalement que peu empruntée. C'est celle-là que je me propose de prendre.

2. Latour et Foucault

Après ce bref rappel des thèses défendues par Latour, je souhaiterais maintenant entamer une discussion frontale à propos de cette anthropologie à partir de laquelle il entreprend sa critique de la modernité.

Comme finalement beaucoup d'auteurs, Latour caractérise donc la modernité par son art de la séparation. Celle-ci prend des formes multiples. Binarisation des entités : humain/non-humain; sujets/objets; mots/choses; culture/nature.... Binarisation des attributions ou des qualifications : liberté/déterminisme, autonomie/hétéronomie, valeurs/faits.... Mais aussi, comme on vient de le voir, et cette fois sur un autre plan, différenciation des modes d'existence. À chaque fois, à suivre Latour, ce qui caractérise les modernes, c'est la radicalité de leurs séparations et leur cécité par rapport aux médiations, aux hybrides, mais aussi à [Res] et à [Pre]. « Tout se passe au milieu, tout transite entre les deux, tout se fait par médiation, par traduction et par réseaux, mais cet emplacement n'a pas de lieu. C'est l'impensé, l'impensable des modernes » (NJM, 57).

Dans sa critique de l'anthropologie des modernes, Latour fait de Kant un de ses adversaires théoriques privilégiés, lui qui serait le champion du dualisme :

C'est avec le kantisme que notre Constitution reçoit sa formulation vraiment canonique. Ce qui n'était qu'une simple distinction s'y aiguise en une séparation totale, une révolution copernicienne. Les choses en soi deviennent inaccessibles pendant que, symétriquement, le sujet transcendantal s'éloigne infiniment du monde. (NJM, 76)

Pour avancer dans la discussion, j'évoquerai un autre auteur qui a également prêté à Kant un rôle tout à fait central non seulement dans l'anthropologie des modernes mais bien plus radicalement encore dans l'instauration de l'anthropologie elle-même, dans la naissance de l'homme. Cet auteur, c'est Michel Foucault. Pour l'auteur de *Les mots et les choses*, lorsque l'homme, au sens de la modernité, se constitue, c'est au titre de « doublet empirico-transcendantal »⁸. La référence à Kant est bien sûr évidente. Pour Foucault, l'homme de la modernité se constitue dans la tension entre une subjectivité qui échappe à toute détermination et un projet de connaissance et d'objectivation qui la contredit, mais dont elle constitue pourtant le fondement. C'est autour de cette figure du doublet empirico-transcendantal que se constitue pour Foucault l'*episteme* moderne, vouée à ressasser constamment ses contradictions et ses impossibilités, à vivre sans cesse son « instabilité essentielle »⁹.

3. Un interprétant cosmo-anthropologique

Comme on le comprend, au-delà de leurs nombreuses divergences sur lesquelles je ne reviens pas, Latour et Foucault s'accordent donc sur l'hypothèse d'un tournant anthropologique propre à la modernité, une constitution de la modernité autour d'un ensemble de dualismes dont Kant aurait donné la formulation la plus achevée ou la plus significative. Quel statut donner à cette *episteme* pour parler avec Foucault ? À cette constitution anthropologique pour le faire avec Latour ?

Un détour par la sémiotique peircienne peut ici nous être utile. En particulier, sa conception triadique du signe selon laquelle le passage de l'objet (ce dont on parle) au *representamen* (ce que l'on en dit) passe toujours par un interprétant (qui fait le lien qui conduit à ce que l'on dit de ce dont on parle). En quoi cette conception peircienne peut-elle nous être utile par rapport aux questions soulevées ? Sans

⁸ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1996, p. 13.

⁹ *Ibid.*, p. 359.

entrer dans une présentation de la sémiotique peircienne, nous retiendrons ici avant tout l'importance du concept d'interprétant qui ouvre à une rupture avec la sémiotique dualiste héritée de Saussure et qui permet d'assumer un pluralisme interprétatif, une cohabitation possible de différentes manières de donner sens à un même « objet ». Comment dès lors relier cette hypothèse anthropologique d'un « doublet empirico-transcendantal » avec la conception peircienne de l'interprétant ?

En fait, quelle que soit la configuration culturelle, on peut pré-supposer qu'il existe, disons anthropologiquement ou culturellement, un souci de prêter sens à « ce qui arrive », à « ce qui se passe »¹⁰. Je fais usage de cette expression que l'on retrouve chez Wittgenstein pour viser ce que Peirce, dans sa conception triadique du signe, désigne en parlant d'« objet », précisément en raison de son caractère extrêmement vague et indéterminé, de manière en quelque sorte –et bien que sachant la chose à vrai dire impossible- à situer le propos en deçà de toute dimension interprétative. C'est donc au travers d'interprétants que « ce qui se passe », « ce qui arrive », prend sens, prend consistance.

