

Factures/fractures: de la notion de réseau à celle d'attachement

Bruno Latour

« *Factures/fractures. De la notion de réseau à celle d'attachement* » in André Micoud et Michel Peroni, *Ce qui nous relie*, éditions de l'Aube, La Tour d'Aigues, pp. 189-208 (2000).

« Je fais ce que je veux, c'est-à-dire rien.
Je suis ce qui m'arrive, c'est-à-dire tout. »
Antoine Hennion



Quino, *le Club de Mafalda*, n° 10, 1986, p.22, Editions Glénat

Pourquoi le père de Mafalda, à la dernière vignette de cette brève bande dessinée, a-t-il l'air tellement terrifié qu'il déchiquète à coup de ciseaux, compulsivement, toutes les cigarettes qui restaient dans son paquet? Parce que Mafalda, l'infamale gamine, a simplement utilisé la forme passive pour décrire l'innocente occupation de son père. « Qu'est-ce que tu fais, papa? » demande-t-elle dans la première vignette. « Je fume une cigarette, pourquoi? », répond le père sans se douter de rien. « Ah, dit Mafalda, comme en passant, j'avais l'impression que c'était la cigarette qui te fumait mais t'affole pas ». Panique. Alors qu'il se

prenait pour un père tranquille, confortablement assis dans son fauteuil, après une dure journée de bureau, sa fille a vu en lui un monstre insupportable : une cigarette saisissant un homme pour se faire fumer, dans un grand nuage de poussière de goudron et de nicotine : le père appendice, instrument, truchement de la cigarette ; le père devenu la cigarette de la cigarette... Il n'en faut pas plus pour déclencher une crise : "Promis juré, je m'interdis dorénavant de fumer". Pour être sûr d'obéir à cette promesse, je coupe en petits mégots infumables tout mon paquet ; je brise cette idole qui avait fait de moi un esclave, en portions si menues que jamais plus elle ne pourra me saisir, que jamais plus je ne pourrai m'en saisir, même si l'envie, comme on dit, « m'en reprend ».

Amusante, l'histoire de Mafalda n'a que les apparences de la profondeur. Entre la première et la dernière vignette, on passe en effet d'un extrême à l'autre : au début, le père croit s'adonner à un vice innocent qu'il maîtrise presque entièrement ; à la fin, le voilà qui ne peut se déprendre de ses chaînes qu'en atomisant la cigarette qui le maîtrise si totalement que sa fille a cru voir dans cet hybride une cigarette fumant un homme. Dans les deux cas, au début comme à la fin, le lecteur continue à croire que l'on peut parler de maîtrise. De la forme active — « je fume une cigarette » — à la forme passive — « tu es fumé par la cigarette », rien ne change sinon la répartition du maître et de l'instrument. Le père alterne trop brutalement d'une position à l'autre : trop confortable dans la première image ; trop paniqué dans la dernière. Et si la question portait plutôt sur l'absence de maîtrise, sur l'incapacité de la forme active comme de la forme passive à définir nos attachements ? Comment parler avec justesse de ce que le grec appelle « la voix moyenne », forme des verbes qui n'est ni active ni passive¹ ?

Dans cette note, je voudrais explorer quelques uns des obstacles conceptuels qui rendent difficile la pensée de la forme moyenne, de ce que j'appelle depuis quelques années les « faitiches »². Cette expression incongrue, je l'obtins à partir des deux mots de fait et de fétiche, dont le premier est l'objet d'un discours positif de vérification et le second d'un discours critique de dénonciation, en ajoutant des deux côtés le travail de la fabrication puisque le verbe fabriquer, on le sait, se trouve à la racine du travail scientifique d'établissement des faits (« les faits sont faits ») comme de l'étymologie du mot fétiche³. En faisant à nouveau résonner,

¹ Emile Benveniste, « Actif et moyen dans le verbe » *Problèmes de linguistique générale* T. I, Gallimard (poche collection Tel), Paris, (1974) pp. 168-175. L'expression de « moyen » n'est bien sûr qu'une rationalisation tardive, une fois que l'actif et le passif devinrent les évidences de la grammaire. Dans ce bref et décisif chapitre, Benveniste fait du moyen l'ancêtre de la forme passive ; la plus ancienne opposition le distingue de l'actif : « On peut diversifier le jeu de ces oppositions autant qu'on le voudra (...), elles reviennent toujours en définitive à situer des positions du sujet vis-à-vis du procès, selon qu'il est extérieur ou intérieur, et à le qualifier en tant qu'agent, selon qu'il effectue, dans l'actif, ou qu'il effectue en s'affectant, dans le moyen » (p.173).

² Bruno Latour, *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux Faitiches*, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, (1996) [traduction anglaise à paraître à Duke University Press].

³ Voir l'impressionnant travail accompli sur cette question par William Pietz (1985), "The Problem of the Fetish (I, II and III in three successive issues)", *Res*, vol. 9, p. 5-17.

pour la vérité comme pour la fausseté, pour les faits appréciés comme pour les fétiches critiqués, ce redoublement du « faire faire » que la langue française préserve avec tant de justesse, on déplace l'attention vers ce qui nous fait agir, on l'éloigne de l'obsédante distinction du rationnel —les faits— et de l'irrationnel —les fétiches. Autrement dit, les faitiches nous autorisent à ne pas prendre trop au sérieux les formes toujours conjointes des objets et des sujets : ce qui met en branle n'a jamais la force d'une causalité —qu'il s'agisse du sujet maître ou de l'objet causal ; ce qui est mis en branle ne manque jamais de transformer l'action —ne donnant donc naissance ni à l'objet-ustensile ni au sujet réifié. La pensée des faitiches demande quelque minutes d'habituación, mais, passé le moment de surprise devant leur forme biscornue, ce sont les figures obsolètes de l'objet et du sujet, du fabriquant et du fabriqué, de l'agissant et de l'agi qui paraissent chaque jour plus improbables.

Nous n'allons pas chercher à les dépasser, une fois de plus, par d'étourdissants effets dialectiques, mais à les ignorer tout simplement en signalant au passage leur manque complet de pertinence. On le voit bien dans notre petite vignette : contrairement à ce que croit Mafalda dans l'image du milieu, la cigarette ne « fume » pas son père, mais, à n'en pas douter, elle fait fumer son père. Ce « faire faire » paraît si difficile à saisir que le père de Mafalda croit y échapper des deux façons traditionnelles : au début parce qu'il se croit capable de contrôler son action —il agit, la cigarette ne fait rien ; à la fin parce qu'il se croit contrôlé complètement par l'objet —la cigarette fait, le père ne fait rien. Voilà deux idiomes, celui de la liberté et celui de l'aliénation, qui permettent d'éviter l'étrange position des « faitiches » capables de vous faire faire des choses que personne, ni vous ni eux, ne maîtrisent. Comment se désintoxiquer de cette drogue : la maîtrise ? Question surprenante et presque contradictoire : comment s'émanciper de la drogue dure de l'émancipation ?