Pour sortir d'un propos qui peut apparaître exagérément abstrait, on peut illustrer cela à partir des propos tenus à l'occasion du tsunami (l'objet) qui a dévasté l'Indonésie et de nombreuses côtes de l'Océan indien il y a une dizaine d'années. Dans la presse internationale, diverses interprétations lui furent assignées. Catastrophe naturelle due au réchauffement climatique, déficit de dispositifs d'alerte et de prévention dans cette partie du globe, punition divine à l'encontre de musulmans en porte à faux par rapport à la pratique religieuse, résultat du hasard des contextes météorologiques.... À chaque fois l'interprétation donnée du tsunami renvoie à ce que j'appellerais un *interprétant cosmo-anthropologique*. J'utilise cette expression à dessein pour insister sur le fait que ces interprétants relient, mettent en relation, éventuellement d'exclusion, le cosmos, la nature, les humains et les non-humains : responsabilité humaine due au réchauffement climatique (responsabilité qui peut encore être déclinée de multiples façons) ou au déficit de prévention, intervention divine, hasard.... Cet exemple montre que les sociétés disposent de multiples interprétants, dont certains deviennent historiquement plus saillants. Destin, Providence, chance, mana, hasard, souillure, caractère, responsabilité, inconscient, déterminisme que décrit la

¹⁰ Jean-Louis Genard, « Expliquer, comprendre, critiquer », *SociologieS* [En ligne], mis en ligne le 06 juillet 2011, [<http://sociologies.revues.org/3555>], consulté le 03 février 2015.

science, péché originel, habitus, marché, déterminisme astral, grâce...la liste pourrait être allongée. Ces interprétants apparaissent comme des opérateurs de collectivisation en ce sens qu'ils lient entre eux les multiples éléments qui vont donner sens à « ce qui se passe », comme lorsque les interprétants théologiques lient la volonté divine au destin des humains via des phénomènes naturels, ou comme lorsque ces mêmes phénomènes naturels sont liés à la responsabilité des humains via le réchauffement climatique. L'exemple du tsunami est intéressant parce qu'il est également utilisé par Michel Lussault dans son ouvrage *L'Homme spatial*, pour mettre en évidence comment ce tsunami va contribuer à l'établissement de nouveaux « arrangements » entre humains, non-humains, hybrides, quasi-humains.... Là où je mettais en évidence en quoi cet événement de grande ampleur éveille de multiples interprétants, le travail de Lussault montre comment ce même événement perturbe les interprétants existants et contribue à en générer de nouveaux¹¹. Il permet aussi de mettre en évidence en quoi ces interprétants sont performatifs, agissent, « font faire », en l'occurrence établissent de nouvelles interactions et interconnexions entre espaces auparavant disjoints, de la même façon somme toute que lorsque les interprétations théologiques réactivent les pratiques religieuses des victimes du tsunami.

À suivre cette perspective, ce que l'on pourrait accorder à Latour, comme à Foucault, ce serait que le « doublet empirico-transcendantal » serait l'interprétant cosmo-anthropologique caractéristique des modernes. Que donc, effectivement, les modernes en seraient venus à penser (majoritairement mais pas exclusivement; j'y reviendrai) « ce qui arrive » selon cette tension dualiste qui se décline alors en de multiples opposés : autonomie/hétéronomie; liberté/déterminisme; culture/nature; esprit/corps; normal/pathologique; capable/incapable...et, au niveau épistémologique valeurs/faits; compréhension/explication....

4. Du monopole à la dominance

Dans *La grammaire de la responsabilité*, j'ai montré comment cet interprétant cosmo-anthropologique s'était progressivement constitué, pour effectivement s'imposer aux alentours du 18^e siècle¹². Cette

¹¹ Michel Lussault, *L'homme spatial. La construction sociale de l'espace humain*, Paris, Seuil, 2007.

¹² Jean-Louis Genard, *La grammaire de la responsabilité*, Paris, Cerf, 1999.

montée en puissance ne s'est pas faite sans résistance des interprétants concurrents, notamment les interprétants théologiques (péché originel, providence, grâce...), mais également le déterminisme astral. Ce qui bien sûr attire l'attention sur un pluralisme culturel propre à tout contexte socio-historique, dont l'investigation ferait apparaître de multiples interprétants dont certains sans doute en voie de disparition, d'autres demeurant encore à titre plus ou moins résiduel, d'autres émergents, d'autres enfin dominants, ce qui serait donc le cas de l'interprétant « empirico-transcendantal ». C'est-à-dire – on peut donc clairement le concéder à Latour – un double interprétant, ou plutôt deux interprétants frères ennemis : liberté, responsabilité, autonomie d'un côté; déterminisme, hétéronomie de l'autre, plus d'ailleurs que humains/non-humains.