1

Levons d'abord une difficulté de principe, ou plutôt dissipons cette gêne que ressentent toujours à critiquer la notion automatique d'émancipation ceux qui sont nés le cœur à gauche. Dès qu'on s'approche de cette question, ils croient pouvoir répartir les attitudes entre celles des « réactionnaires » qui seraient pour l'esclavage, l'aliénation, l'attachement, le rattachement, et celles des « progressistes » qui se feraient les champions de la liberté, de l'autonomie, de la mobilité, de l'émancipation. Qu'il s'agisse de cigarette, de drogue, d'avortement, de presse, de conscience, de commerce, de finance, de religion ou de goût, on croit dire des choses profondes quand on a dressé quelque opposition entre les forces de la liberté et celles de la réaction —ou à l'inverse, quand on a rappelé aux champions de la libération qu'il existe des devoirs, des obligations, des traditions, des limites, des bornes, des lois. Or, il me semble que toute pensée des faitiches éloigne de cette gigantomachie de la liberté contre l'aliénation ou de la loi contre la licence. La question ne se pose plus de savoir si l'on doit être libre ou attaché, mais si l'on est bien ou mal attaché. L'ancienne question faisait de la liberté et de l'autonomie du sujet le souverain bien —et c'est ainsi que le père de Mafalda la comprend, puisqu'il coupe tout lien avec la cigarette dès qu'il voit, grâce au regard faussement innocent de sa fille, qu'il a perdu toute autonomie. La nouvelle

question ne renvoie pas au sujet, à son autonomie, à son idéal d'émancipation, elle ne renvoie pas non plus à l'objectivation ou à la réification qui nous ferait perdre notre autonomie : elle nous oblige à considérer la nature précise de ce qui nous fait être. S'il ne s'agit plus d'opposer attachement et détachement, mais les bons et les mauvais attachements, il n'y a qu'un seul moyen pour décider de la qualité de ces liaisons : s'enquérir de ce qu'ils sont, de ce qu'ils font, apprendre à être affecté par eux. L'ancienne question dirigeait l'attention soit vers le sujet, soit vers le monde étranger des forces qui pouvait l'aliéner ; la nouvelle s'attache aux choses mêmes, et c'est parmi ces choses qu'elle prétend distinguer le bien du mal⁴. La question des faitiches est centripète par rapport au sujet comme à l'objet.

Nous n'avons donc pas à nous laisser intimider par la grande bataille des réactionnaires et des progressistes. Les premiers se trompent à coup sûr parce qu'ils croient que, sous prétexte qu'il n'y a pas de détachement possible, il faut demeurer toujours dans les mêmes attachements. Complaisance trop commode, qui justifie suffisamment l'indignation qu'on a contre ceux qui veulent toujours laisser l'esclave enchaîné aux maîtres du passé. Pour lutter contre l'injustice du sort et de la domination, ce ressort là suffit bien. Toutefois, quand les réactionnaires se moquent des progressistes en affirmant que libérer les esclaves revient à les « faire changer de chaînes ou de maîtres », c'est bien à tort que les émancipateurs s'indignent de ces propos défaitistes : techniquement, les réactionnaires ont raison, les progressistes tort. En effet, en faisant à tout propos l'apologie de la liberté, les progressistes ont oublié de préciser à ceux qu'ils détachaient de leurs « mauvais » liens, avec quels nouveaux liens ils prétendaient dorénavant les faire exister, à quels meilleurs êtres ils vont maintenant les aliéner. En parlant de liberté comme d'un mot asymétrique qui ne désignerait que les chaînes du passé sans parler des rattachements de l'avenir, les progressistes commettent une erreur aussi grossière que celle de leurs prétendus opposants.

Qui assassine plus sûrement ? Celui qui refuse de détacher l'aliéné de ses liens mortifères puisque la liberté absolue est un mythe, ou celui qui prétend désaliéner pour de bon le sujet enfin pleinement autonome et maître de soi, mais sans lui donner les moyens de se relier à ceux qui sont en mesure de lui faire quelque chose ? Il y a quelques années, la réponse n'aurait pas tardé : les premiers, sans conteste. Aujourd'hui, j'hésite, je l'avoue sans honte, et mon indignation exige dorénavant de combattre sur deux fronts les réactionnaires aussi bien que les progressistes, les antimodernes aussi bien que les modernes⁵. Seuls m'intéressent

⁴ Il faut entendre « chose » comme ce qui est maintenant délivré de la politique qui avait kidnappé les non-humains pour rendre impossible la vie publique. Sur toute cette extraction des rapports humains/non-humains du rapport sujet/objet, voir le laborieux travail effectué dans Pandora's Hope. Essays on the reality of science studies., Harvard University Press, Cambridge, Mass, (1999) [à paraître en traduction française à La Découverte].

⁵ L'influence nouvelle de Pierre Legendre, voir par exemple, Leçons I. La 901ème conclusion. Etude sur le théâtre de la Raison, Fayard, Paris, (1998) s'explique, à mon sens, par ce retournement de situation : soudainement, nous avons devant les yeux, parfois dans nos propres enfants, ces êtres émancipés que toutes les générations précédentes n'avaient fait qu'espérer — ou que craindre — mais sans jamais les avoir véritablement détachées, tant les

et me rassurent ceux qui parlent de substituer des attaches à d'autres, et qui, lorsqu'ils prétendent défaire les liens morbides, me montrent les nouveaux liens salvateurs, sans jamais attirer l'attention sur le sujet maître de soi, maintenant, littéralement, sans objet ⁶. Les mots de libération, d'émancipation, de laissez faire laissez-passer ne doivent plus entraîner l'adhésion automatique des « hommes de progrès ». Devant le drapeau toujours levé de la Liberté guidant le peuple, il convient de sélectionner avec attention dans les choses attachantes elles-mêmes celles qui procurent de bons et de durables liens. Les tenants des faitiches — les tenus par les faitiches, les permis par les faitiches — refuseront désormais d'associer, par un réflexe pavlovien, l'émancipation avec le souverain bien : tout idéal de liberté se déploiera maintenant sous bénéfice d'inventaire.

2

Une fois levée cette objection de conscience, ce scrupule à côtoyer des propos longtemps tenus par d'abominables « réacs », nous n'avons plus à distinguer les attachés et les libérés, mais ceux qui sont bien attachés de ceux qui le sont mal. C'est donc vers les attaches qu'il faut nous tourner. Malheureusement, nous tombons là sur une énorme difficulté : il existe en effet des sciences, dites sociales, qui prétendent déjà parler avec autorité des liens innombrables qui attachent les sujets. Nous allons nous apercevoir, dans cette deuxième section, qu'elles ne font pas tout le travail qu'on serait en droit d'attendre d'elles. Nous allons, en particulier devoir revenir sur l'étrange répartition opérée par les sciences sociales entre l'acteur individuel et les structures de la société. Grâce aux faitiches, nous allons peut-être pouvoir éviter de nous commettre dans une bataille qui ne nous concerne pas entre les tenants de l'attachement et ceux du détachement.

Il ne manque pas, en sociologie, de tentatives pour réconcilier l'acteur et le système, l'individu et le social. Sans avoir l'ampleur de la gigantomachie qui opposaient progressistes et réactionnaires, il semble qu'on ne puisse entrer dans les sciences humaines sans être sommé de prendre parti dans l'une ou l'autre de ces

chaînes du passé les tenaient solidement. L'expérience est maintenant complétée : comme le dit Legendre avec sa violence prophétique : « Vous les pères, vous avez donné naissance à des morts-vivants ». Sa solution, empruntée plutôt à Lacan qu'au droit romain, revient malheureusement à oublier les attachements pour imposer aux sujets la souveraineté d'un pouvoir défini par le seul vide, faisant disparaître encore plus radicalement les multiples sources de faire-faire.

⁶ Tel est tout l'intérêt pour moi du travail des ethnopsychiatres et en particulier de Tobie Nathan, L'influence qui guérit, Editions Odile Jacob, Paris, (1994). Les fondamentalistes de la République française voient dans son travail un retour à l'archaïsme, comme s'il arrachait les patients à la liberté pour les réenchaîner à la culture alors qu'il fait un travail de refabrication des personnes beaucoup plus subtil : il redonne à des patients migrants sans attache de nouvelles appartenances qui doivent aussi peu à leur culture d'origine qu'à la nouvelle culture qui n'a pas su les réenraciner. Le discours de l'émancipation rate entièrement ce mécanisme et fait de toute appartenance communautaire — aussi neuve et artificielle qu'elle soit — une régression. Nathan indique l'une des voies possibles : faire pour les migrants ce que la République a toujours fait jusqu'ici pour les tenants de la liberté : leur donner une culture, des communautés intermédiaires et imbriquées l'une dans l'autre, bref en finir avec l'hypocrite slogan : « Non au foulard islamique ! oui au foulard Hermès ! ».

guerres pichrocholines. Or, s'il existe autant de solutions que de sociologues à la question de savoir qui commande, de l'acteur ou du système, on ne s'est guère interrogé sur la nature de ce commandement lui-même. Pour tous les protagonistes, il semble aller de soi que, plus il y a de société, plus le poids des déterminations augmente ; inversement, plus il y a de place pour l'individu, plus la marge de liberté s'accroît. Ce que l'auteur de Mafalda fait dire comme une blague à son héroïne, de nombreux sociologues le diraient très sérieusement de l'acteur : s'il n'est pas « fumé par » sa cigarette, il serait néanmoins « agi par » la structure sociale. On prétendait, quand j'étais jeune, sur le Boulevard St Michel, que « le locuteur était parlé par la structure de la langue » : cela ne faisait rire personne... Ceux qui trouvent trop violent l'usage de cette forme passive, usent d'euphémismes sans pour autant changer de voix : on dira de l'acteur qu'il est « conditionné », « déterminé », « limité » par la société qui l'entoure. Quelque soit la mollesse de ces termes, on en reste toujours à une répartition entre la voix passive et la voix active, et l'on ne fait que déplacer vers la droite le curseur qui diminue la marge de manœuvre quand on augmente le poids des structures, ou, vers la gauche, on laisse plus de liberté à l'acteur quand on diminue le rôle déterminant de la société.

La sociologie a donc repris à la morale moderniste l'idéal d'un sujet sans attache. Peu importe qu'elle qualifie de positif ou d'inévitable ce que les moralistes qualifient de négatif et d'insupportable, il n'en reste pas moins que les liens sociaux n'ont pas la capacité de faire être le sujet individuel sans, par cette action même, limiter sa liberté. La situation ne change pas, malgré les apparences, lorsqu'on prétend fabriquer les sujets par l'imposition de la Loi de la société, puisqu'il faut toujours, comme dans l'histoire de Mafalda, choisir son maître. Or, le choix traditionnel entre liberté et nécessité n'offre jamais, malgré les apparences, une réelle liberté de choix, je veux dire celle qui permettrait enfin de choisir entre, d'une part, une sociologie qui oblige à désigner un maître et celle qui, d'autre part, saurait se passer tout à fait de maître. Pour envisager cette sociologie alternative, il faut pratiquer deux petites transformations, la première sur la nature des liens, la seconde sur la forme de la maîtrise.

En forçant le trait, et pour mieux faire ressortir le contraste entre les deux formes de sciences sociales, on pourrait proposer l'opposition suivante : ou bien l'on s'intéresse aux individus et aux sociétés, ou bien l'on s'intéresse à la multitude de ce qui fait agir. Dans le premier cas on va parcourir l'espace qui va des sujets aux structures sociales, dans le second on va traverser des espaces qui ne rencontrent jamais ni l'individu ni la société puisque toutes les mises en mouvement dépendent de la nature des attachements et de la capacité qu'on leur reconnaît de faire ou non exister les sujets qui leur sont attachés. Aux sociologies qui jouent sur la gamme des libertés et des déterminations, s'oppose une sociologie des faitiches, des moyens, des médiations, autrement dit, là encore, des bons et des mauvais attachements ⁷. La plus grande différence entre les deux programmes de

⁷ D'où l'importance de la sociologie de l'art telle qu'elle est traitée par Antoine Hennion, La passion musicale. Une sociologie de la médiation, A.-M. Métaillé, Paris, (1993) et son rapport avec les études sur les sciences. Voir également sur ce lien d'art et de science Carrie

recherche vient de ce que les premières croient devoir prendre position sur la question de l'individu et de la société, alors que les secondes court-circuitent entièrement ces figures, trop générales, et ne s'attachent qu'aux spécificités des choses elles-mêmes qui seules deviennent sources d'action, c'est-à-dire de faire-faire. Pour reprendre une formule d'Antoine Hennion : si je veux comprendre pourquoi je dis « j'aime Bach », c'est vers les particularités de cette interprétation, de ce disque, de cette partition, de ce lieu que je dois me tourner ⁸.. Rien d'autre ne me tient que ces petites différences entre des prises auxquelles j'apprends à devenir de plus en plus sensible —et quand je leur deviens plus sensible, je ne m'intéresse évidemment plus à la question de savoir qui maîtrise « leur mon » action.