Cela dit, si le « doublet empirico-transcendantal » accède avec les modernes à une position dominante, elle ne doit donc pas nécessairement être considérée comme exclusive. Les interprétants théologiques demeurent encore bien présents, beaucoup d'entre nous pensent qu'un dieu, que des forces supérieures existent et possèdent des efficacies, nous pensons que certaines choses arrivent par hasard, que quelquefois il y a des accidents, nous lisons encore les horoscopes.... Et il arrive bien entendu à ces interprétants concurrents à l'interprétant « empirico-transcendantal » de s'y opposer, de chercher à se conjuguer avec lui...avec ou sans diplomatie.

Bruno Latour commet donc une erreur factuelle en prêtant, à tout le moins dans ses premiers travaux, à l'interprétant empirico-transcendantal un potentiel englobant ou plutôt même totalisant. Dans ces travaux, le fait de n'avoir jamais été modernes portait essentiellement sur la production permanente mais ignorée, déniée...d'hybrides nature/culture, et la solution consistait

au lieu de (s)'attacher à l'un ou l'autre des deux pôles de la Constitution, (à se rapprocher) du milieu, (à devenir) le médiateur et l'échangeur même. L'humain n'est pas l'un des pôles de la Constitution qui s'opposerait aux non-humains. Les deux expressions d'humains ou de non-humains sont des résultats tardifs qui ne suffisent plus à désigner l'autre dimension.... (NJM, 187)

Dans cette optique où l'anthropologie des modernes occupait tout le terrain et où la solution revenait à se situer au milieu, ce qui y échappait, ce qui se situait « ailleurs » ne pouvait qu'être pensé sous le régime de l'écrasement. Écrasement des autres cultures bien sûr, mais écrasement des représentations religieuses, une thématique qui demeure d'ailleurs très vivace dans *EME*, à cette différence près que cette fois l'origine de l'écrasement se situe moins dans les sépa-

rations propres à l'anthropologie des modernes qu'à ce qui est souvent désigné par les termes « Raison », « Science » ou plus exactement « rationalisation », cette « réponse insensée à une question elle-même dénuée de sens, une sorte de course à la fausseté ou plus précisément à l'erreur de catégorie...aucun régime ne va être frappé plus durement par la rationalisation que le religieux. Chose étonnante, c'est l'excès de logique qui l'a rendu fou » (EME, 312s et 320). Cet écrasement, mais aussi ces altérations du religieux par la modernité étant donc tenus, par Latour, responsables de ses actuelles dérives, notamment les fondamentalismes.

Plus intéressant : lorsque l'on cherche à savoir ce qui précisément aurait été « écrasé », on est effectivement confronté à ce que j'ai proposé de saisir comme des interprétants « cosmo-anthropologiques ». Latour en évoque quelques-uns puisés principalement du côté du religieux : « présence, création, salut, grâce », mais aussi par exemple « incarnation »... (EME, 314).

En se situant au sein de cet horizon des interprétants, on pourrait considérer que les travaux que va mener Latour sur Gaïa¹³ relèvent d'une recherche d'un autre interprétant, celui-là à vocation à la fois descriptive, compréhensive, par son ambition de penser les connexions et les inter-agentivités des êtres, et normative – en particulier dans son opposition au « globe ». Un nouvel interprétant qui toutefois, en raison précisément de sa dimension normative, en appelle tout à fait explicitement et de manière récurrente à ces autres interprétants on ne peut plus modernes que sont la responsabilité d'un côté (face transcendantale), mais aussi, de l'autre, la science (face empirique) puisque c'est clairement celle-ci qui est à même de saisir la situation dans laquelle nous sommes. Gaïa permettant par exemple de déplacer les interprétants, de s'opposer à d'autres interprétants, par exemple en permettant de ne plus saisir « ce qui arrive » ou « ce qui risque d'arriver » sous la catégorie de « catastrophe », mais plutôt sous celle d'« apocalypse », la différence entre les deux se situant précisément dans la présence de l'horizon de responsabilité associé à cette dernière¹⁴.

¹³ Bruno Latour, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le Nouveau Régime Climatique*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond/La Découverte, 2015.

¹⁴ *Ibid.*

5. Une interprétation surprenante de Kant

Sans fascination pour Kant, ni souci d'en réhabiliter les positions, mais pour avancer dans l'argumentation, il est nécessaire de revenir maintenant aux interprétations que Latour nous en propose. À le suivre, Kant serait donc celui qui, au sein de la modernité, aurait radicalisé, porté à son comble, le travail de séparation qui la caractérise. Comme à propos de bien d'autres choses, Latour s'avère là un redoutable pratiquant du double-clic [DC], de cette propension à accuser « d'irrationalité...ce qui a besoin, pour discerner le vrai du faux, d'un certain nombre d'opérations de transformation ou de traduction... » (EME, 103).

Si, en effet, Kant développe bien une philosophie dualiste, on peut se souvenir que chez lui l'entre-deux est occupé, en particulier par exemple par les « faits de la raison », expression tout simplement contradictoire (les faits c'est l'empirique, la raison c'est le transcendantal) à moins de ne précisément pas, comme le fait Latour, ontologiser et radicaliser l'opposition, en ignorant les médiations. Du coup, « on ne traite pas bien les êtres de la médiation, parce qu'on croit qu'on va transporter de l'information sans médiation – ce qui est le rêve de Double Clic¹⁵ ». On peut aussi se rappeler que pour Kant, liberté (caractéristique du transcendantal) et déterminisme (caractéristique de l'empirique) ne renvoient pas simplement à deux mondes existants l'un à côté de l'autre sans jamais pouvoir se rencontrer et communiquer, mais constituent les termes d'une antinomie, et que, donc, plutôt que d'être deux mondes, ce sont deux manières, antinomiques, d'interpréter le monde. Bref, l'opposition, chez Kant, est bien moins ontologique que, disons, méthodologique. Et, s'agissant de l'anthropologie, de la considération de humain, cela veut dire non pas qu'il y aurait bizarrement deux humains (un humain déterminé, si on veut non humain, et un humain libre), mais que l'humain peut se comprendre aussi bien et à la fois sous l'horizon de la liberté que sous celui du déterminisme.

Ce double-clic latourien à propos de Kant le conduit à différentes mésinterprétations. Par exemple la récusation de la distinction entre les faits et valeurs, caractéristique de ses travaux d'avant *EME* et

¹⁵ Bruno Latour, « Entretien avec Bruno Latour. Les médias sont-ils un mode d'existence ? », *Revue INA Global*, n° 2, 2014, p. 146-57, [<http://www.yvescitton.net/wp-content/uploads/2014/09/LATOURE-MediasModesExistence-Juin2014-Txt.pdf>], consulté le 16 juillet 2017.

explicitée frontalement dans *Politiques de la nature*¹⁶, qui se construit à partir d'une interprétation radicalisée des termes de l'antinomie kantienne. La radicale opposition dualiste des faits et des valeurs est, à suivre Latour, un des piliers de la Constitution moderne dont l'abandon paraît, aux modernes, impensable : « en ne sachant plus distinguer les faits et les valeurs, la nature telle qu'elle est dans sa nécessité inéluctable de la société morale telle qu'elle doit être dans sa liberté indiscutable, nous avons clairement le sentiment que quelque chose d'essentiel de la vie commune serait perdu » (PN, 147). Cette vision radicalisée de l'opposition des faits et des valeurs devrait, pense-t-on, conduire à son abandon tant ses méfaits sont grands mais, bizarrement, comme ce sera systématiquement le cas pour d'autres caractéristiques de la modernité, Latour proposera en conclusion de sa critique non pas de l'abandonner, mais d'« abriter ailleurs » les « différences capitales » qu'elle exprime.

La difficulté de la position latourienne tient de sa propension au double-clic, à se rendre aveugle aux médiations, pour se donner ensuite le beau rôle revendiquant pour lui de les proposer. Or, plutôt que de donner une interprétation radicalement ontologisante de la distinction des faits et des valeurs, il eut été plus simple, et plus hospitalier à Kant, d'en admettre une lecture disons méthodologique, plus précisément peut-être de passer de l'opposition des faits et des valeurs à celle des formes de jugements¹⁷. Que l'on puisse traiter les valeurs comme des faits, c'est une évidence que ne cessent d'exemplifier les sciences sociales, comme est une évidence que l'on peut accorder de la valeur aux faits comme l'illustre la science, mais aussi bien d'autres choses comme les médias par exemple. Une des dimensions centrales du double-clic latourien se situe dans sa pro-

¹⁶ Bruno Latour, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte, 1999. Par la suite, l'abréviation PN sera utilisée dans le texte.