Tout se passe comme si la pensée sociologique s'était égarée dans la répartition des faire-faire. Reprenant à la théologie sa querelle de la grâce, elle a placé au dehors toutes les déterminations et au dedans toute les libertés, au dehors toutes les hétéronomies et au dedans toutes les autonomies, au dehors toutes les nécessités et au dedans toutes les volontés. Elle s'est donc retrouvée avec deux listes opposées terme à terme, la première correspondant à la société, la seconde à l'individu. Qu'est-ce qui avait disparu dans cette opération ? Mais les sources même d'attachement, la formidable prolifération des objets, des biens, des êtres, des frayeurs, des techniques qui tous faisaient faire quelque chose à d'autres. Le choix grandiose entre attachement et détachement avait oblitéré les multiples petits choix captifs dans les liens et qui distinguent, pour ceux qui acceptent de s'y plonger, les bonnes et les mauvaises attaches, la justice immanente aux choses.

Il semble donc qu'on ne puisse parler des attachements et conserver les figures conjointes de l'individu et de la structure, de la liberté et de la nécessité. L'exemple de la marionnette vient toujours à propos quand on parle de sociologie puisque les ennemis de la structure sociale accusent toujours les sociologues de « prendre les acteurs pour des marionnettes », ce qui est techniquement exact mais n'a pas le sens que croient pouvoir donner les tenants de la liberté du sujet. Aussi sûr qu'elle soit de son contrôle sur les figures qu'elle manipule avec sa main, il n'est pas une marionnettiste qui ne dise que ses jouets lui « font faire » les mouvements de son histoire, qu'ils lui « dictent » ses répliques, qu'ils sont l'occasion de mouvements nouveaux « qui l'étonnent elle-même » et « auxquels elle n'aurait pas pensé la minute d'avant ». Ne nous précipitons pas pour dire qu'il s'agit là de « façons de parler » sans véritable sens : le vocabulaire de l'attachement est riche, indéfini, protéiforme, ubiquiste, nuancé : celui de l'autonomie et de la détermination, misérable, rare et sec. Pour ceux qui prétendent devenir attentif aux attachements, il s'agit là d'un indice précieux :

Jones et Peter Galison, (ouvrage dirigé par), Picturing Science, Producing Art, Routledge, London, (1998).

⁸ Voir le travail de Christian Bessy et Francis Chateauraynaud, Experts et faussaires. Pour une sociologie de la perception, A-M Métailié, Paris, (1995), qui témoigne des capacités d'une sociologie alternative à extraire des liens de l'action sa normativité, même sur des sujets aussi subtils que la distinction du vrai et du faux en art.

pour parler de liberté et de causalité il faut toujours faire violence aux situations d'attachement, que ce soit dans les sciences, en matière de goût, en médecine, qu'il s'agisse de parler de drogues, de droit ou d'émotions ⁹. En revanche, dès qu'on essaie de comprendre ce qui permet à une marionnette de se laisser faire agir par sa marionnettiste, c'est aux spécificités de cette marionnette, à sa couleur, à sa forme, à son éclairage, au touché de son taffetas, à la blancheur de ses bras de porcelaine fine que l'on va recourir.

Si pour expliquer les actions du sujet, le sociologue doit aller chercher la force de la société, c'est parce qu'il n'a plus à sa disposition l'immense répertoire d'actions tapi dans les particularités des actants (qu'il croit de son devoir de mépriser sous le nom d'objets réifiés ¹⁰). L'idée de société a été inventée par ceux qui, ayant coupé tous les fils de la marionnette, voulait pourtant donner à ce pantin affaissé sur lui-même le souffle de la vie. En renouant les fils de l'action, la notion d'attachement permet de se passer tout à fait de la notion de société et de celle, concomitante, d'acteur.

Il ne suffit pourtant pas de distribuer les sources de l'action entre tous les médiateurs, tous les agissants, toutes les spécificités qui vont concourir à la mise en mouvement. Encore faut-il modifier la nature de cette action, sans quoi l'on va se retrouver plongé dans des « champs de force », sans avoir rien fait d'autre que de noyer les figures de la subjectivité et de la structure, et sans pouvoir décider si cette inondation les rend toutes également actives ou toutes également passives. La dissémination de ce qui agit ne suffit pas à changer durablement de sociologie, comme le montre assez les conflits d'interprétation sur la volonté de puissance de Nietzsche ou sur la discipline et les dispositifs de Foucault. Telle est la limite de la notion de réseau, même lorsqu'on lui ajoute celle d'acteur-réseau ¹¹. Certes, le réseau distribue bien l'action entre tous les actants, mais il ne permet pas de revenir durablement sur la définition de l'action elle-même : les actants, malgré leur nouveauté, ont hérité du type d'action qui faisait agir leurs prédécesseurs. Or,

⁹ Voir la thèse en cours très importante pour la présente réflexion d'Emilie Gomart sur un programme de substitution par la méthadone xx ; sur les émotions voir le livre en cours de Vinciane Despret ; sur la redéfinition du « pâtir », (1999). Ces émotions qui nous fabriquent. Ethnopsychologie de l'authenticité. Paris, Les empêcheurs de penser en rond. voir le livre en cours de Madeleine Akrich et Marc Berg .

¹⁰ J'ai cherché la généalogie commune entre l'invention du thème de la société et le rôle impossible donné aux objets dans (1994), "Une sociologie sans objet? Note théorique sur l'interobjectivité", Sociologie du travail, vol. 36(4), p. 587-607.

¹¹ Voir les contributions contradictoires rassemblées dans John Law et John Hassard (ouvrage dirigé par), Actor Network and After, Blackwell, Oxford, (1999). On peut faire la même critique à la notion d'irréductions, telle que je l'avais essayée dans Irréductions, Guerre et Paix des microbes, Métaillé, (1984). Conjoindre la notion d'acteur avec celle de réseau a, de ce point de vue, fait plus de mal que de bien, puisqu'on a cru pouvoir lire dans cette conjonction, quelque nouvelle dialectique entre l'acteur et le système, alors qu'il s'agissait de se passer entièrement de ces parcours obligés.

les sciences sociales n'ont pas simplement ignoré l'activité des médiateurs, elles ont brisé en deux le faire-faire, ressort de toute action à la voix « moyenne » qui permettait d'ignorer aussi bien la maîtrise que la détermination. Malgré leur nom, les « théories de l'action » sont toutes des théories « de l'inaction » puisqu'elles ont brisé les faitiches en deux : d'un côté l'action maîtrisante et de l'autre l'agi maîtrisé. Catastrophe qui rend impossible de mouvoir aussi bien l'individu que la société puisqu'ils n'ont plus ni adjuvants, ni intermédiaires, ni médiateurs, ni ressorts d'aucune sorte. Ce qu'on peut engendrer avec le faire-faire, rien ne permet plus de l'obtenir lorsqu'on a le faire d'un côté et le fait de l'autre. La facture une fois fracturé l'action devient pour toujours inassignable ¹². Comme le dit Amalric dans le *Partage de midi* : « C'est chose étroite qu'un couteau et le fruit qu'il tranche, on n'en rejoindra pas les parts ».