¹⁷ Pour une analyse critique systématique des positions de Latour sur la distinction des faits et des valeurs, voir Jean-Louis Genard, « La réalité est-elle une catégorie politique ? À propos du constructivisme de B. Latour », *Réseaux*, n° 94-95-96, 2002, p. 107-17. Pour la problématisation de cette distinction, voir parmi d'autres, en faveur de l'indistinction, Hilary Putnam, *Faits/valeurs : la fin d'un dogme*, trad. par M. Caribère et J.-P. Cometti, Paris, Éditions de l'Éclat, 2004. Et, pour une position proche de la nôtre, déplaçant la question de l'ontologie vers la pragmatique, voir Nathalie Heinich, « La sociologie à l'épreuve des valeurs », *Cahiers internationaux de sociologie*, n° 121, 2006, p. 287-315.

pension à la multiplication non pas des pains mais des ontologies, et à se situer systématiquement en deçà du tournant linguistique¹⁸.

En adoptant une interprétation méthodologique de l'antinomie kantienne, ou en se situant dans la filiation wittgensteinienne des jeux de langage, on admettra aisément que, à propos de la même réalité, il est tout à fait possible d'adopter une posture objectivante, ou une posture évaluative. L'ouvrage de K.O. Apel sur l'histoire de la controverse entre explication et compréhension¹⁹ met bien en évidence les impasses des interprétations de la querelle comme renvoyant à une opposition ontologique entre monde naturel et monde social et, à l'inverse, les atouts d'une interprétation nourrie des travaux du second Wittgenstein. Plutôt que de saisir l'opposition sous l'horizon ontologique, mieux vaut la saisir sous celui de « postures » différenciées que l'on peut adopter à l'égard d'une même réalité, posture objectivante, posture participante²⁰, et j'ajouterais posture critique, que l'on peut rapporter à la grammaire des pronoms personnels et aux trois dimensions inhérentes à tout échange linguistique. Lorsque nous parlons, nous parlons en effet toujours de quelque chose (dimension référentielle, dominance du Il), en nous adressant à quelqu'un (dimension allocutoire, dominance du Tu), et en nous engageant (dimension performative, dominance du Je). Les querelles épistémologiques classiques entre expliquer, comprendre et critiquer s'éclairent si on les rapporte à ces trois postures, à la fois toujours intrinsèquement imbriquées, mais toujours susceptibles de revendiquer leur spécificité et leur autonomie²¹. Et, bien sûr, quoique réfutant l'opposition des faits et des valeurs, le texte de Latour ne cesse d'user des différenciations des ressources pronominales offertes par la langue. Certaines choses sont présentées sur le mode de l'assertion factuelle, d'autres sur le mode de l'interprétation, d'autres encore selon des modalités critiques. Et bien évidemment, aucun lecteur de Latour ne se rapporte à ses écrits

¹⁸ Jean-Pierre Delchambre et Nicolas Marquis, « Les modes d'existence expliqués aux modernes, ou le monde pluriel selon Bruno Latour », *SociologieS* [En ligne], mis en ligne le 19 novembre 2013, [<http://sociologies.revues.org/4478>], consulté le 17 juillet 2017.

¹⁹ Karl-Otto Apel, *La Controverse expliquer-comprendre. Une approche pragmatico-transcendantale*, Paris, Éditions du Cerf, 2000.

²⁰ Jean-Louis Genard et Marta Roca i Escoda, « La 'rupture épistémologique' du chercheur au prix de la trahison des acteurs ? Les tensions entre postures 'objectivante' et 'participante' dans l'enquête sociologique », dans J.M. Larouche et F. Piron (responsables du numéro), *Éthique publique, responsabilité sociale et éthique de la recherche*, vol 12, n° 1, 2010, p. 139-64.

²¹ Genard, « Expliquer, comprendre, critiquer ».

sans user constamment de la distinction des jugements de fait et des jugements de valeur²².

6. Modernité disjonctive, modernité conjonctive

Plutôt que, comme le fait Latour, de privilégier une interprétation double-clic [DC] de la pensée kantienne, je me propose d'y revenir en privilégiant maintenant une lecture plus attentive, et surtout plus hospitalière à ses nuances, à ses entre-deux, à ses médiations, que zappe gaiement la pensée double-clic. Une lecture [Pre] ou [Res-Pre] soucieuse des connexions, de faire droit aux continuités là où sembleraient s'imposer unilatéralement les discontinuités.

Revenons donc un instant à Foucault, et à son hypothèse de l'invention moderne de l'homme comme doublet empirico-transcendental, un homme calibré sur l'antinomie kantienne de la liberté et du déterminisme²³. Que faire en effet avec cette antinomie constitutive ? Faut-il la saisir sur le mode de la contradiction entre des opposés inconciliables entre lesquels il faudrait choisir (c'est l'un ou l'autre mais ce ne peut être les deux, puisqu'entre les deux il y a contradiction et disjonction ontologique) ou, au contraire, comme un entrelacement (c'est toujours l'un et l'autre, quelque part entre les deux pôles) ? Kant lui-même ne sait d'ailleurs pas toujours trop que faire avec cette antinomie. Et, par exemple, lorsque, en admirateur de Laplace, il la lit sur le mode de la contradiction, il se demande si le pôle déterministe ne l'emportera finalement pas avec les développements futurs de la science.

À suivre ces incertitudes inhérentes au modèle kantien, on pourrait donc admettre que deux accentuations sont possibles du doublet empirico-transcendental suggéré par Michel Foucault. L'enjeu reviendrait à savoir s'il faut en privilégier une lecture disjonctive (l'un OU l'autre mais pas les deux) ou conjonctive (toujours l'un ET l'autre). Et pour Latour, pas de doute, seule la lecture disjonctive a droit de cité dans son interprétation de Kant.

L'hypothèse anthropologique de Foucault a clairement une portée sociologique, elle permet de porter un regard renouvelé sur la modernité née avec le 19^e siècle, sur la naissance et le développement des sciences humaines, sur les dispositifs de pouvoir qui s'y imposeront.... Dans la foulée des propositions de Foucault, il peut

²² Genard, « La réalité est-elle une catégorie politique ? », p. 107-17.

²³ Louis A. Sass, « Foucault et l'autoréflexion moderne », *Les Temps Modernes*, n° 656, 2009, p. 99-143, DOI : 10.3917/ltm.656.0099, consulté le 10 mars 2018.

être intéressant de donner à la distinction entre accentuations disjonctive et conjonctive du doublet empirico-transcendantal une épaisseur socio-historique²⁴.

L'hypothèse est alors la suivante : si l'on peut concéder à Kant le caractère indécidable de l'antinomie de la liberté et du déterminisme et à Foucault le fait que le doublet empirico-transcendantal est bien la figure de l'anthropologie des modernes, on peut ensuite s'interroger sur les formes de sa « performativité » socio-historique. Comment en effet cette anthropologie constitutive de la modernité, par ailleurs constitutivement antinomique, s'est-elle instaurée socio-historiquement ? Sous quels régimes de véridiction s'est-elle instituée ? À laisser cette fois parler la réalité empirique, on peut à mon sens approfondir l'hypothèse en présupposant qu'à une instauration disjonctive dominante (dominante et non pas exclusive) au 19^e siècle et dans la première moitié du 20^e, s'est progressivement substituée une dominante conjonctive. Et tout cela bien sûr au sein de la modernité.

Ce n'est donc pas que nous n'avons jamais été modernes, ce serait plutôt qu'il y a de multiples façons de l'être, tout en demeurant au sein des coordonnées du doublet empirico-transcendantal.

Précisons quelque peu l'hypothèse. L'anthropologie des modernes s'est effectivement constituée sur un ensemble de dualismes : liberté/déterminisme; capable/incapable; responsable/irresponsable; autonome/hétéronome; normal/pathologique; esprit/corps; culture/nature; compréhension/explication; humain/non-humain; sujet/objet; raison/affect...mais aussi homme/femme par exemple.... Au 19^e siècle et dans la première moitié du 20^e, de ces dualismes, la dominante disjonctive a conduit à un partage des êtres, capables/incapables; homme/femme; normal/fou...les premiers disposant de droits dont sont privés les seconds²⁵, prédisposant aussi à saisir les querelles des sciences humaines sous un horizon ontologique (l'explication s'applique au monde naturel; la compréhension au monde social, en raison de la différence ontologique entre ces deux mondes), à penser que la folie est un statut dont on ne

²⁴ Jean-Louis Genard, « Une réflexion sur l'anthropologie de la fragilité, de la vulnérabilité et de la souffrance », dans Th. Périlleux et J. Cultiaux (dir.), *Destins politiques de la souffrance. Intervention sociale, justice, travail*, Paris, Eres, 2009, p. 27-46.

²⁵ Jean-Louis Genard et Fabrizio Cantelli, « Êtres capables et compétents : lecture anthropologique et pistes pragmatiques », *SociologieS* [En ligne], mis en ligne le 27 avril 2008, [<http://sociologies.revues.org/1943>], consulté le 17 juillet 2017.

« guérit » pas, que les femmes sont rédhibitoirement inférieures aux hommes, que la raison est tout autre chose que les affects...