Prenons l'un des *méfais* de cette brisure. Si, en appliquant la blague de Mafalda sur un sujet sérieux, je dis que la langue « me parle », je me trouve aussitôt placé devant une impossibilité, car c'est bien moi qui parle en cet instant et non la totalité de la langue. Je vais donc inventer aussitôt la distinction de la langue et de la parole, réservant le mot langue au système et le mot parole à son appropriation par un sujet individuel —mais je vais, ce faisant, m'enfoncer dans une série d'embrouillaminis aussi obscurs que ceux de la sociologie, car il va me falloir expliquer comment un sujet parlant s'y prend pour s'approprier ce qui néanmoins le détermine. En désespoir de cause, on fera appel à quelque mouvement dialectique dont nous verrons tout l'heure pourquoi il obscurcit au lieu d'éclairer. Que se passe-t-il si j'affirme, en acceptant le redoublement des faitiches —ce bégaiement de la causalité—, non pas que le langue me parle, mais que c'est le langage qui me *fait* parler. Aussitôt, c'est bien moi, et moi seul qui parle ; oui, mais c'est le langage qui me fait *parler*. On dira que je joue sur les mots ? Oui, mais avec cette nouvelle formule, je ne cherche plus à répartir ce qui fait et ce qui est fait, l'actif et le passif, puisque je me mets à parcourir une chaîne de médiateurs dont aucun ne cause exactement le suivant mais dont chacun permet au suivant de devenir à son tour origine de l'action de, littéralement, « faire causer » son successeur ¹³. Contrairement à la langue, le langage ne maîtrise pas ceux qu'il autorise à prendre la parole : il les fait parler, ce qui est tout différent. Puisqu'il n'y a aucun système de la langue assez fort pour « me parler », il n'y a donc nulle raison d'inventer un sujet en mal d'autonomie qui s'approprierait, malgré toutes les déterminations, le système de la langue ¹⁴. Ni

¹² L'origine de cette obsession pour la fracture des faitiches ne nous intéresse pas ici ; il faut développer, pour en comprendre le ressort, une anthropologie du geste iconoclaste. Voir Pandora's Hope, (op.cit) et Du culte moderne (op.cit.).

¹³ C'est ce qui nous permet, dans notre jargon, de distinguer « l'intermédiaire » —qui transporte fidèlement la force et peut donc être défini par ses inputs et ses outputs, c'est-à-dire mis en boîte noire et donc ignoré pour de bon— de la « médiation » défini comme ce qui assure non pas un transfert mais une traduction, qui ne peut donc être mi en boîte noire, qui reste visible, qui excède ses inputs et ses outputs, qui a donc les caractères d'un événement.

¹⁴ Dans la liste, dressée par Benveniste, des verbes qui sont toujours à la voix moyenne figure d'ailleurs parler (*phàto, loquor*), chose étrange si l'on songe qu'il y a là une toute autre

langue, ni parole ne sont nécessaires ; elles n'étaient que les artefacts d'une brisure préalable de l'action des faitiches. C'est parce que l'on a cassé le faire-faire, que l'on se trouve toujours obligé ensuite de répartir les êtres entre ceux qui déterminent et ceux qui, s'ils n'étaient pas déterminés, seraient libres. La distinction des objets et des sujets n'est pas primitive, elle ne désigne pas des domaines différents du monde : elle ne renvoie qu'à la fracture de l'action.

Ce qui est vrai à l'amont de l'acteur l'est aussi à l'aval : il n'est pas plus maître de ce qu'il fait qu'on est maître de lui. Si la langue ne le contrôle pas, il ne contrôle pas non plus ce qu'il dit. Ne croyons pas pour autant qu'il est maintenant dépassé par les mots qui le parlent à son insu : non, ce qu'on lui a fait faire, il le fait faire à son tour (renouvellant au passage la règle d'or : « Ce que vous voulez qu'autrui vous fasse faire, faites le faire à autrui ! »). L'occasion qu'on lui a donné de parler, il la donne maintenant aux mots qu'il fait parler. On ne le déterminait pas ; il ne détermine pas. Il ne pouvait parler sans la langue ; les mots ne peuvent parler sans lui. La marionnette établit avec les êtres qu'elle manipule une relation exactement aussi complexe que la marionnettiste avec la marionnette, ce qui signifie que dans le mot « manipuler » — maître mot de la sociologie critique (et dans ce mot même de maître mot !) —, se trouve bien autre chose que de la détermination. Le redoublement de l'action retire aux « transferts d'agissements » le poison de la maîtrise, de la détermination, de la causalité, sans obliger pour autant à y insinuer en un point précis le miel de la liberté. C'est partout, tout au long de la chaîne de médiateurs, que se répartissent l'ancienne causalité et l'ancienne liberté, simple marques, mal interprétées, de l'agile faire-faire.

Ni la détermination, ni la liberté, ni l'action des structures, ni l'action individuelle, ne sont des ingrédients du monde : ces artefacts (au sens d'artifice superflu) furent introduits peu à peu, au fur et à mesure que l'on se privait de ces autres artefacts : les faitiches. Sans attachements capables de faire-faire, il semblait raisonnable d'aller chercher quelque part dans le for intérieur ou, à l'extérieur, dans le monde naturel ou social, des moteurs pour l'action. Rendez-nous les attachements, et gardez la nature, la société et l'individu ! On verra qui parviendra avec le plus d'aise à mettre en mouvement la scène du monde.

3

Nous n'avons pas hésité, dans la première section, à frôler l'accusation de « réactionnaire » pour remplacer la notion asymétrique d'émancipation par la notion symétrique de substitution d'un lien morbide à un autre lien salvateur. Ce déplacement risqué fait tout reposer sur la spécificité des attachements dont on va extraire la normativité, laquelle se trouve captive, immanente, cristallisée dans les détails même des liens. Nous nous sommes aperçus, dans la deuxième section, que pour rendre cette extraction pensable, il fallait affronter le sens commun des

définition de l'énoncation que celle d'un rapport entre langue et parole ; on y trouve aussi, ce qui est bien intéressant, en plus des fameux « naître » et « mourir », le verbe « suivre, épouser un mouvement » (*sequor*) qui est à la source de toute la famille des mots qui ont servi à former le langage « social ». On trouve aussi « éprouver une agitation mentale » et « prendre des mesures », p.172. Bref, toute l'anthropologie de base semble exiger la voix moyenne et ignorer aussi bien l'actif que le passif, ce tard venu.

sciences sociales lesquelles prétendent, apparemment, parler des liens qui attachent durablement les sujets. Malheureusement, les sciences sociales sont de peu de recours pour parler avec justesse des attachements puisqu'elles ont rompu trop vite le pont de l'action et se retrouvent avec des déterminations et des libertés qu'il faut ensuite répartir dans des domaines différents de la réalité. Or, les médiateurs qui nous intéressent ignorent tout à fait cette fracture de l'action entre l'actif et le passif et se passent donc aussi bien des objets que des sujets. Pour bénéficier des liens déployés par les sciences sociales sans souffrir de leurs « théories de l'inaction », il faudrait pouvoir disposer de réseaux d'attachements. Cela demande de lever encore quelques difficultés.