Progressivement, nourrie par ses contradictions internes, la dominante disjonctive va s'affaiblir au bénéfice d'une dominante conjonctive. Castel soulignait, par exemple, dès les années 1960, la montée des thérapies pour normaux²⁶. C'est à la même période que se sont imposées les maladies psychosomatiques²⁷, que le féminisme a obtenu ses premières victoires rompant avec l'hypothèse d'une infériorité féminine²⁸. Pour que plus tard, avec les *queer studies*²⁹, on problématise radicalement les distinctions genrées. On parle maintenant de culture chez les animaux³⁰. On admet comme une évidence un continuum entre les intelligences animales et humaines sans solution de continuité. On admet sans peine l'ancrage corporel de l'esprit. On acquiesce à la dimension cognitive des affects. On reconnaît aisément les interférences de la nature et de la culture. Et, au niveau plus strictement anthropologique, l'homme se situe désormais sur un « continuum anthropologique » allant de l'hétéronomie à l'autonomie. Il est fragile, vulnérable. Il peut « régresser » sur le continuum au moindre choc existentiel. Mais il est tout autant résilient, disposant toujours de ressources pour s'en sortir. C'est pourquoi, il est toujours, factuellement ou à tout le moins potentiellement, responsable, c'est pourquoi aussi, il faut l'accompagner, le capaciter, le responsabiliser...ce que ne cesse de proposer l'État social désormais « actif »³¹.

Le propre de cette anthropologie conjonctive, c'est précisément de se refuser à opposer les deux pôles, mais à toujours « saisir une continuité à travers une série de discontinuités » (EME, 52), à penser les entrelacements. C'est là, avec bien d'autres, que se situe Latour. À voir la culture là où en pense nature, et inversement. À envisager de

²⁶ Robert Castel, *L'ordre psychiatrique*, Paris, Minuit, 1977.

²⁷ Pierre Marty, *L'ordre psychosomatique*, Paris, Payot, 1980.

²⁸ Marie-Blanche Tahon, « Des sociologues féministes francophones dans la sociologie », *SociologieS* [En ligne], mis en ligne le 07 mars 2016, [<http://journals.openedition.org/sociologies/5240>], consulté le 14 février 2018.

²⁹ Marie-Hélène/Sam Bourcier, « Le nouveau conflit des facultés : biopouvoir, sociologie et *queer studies* dans l'université néo-libérale française », *SociologieS* [En ligne], mis en ligne le 07 mars 2016, [<http://journals.openedition.org/sociologies/5271>], consulté le 14 février 2018.

³⁰ Dominique Lestel, *Les origines animales de la culture*, Paris, Flammarion, 2009.

³¹ Jean-Louis Genard et Fabrizio Cantelli, « Êtres capables et compétents », et Jean-Louis Genard, « L'humain sous l'horizon de l'incapacité », *Recherches sociologiques et anthropologiques* [En ligne], vol. 46, n° 1, 2015, mis en ligne le 15 octobre 2015, DOI : 10.4000/rsa.1424, consulté le 17 juillet 2017.

la subjectivité là où on pensait ne voir que des objets, à parler de quasi-sujets et de quasi-objets auxquels ont été « rendues l'action, la volonté, la signification et la parole même » (PN, 186). À prêter de l'agentivité aux choses. À refuser les êtres purifiés au bénéfice des hybrides. À faire entrer les non-humains dans les arènes auparavant réservées aux humains, par exemple les arènes de la démocratie. À penser les entrelacements des humains avec les non-humains, à en finir avec l'opposition de la nature et de la société et à penser « collectif ». À cesser d'opposer les humains en opposition à la technique et à réfléchir « Cyborg ». À envisager, sur le continuum anthropologique la possibilité d'une amélioration infinie de l'humain mais qui ne soit plus un arrachement au non humain, mais au contraire entrevoit des rapports pacifiés avec ces non-humains, avec la technique par exemple, comme l'illustre le transhumanisme :

Comment l'homme serait-il (en effet) menacé par les machines ? Il les a faites, il s'est envoyé en elles, il a réparti dans leurs membres ses membres mêmes, il a construit son propre corps avec elles. Comment serait-il menacé par des objets ? Ils furent tous des quasi-sujets circulant dans le collectif qu'ils traçaient. Il est fait d'eux autant qu'ils sont faits de lui. (PN, 188)

7. La modernité de Latour

On l'aura compris, Latour est bien, quoi qu'il en dise et en pense, un moderne. Simplement un moderne conjonctif qui a fait de la radicalité de sa guerre contre les modernes disjonctifs son combat. Ni post-modernité, ni surmodernité, ni hypermodernité...non, tout simplement l'impossibilité constitutive d'être modernes tout en pensant l'être, ce qui fait que, en réalité, nous ne l'avons jamais été et ne le seront jamais.