Reprenons notre petit exemple. Malgré son geste iconoclaste, le père de Mafalda, en « déconstruisant » son paquet de cigarettes, n'atteindra pas à l'autonomie. Il n'a fait que passer d'un extrême d'innocence à un extrême de panique à travers quatre étapes : il se croyait libre ; il devient esclave au yeux de sa fille ; il s'affole ; il se libère en brisant ses chaînes. Or, il n'a fait que passer d'une croyance en sa liberté —avec cigarette— à une autre croyance en sa liberté —sans cigarette. Comment aurait-il dû réagir à la critique de cette peste de Mafalda s'il avait vécu à l'ombre des faitiches ? En comprenant la forme passive « tu es fumé par ta cigarette », comme une approximation juste, en langue française, de la voix moyenne : « Oui, Mafalda ma fille, » aurait-il dû répondre « je suis tenu, en effet, par ma cigarette, qui me fait la fumer, il n'y a là rien qui ressemble, ni pour elle ni pour moi, à une action déterminante, je ne la contrôle pas plus qu'elle ne me contrôle, je lui suis attachée et, si je ne peux rêver à aucune émancipation, d'autres attaches, peut-être, se substitueront à celle-ci, à condition que je ne panique pas et que tu ne m'imposes pas, en bonne sociologue critique de gauche, un idéal de détachement dont je mourrais à coup sûr... » ¹⁵. On peut substituer un attachement à un autre, mais on ne peut pas passer de l'attaché au délié. C'est ce qu'un père doit dire à sa fille. Pour comprendre la mise en mouvement des sujets, leurs émotions, leurs passions, il faut donc se tourner vers ce qui les attache et les met en mouvement —propos d'évidence, pourtant toujours oubliés.

L'une des raisons de cet oubli vient de ce que l'on a cru « dépasser » ce problème par la dialectique du sujet et de l'objet. Croyant le problème obsolète, on n'a donc nul besoin de se donner du mal pour en inspecter les fondements. Prenons un exemple, un peu plus difficile que celui de la cigarette : j'écris depuis quelque trente cinq ans des carnets dont je puis témoigner, sans mentir, qu'ils m'ont fabriqué. Qui écrit ? Qui est fabriqué ? On dira que la question ne se pose pas et que je suis donc fait par cela même que je fais, écris par ce que j'écris —le

¹⁵ C'est la grande force de la notion « d'affordance » de permettre, en psychologie, le déploiement de la voix moyenne, voir James G. Gibson, The Ecological Approach to Visual Perception, Lawrence Erlbaum Associates, London, (1986). Voir également le travail de Laurent Thévenot sur les formes d'action ordinaires (1994), "Le régime de familiarité. Des choses en personne", Genèses, vol. (17), p. 72-101.

cercle de la dialectique se chargeant de clarifier une boucle de rétroaction qui nous évitera de considérer le point de départ comme le point d'arrivée. La question qu'on veut éviter se pose pourtant, car rejoindre par une boucle deux positions traditionnelles, ce n'est toujours pas modifier les positions : c'est noyer le poisson, tourner, littéralement, autour du pot. Qu'y a-t-il donc dans ce pot ? Soulevons le couvercle. L'expression faire-faire ne ressemble pas à l'expression : être fait par ce que je fais. La première ignore toute maîtrise, la seconde redouble les deux maîtrises, celle du créateur aux commandes, celle de la détermination, elle aussi aux commandes. Quand j'écris mon carnet, c'est bien moi qui écrit ; quand je suis écrit par lui, c'est bien lui qui m'écrit. La dialectique élève à la puissance deux le poids de la domination. Elle accélère le mouvement, mais tourne toujours dans le même cercle. Or, s'agit-il d'un cercle ?

Les faitiches soutirent de l'action toute maîtrise puisqu'ils se passent aussi bien de la plénitude active du faire que de la passivité causé du fait. Si je dis que les carnets que je fais écrire me font faire ce que je suis, la facture de ma description change du tout au tout puisque je quitte alors le diamètre du cercle. La page immaculée du carnet sur lequel je pose la pointe aiguë du stylo plume et où je découvre, à ma grande surprise, ce que je suis en train d'écrire qui me force à réfléchir et à modifier l'état où je croyais me trouver la minute d'avant... rien de tout cela ne forme une droite bien alignée qui permettrait d'assigner un parcours de maîtrise, mais ces déplacements d'agissements ne se bouclent pas non plus en un cercle qui reviendrait vers un répertoire d'actions déjà visité. Une fois entré dans la « différence », poussé par les trahisons traductions successive du papier blanc, de l'encre noire, des paragraphes gribouillés, « nous tous », carnets, passions, écritures, arguments, dévalons de plus en plus vite une cascade d'évènements irréversibles qui nous chassent devant eux. Nous pouvons multiplier les attachements, substituer une attache à une autre, mais l'attribution d'une source à l'action est devenue, pour toujours, impossible, sinon par une autre action d'attribution et de désignation, nouvelle traduction trahison qui s'ajoute à toutes les autres et nous fait dévaler la pente un peu plus loin. Le monde n'est pas un tonneau dont la dialectique pourrait cercler les douves.

S'il n'est pas trop difficile de dépasser le dépassement de la dialectique, puisqu'il revient, on le comprend clairement, à enkyster plus solidement encore les causalités opposées du sujet et de l'objet, le deuxième obstacle semble plus difficile à franchir, tant il paraît de bon sens. La tentation est forte, en effet, même en redoublant le faire-faire, de penser chacun de ces « faire » sous le mode de la création, ou de ses versions atténuées : la construction, la fabrication, ou l'efficacité **16**. Derrière l'humble langage de la construction **17**, se cache toujours le

16 Le travail de François Jullien, La propension des choses, Le Seuil collection Travaux, Paris, (1992 Traité de l'efficacité, Grasset, Paris, (1997) permet d'assurer contre cette tentation, au prix d'un détour par la Chine, une veille attentive.

17 On peut dire que je n'ai pas eu de chance avec le sous-titre de mon premier livre : la construction sociale des faits scientifiques ! Après avoir critiqué l'adjectif « social », il m'a fallu abandonner ensuite le mot « construction » ; quant au mot « fait », pour comprendre à quel prix fabrication et vérité pouvaient devenir synonymes sans trivialisier les deux termes, cela m'a pris

démiurge de la mythologie, lequel dissimule assez mal le Créateur de la théologie. Toute l'affaire repose sur un immense malentendu concernant l'expression consacrée de création *ex nihilo*.