Mais c'est que, en dépit de toutes les dénégations que l'on voudra, à se situer dans les coordonnées de la modernité, on n'arrive pas à se sortir des rets de son interprétant cosmo-anthropologique constitutif, celui articulant l'antinomie de la liberté et du déterminisme, celui du doublet empirico-transcendantal. C'est qu'à prétendre en chasser par la porte une accentuation, elle revient aussitôt par la fenêtre. Car, en effet, comment se dépêtrer de ces oppositions constitutives lorsqu'on ne cherche finalement qu'à leur donner une accentuation opposée ? De nombreux auteurs ont souligné les multiples contradictions internes au discours de Latour, qui tantôt se propose de rompre avec la modernité, tantôt considère qu'il faut la conserver. Si, comme y insiste Latour, les modernes disjonctifs ont des problèmes

avec les intermédiaires dont ils ne peuvent jamais se débarrasser et qui sans cesse frappent à la porte, les modernes conjonctifs ont de la peine à ne pas voir ressurgir tout autant les pôles dont ils pensaient pourtant pouvoir se débarrasser. Si *Nous n'avons jamais été modernes* semble s'employer à récuser toute pertinence à l'opposition moderne de la nature et de la culture, on y trouve toutefois cette phrase : « Or, nous voulons garder des modernes leur innovation majeure : la séparabilité d'une nature que personne n'a construite – transcendance – et la liberté de manœuvre d'une société qui est notre œuvre – immanence » (NJM, 191).

Bref, c'est bien au sein de l'antinomie moderne que se meuvent les réflexions de Bruno Latour. Et, si nous admettons le passage historique d'une dominance disjonctive vers une dominance conjonctive, on ne s'étonnera pas de la difficulté de Latour à trouver des alliés historiquement lointains, Tarde par exemple, ou Whitehead, et, au contraire, de la facilité de s'inscrire dans des courants à succès aujourd'hui, Serres, Deleuze et Guattari, Stengers, Harraway, Descola.... Dans cette oscillation entre disjonction et conjonction, et au sein de la galaxie conjonctive, le positionnement de Latour se caractérise avant tout d'un côté par la radicalité de son propos et, comme on l'a vu, de l'autre, par une propension à sa constante dénégation. En finir avec la modernité, mais en garder les ressources. Bref, à surfer sur l'antinomie.

Cela dit, comme on l'a vu, la place donnée à la critique des dualismes et à l'ambition de symétrisation va progressivement se marginaliser. À la critique de la double ontologisation de la nature et de la culture, Latour substituera une multiplication ontologique associée à une multiplication parallèle des modes de véridiction, s'ouvrant à quelque chose comme un perspectivisme radical (EME, 317), à vrai dire plutôt postmoderne, où l'on cesse « pour juger de la *véracité* d'un mode (d'utiliser) les conditions de véridiction d'un autre mode » (EME, 29), et dans lequel le « parler droit » de la pensée critique cède la place au « parler courbe » de la diplomatie³².

Mais ce sera surtout sa rencontre avec la pensée écologique qui prendra progressivement plus de place dans son propos, pour s'orienter d'une parole dénonciatrice ou déconstructiviste de la modernité dans *Nous n'avons jamais été modernes* (1991) ou *Petite*

³² Bruno Latour, « Si l'on parlait un peu politique », *Politix*, vol. 15, n° 58, p. 143-65.

*réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*³³ vers une parole que l'on dirait volontiers prophétique, autour de l'hypothèse Gaïa³⁴.

Soyons donc rassurés, nous, et dans ce *nous* j'inclus Bruno Latour, sommes bien modernes. Nous ne l'avons pas toujours été, mais nous le sommes devenus. Bien sûr, il y a diverses façons de l'être, et ce n'est qu'en l'oubliant que l'on peut faire croire que nous ne l'avons jamais été. Sans doute, être moderne, c'est, anthropologiquement, d'abord se réfléchir au cœur de l'antinomie propre au doublet empirico-transcendantal, mais sans oublier qu'aux alentours de ce doublet, dans les marges qu'il n'occupe pas, dans les interstices qu'il laisse ouverts, circulent d'autres interprétants, les interprétants théologiques notamment, la catastrophe aussi...avec lesquels il entretient des interactions.

Et Latour est d'ailleurs tellement moderne qu'aux propos rassurants propres à ses premiers travaux, que j'ai rappelés plus haut, s'engageant à ne pas jeter complètement l'interprétant empirico-transcendantal avec l'eau du bain de sa déconstruction, avec Gaïa ce sont bien, comme je le rappelais, à la fois le savoir scientifique – et sa capacité inégalée à mettre aux jours les interconnexions – et la responsabilité – seule ressource d'un ressaisissement – qui sont convoqués. Bref, les deux termes de l'antinomie kantienne.

Plus moderne que ça, tu meurs.

jgenard@ulb.ac.be

³³ Bruno Latour, *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 1996.

³⁴ Latour, *Face à Gaïa*.