Malgré la vulgate, le terme de néant ne désigne pas la matière première brassée par le démiurge, mais le petit seuil, le « gap », inévitable dans toute action médiée, qui rend justement impossible la démiurgie puisque chaque événement excède ses conditions et dépasse donc son artisan. Que l'on dise avec Saint Jean : « Au commencement était le faire parler, c'est à dire le Verbe » ou avec Goethe « Au commencement était le faire-faire, c'est-à-dire l'Action », dans les deux cas il n'y a pas de créateur en position de dominer sa création tirée *ex nihilo*. Aussi puissant qu'on imagine un créateur, il ne sera jamais capable de maîtriser davantage ses créatures qu'une marionnette ses marionnettistes, qu'un écrivain ses carnets, qu'une cigarette son fumeur, qu'un locuteur sa langue. Il peut leur faire-faire quelque chose mais pas les faire. Engagé dans une cascade d'événements irréversibles, oui ; maître de ses outils, non. En croyant rendre un culte respectueux au créateur — Dieu, humanité, sujet ou société — on avait choisi, par une cruel dévotion de la théologie, d'encenser la maîtrise et son idéal de détachement de tout ce qui la fait être. L'expression *ex nihilo* ne signifie pas que le constructeur tire quelque chose du néant, mais que l'ensemble des conditions préalables ne suffit justement jamais à déterminer l'action. Ce que le mot *ex nihilo* annihile, c'est la prétention hallucinante du maître à commander — et ce qui vaut pour Dieu vaut plus encore pour l'Homme. Il n'y a qu'un parfum dont l'odeur soit agréable au créateur, celui de la surprise devant des événements qu'il ne maîtrise aucunement mais qu'il fait être. Le passage du néant à l'être ou de l'être au néant n'a rien à voir dans l'histoire — pas plus que le basculement soudain du père de Mafalda de l'insouciance libérale à la peur panique contre toute forme d'attachement. On comprendrait donc bien mal le redoublement du faire-faire si l'on se contentait d'entasser un deuxième mythe de création sur un premier mythe de création. Utiliser le mot de faire-faire, signifie, au contraire, qu'on souhaite abandonner entièrement l'idéal du faire et de ses « méfaits » ¹⁸ pour passer plutôt, comme le dit si magnifiquement Souriau, "sur ces entrefaites"...

Cet abandon permet de reposer la question de la liberté, en reprenant aux progressistes un thème dont ils ont mal usé et dont il n'y a aucune raison de leur laisser la jouissance exclusive. Le même slogan « vivre sans maître » désigne en effet deux projets entièrement différents selon qu'on vit à l'ombre des faitiches ou tiraillé entre les objets et les sujets. La liberté consiste-t-elle à vivre sans maître ou sans maîtrise ? Les deux projets ne se ressemblent pas plus que le faire et le faire-faire. Comme nous l'avons vu dans la première section, l'un revient à confondre le

vingt ans ! On comprendra pourquoi le mot de construction ne sert plus à rien quand on voit qu'il est utilisé même par John Searle, La construction de la réalité sociale, (1998)...

¹⁸ La pensée de la technique influence, bien évidemment, toutes ces notions vagues de construction et de fabrication. Pour une transformation des rapports de l'outil et de son fabriquant, voir en particulier (1994), "On Technical Mediation", Common Knowledge, vol. 3(2), p. 29-64 repris dans Pandora's Hope op.cit.

passage d'un maître à un autre maître avec le passage de l'attachement au détachement. Derrière le désir d'émancipation —« ni Dieu ni maître ! »—, s'exprime le désir de substituer un bon maître à un mauvais ; le plus souvent, il s'agit de remplacer, selon l'expression de Pierre Legendre, l'institution par le « moi-roi ». Même si on accepte de la comprendre comme une substitution et non plus comme un déliaison définitive, la liberté consiste encore à remplacer une maîtrise par une autre. Mais quand pourrons nous nous défaire de l'idéal même de maîtrise ? Quand commencerons-nous à goûter enfin aux fruits de la liberté, c'est-à-dire à vivre sans maître, en particulier sans moi-rois ? Tel est le deuxième projet qui donne un tout autre sens au même slogan. On avait confondu la liberté comme exercice du commandement à la place d'un autre commandant ¹⁹, avec la liberté comme vie sans commandement du tout. Avec les faitiches, l'expression de la liberté reprend le chemin que l'idéal d'émancipation et de détachement avait transformé en impasse : la liberté devient le droit de n'être pas privé des liens qui font exister, liens vidés de tout idéal de détermination, de toute théologie de la création *ex nihilo*. S'il est exact qu'il faut remplacer l'ancienne opposition entre attaché et détaché, par une substitution des bons attachements aux mauvais, l'impression d'étouffement que pouvait donner cette première idée change du tout au tout si nous la complétons par cette deuxième idée, la délivrance de toute maîtrise : en tout point du réseau d'attachement le nœud est celui d'un faire-faire, pas d'un faire ni d'un fait. Tel est du moins le nouveau projet d'émancipation aussi vigoureux que l'ancien et beaucoup plus crédible puisqu'il oblige à ne plus confondre vivre sans maîtrise et vivre sans attache.

Examinons un dernier obstacle à la pensée des faitiches, qui n'est plus logique comme celui de la dialectique ou théologique comme celui de la construction, mais plus directement politique. Aux yeux de ceux qui ont brisé le faire-faire, c'est-à-dire des faitiches, les cultures du passé ou celles du lointain deviennent profondément incompréhensibles. Avec les notions opposées de détermination et de liberté, d'hétéronomie et d'autonomie, comment pourrait-on comprendre des formes d'existence qui avouent fort simplement ne pas pouvoir vivre sans être continuellement rattachées à telles divinités ou à tels biens²⁰ ? La notion de fétiche ou de fétichisme vient précisément du choc entre ceux qui utilisent les termes de nécessité et de liberté et ceux qui se savent tenus par des êtres nombreux qui les

¹⁹ La formule stoïcienne ou spinoziste de la liberté comme acceptation ou connaissance des déterminismes revient, elle aussi, à changer de maître et à prendre la détermination causale pour la forme unique de l'attachement. Du point de vue des faitiches, on n'a pas remué d'un centimètre.

²⁰ La question de l'attachement des biens n'est pas plus simple à résoudre que celle des divinités, et la notion clef d'externalité ne suffit pas à clore la discussion, malgré ses prétentions à la clôture justement. Voir Michel Callon, (ouvrage dirigé par), *The Laws of the Market*, Routledge, London, (1998) et Michel Callon et Bruno Latour (1997), "« Tu ne calculeras pas » ou comment symétriser le don et le capital", *Nouvelle revue du MAUSS*, vol. (9), p. 45-70. Les arguments sur la liberté de choix ou l'organisation du marché reprennent exactement les mêmes théories de l'inaction que celles des sciences sociales.

font exister²¹. Devant l'accusation, lancée par sa fille, d'être totalement dominé par son fétiche, le père de Mafalda n'a pas d'autre solution que de briser fanatiquement son idole pour être sûr de ne pas retomber dans un attachement fatal. Sa réaction frénétique prouve qu'il est moderne, mais ne présage rien de bon sur son aptitude à comprendre les liens qui doivent le faire vivre lui et sa fille. On discute toujours de savoir ce que veulent dire ces termes vagues d'Occident et de Modernité. Nous pouvons les définir assez simplement : celui qui a brisé ses faitiches voit dans les Autres des êtres bizarrement attachés, des monstres aussi englués dans leurs croyances et leur passivité que le père de Mafalda vu par Mafalda²². Mais, c'est la fille qui ne comprend pas son père, c'est l'Occidental qui ne comprend pas l'Autre, rendu exotique par contraste avec un idéal de détachement qui le tuerait à coup sûr —si seulement il était assez fou pour l'appliquer vraiment. Incapable de voir chez lui les attachements qui le font agir, celui qui se croit, de ce seul fait, Occidental, imagine que les Autres ne le sont pas, et qu'ils sont, par conséquent, tout à fait « Autre », alors qu'ils ne diffèrent que par ce qui justement les attache. Au lieu d'un grand partage entre Eux et Nous, entre détaché et englué, il convient d'introduire, là encore, de nombreux petits partages entre ceux qui sont attachés par tels êtres et ceux qui le sont par tels autres êtres. La nature particulière des transferts d'agissant fait toute la différence, et non pas la prétention stupéfiante d'échapper à toute forme de domination par les faits et par les fétiches, par la rationalité et par l'irrationalité. Chacun reçoit l'altérité des attachements et non pas de la différence radicale entre les libérés et les aliénés, les délocalisés et les enracinés, les mobiles et les fixes ²³.

Si l'on appelle politique la constitution progressive d'un monde commun, il est assez difficile, on le comprendra sans peine, d'imaginer une vie commune en commençant par exiger de tous ceux qui aspirent à en faire partie de laisser à l'extérieur, au vestiaire, les appartenances et attachements qui les font exister. Les Occidentaux, maîtres de cérémonie, se gardent d'ailleurs bien d'appliquer à eux-mêmes la règle d'abstention et de détachement qu'ils appliquent aux « Autres ».

²¹ En plus de la somme de Pietz (op.cit), voir l'étourdissante analyse de Simon Schaffer (1997), "Forgers and Authors in the Baroque Economy", Paper presented at the Meeting "What is an Author?" Harvard University, March 1997, vol. , p. sur le lien entre histoire de la mesure scientifique de l'or et l'accusation de fétichisme.

²² Il en de même pour cet exotisme « interne » , inventé par la pensée critique, en particulier l'Ecole de Francfort, et qui a transformé toute les cultures européennes et américaine en une masse manipulée et, elle aussi, bizarrement attachée... La pensée critique joue à l'intérieur le même rôle d'exotisation de l'altérité que la pensée des fétiches à l'extérieur. Saïd a fort bien décrit l'Orientalisme —qui a décrit l'Occidentalisme des Blancs vus par les penseurs critiques ?

²³ Sur toute cette affaire de grand partage voir Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique, La Découverte, Paris, (1991). Voir également l'important travail accompli par les anthropologues, sur la révision des catégories de culture une fois levée l'hypothèque de la nature, dans Philippe Descola et Gisli Palsson, (ouvrage dirigé par), Nature and Society. Anthropological Perspectives, Routledge, London, (1996).

Leurs attachements se trouvent simplement sommés par les deux grands collecteurs ou accumulateurs de leurs propre tradition : la Nature et la Société, le règne de la nécessité et celui de la liberté. L'usage du mot « globalisation » permet de faire croire que le monde commun sera nécessairement l'extension, sous une forme ou sous une autre, de l'un ou l'autre de ces deux règnes. Il n'y a pas, d'après l'avis des puissances invitantes, à discuter du cadre global de la discussion. Voilà une 'globaliverne' de plus. Rien ne prouve, pourtant que le monde commun, objet de la politique, de ce qu'Isabelle Stengers appelle « cosmopolitique »²⁴, ressemble à la globalisation. Tout prouve, au contraire, que les deux accumulateurs, la détermination causale de la Nature et l'arbitrage arbitraire du Souverain, ne suffisent plus à fermer les controverses concernant la constitution progressive du monde commun. Dans un monde qui ne va plus de l'aliénation à l'émancipation mais de l'intrication à l'encore plus intriqué, qui ne va plus du prémoderne au moderne, mais du moderne au non-moderne, la répartition traditionnelle des déterminations et des libérations ne sert plus à rien pour définir une « globalisation » dont la difficulté défie, pour le moment, l'entendement politique²⁵. Malgré la réaction automatique du père de Mafalda, il ne s'agit plus de passer abruptement de l'esclavage à la liberté en réduisant les idoles en morceaux, mais de trier dans les attachements eux-mêmes ceux qui sauvent et ceux qui tuent.

J'ai voulu, dans cette note, explorer quelques-unes des difficultés de la notion d'attachement afin de m'en servir pour enrichir cette sociologie des réseaux qui nous a rendu jusqu'ici de si grands services, mais dont la fécondité commence à sérieusement s'épuiser. Les réseaux —ou les rhizomes— permettent non seulement de distribuer l'action, mais aussi d'opérer des détachements et des arrachements à la proximité et, inversement, des rattachements au lointain. Très efficaces pour redistribuer les forces, les réseaux, nous l'avons vu, ne le sont plus du tout pour renouveler la théorie de l'action propre à chacun des nœuds. L'addition du mot « acteur » pour former l'hybride acteur-réseau n'a pas eu l'effet escompté puisqu'on collait l'une sur l'autre deux théories de l'action, l'une venant de la détermination et de la structure, l'autre de la liberté et de la subjectivité. Passer aux réseaux d'attachements devrait permettre de conserver du réseau son effet de distribution mais de refondre entièrement la nature et la source de l'action. L'attachement désigne à la fois ce qui émeut, ce qui met en mouvement, et l'impossibilité de définir ce faire faire par l'ancien couplage de la détermination

²⁴ Isabelle Stengers, *Cosmopolitiques* du *Tome 1: la guerre des sciences*, (1996) à *Cosmopolitiques - Tome 7: pour en finir avec la tolérance*, La Découverte-Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, (1997).

²⁵ C'est l'objet de l'effort entrepris dans *Politiques de la nature- comment faire entrer les sciences en démocratie*, La Découverte, Paris, (1999) : définir un collectif capable de collecter le monde commun sans recourir aux deux sommateurs traditionnels de la Nature et de la Société, bicaméralisme devenu inadapté à la situation actuelle. Pour un avant goût de l'argument et des polémiques suscitées voir (1998), "From the World of Science to the World of Research", *Science*, vol. 280(10 avril).

et de la liberté. Dans une étape suivante, on pourrait alors en venir à qualifier les types d'attachements.

