

PORTRAIT DE BRUNO LATOUR EN MODERNE

Cyril Lemieux

Comme d'autres l'ont fait aujourd'hui avant moi, je partirai d'un souvenir¹. J'espère que l'on me pardonnera cette façon un peu trop sentimentale et personnelle d'intervenir. Mais je tiens à vous rassurer: si je pars d'un souvenir qui me concerne et qui m'implique, mon objectif ne sera pas moins d'essayer d'en extraire quelque chose de général sur Bruno Latour – quelque chose qui justifiera, je l'espère, le titre donné à cette intervention.

C'était il y a vingt-cinq ans, presque jour pour jour. Le 4 décembre 1997, au 54 boulevard Raspail, dans une salle qui aujourd'hui n'existe plus mais dont certains d'entre vous, j'en suis sûr, ont gardé la mémoire: la salle 524. En ce jour, en ce lieu, je soutenais ma thèse de sociologie intitulée « Mauvaise presse. Une sociologie de la faute journalistique dans la France des années 1980-1990 ». L'époque, il faut en convenir, n'était pas encore aux efforts de parité. À vrai dire, le monde académique, en France, pouvait apparaître n'être pas même conscient que le manque de parité posât problème. Ainsi, sur les six membres de mon jury de thèse, on ne comptait qu'une seule femme, la sociologue Danièle Hervieu-Léger. Les autres membres étaient mon directeur de thèse, Luc Boltanski, le politiste Jacques Lagroye, les sociologues Louis Quéré et Laurent Thévenot et puis enfin – j'y viens – Bruno Latour.

De cette soutenance, c'est presque uniquement l'échange avec ce dernier dont je me souviens avec précision. Je sais qu'il a aussi marqué celles et ceux qui y assistèrent: certains, plus tard, m'en ont reparlé. Il est vrai qu'aussi cordial et enjoué qu'il ait été, cet échange s'apparenta à ce qu'il faut bien nommer une passe d'armes. Dans mon souvenir, Latour engagea le fer à trois reprises, en portant ses estocades à trois endroits différents. La première fois, ce fut à travers des paroles que je reçus d'abord pour un compliment, et qui l'étaient bel et bien

d'une certaine manière. En effet, Latour n'hésita pas à comparer ma thèse à une maison du Bauhaus. Des formes épurées et fonctionnelles. Des lignes claires et sans hésitation. Des surfaces extérieures lisses et sans ornementation. Et l'application, partout, du principe de régularité. Il faisait de moi, en somme, le Walter Gropius de la sociologie des médias ! Pouvait-on me rendre plus bel hommage, moi qui admirais avec ferveur l'œuvre de Wittgenstein, dont je n'ignorais pas qu'en 1926, il avait réalisé pour sa sœur Margarete les plans d'une maison directement inspirée par les principes du Bauhaus ? Et dont je n'ignorais pas non plus qu'il avait écrit dans le *Tractatus* que « l'éthique et l'esthétique sont unes » ? Ce qui, pour moi, signifiait que comparer l'esthétique de mon travail à celle du Bauhaus, c'était suggérer que je partageais les valeurs éthiques de ce courant architectural, à savoir un idéal de clarté, d'économie et de cohérence. Le compliment latourien était donc fait pour me faire rougir. Mais alors que déjà, je me laissais enivrer par l'éloge, Latour retournait celui-ci subitement en un blâme. « Oui, votre thèse me fait penser à une maison du Bauhaus : c'est très réfléchi, très maîtrisé, très clair, très épuré, mais au fond, on n'a pas du tout envie d'habiter là-dedans ! »

Si l'on prend au sérieux la formule wittgensteinienne – si, donc, on admet pleinement que « l'éthique et l'esthétique sont unes » –, il y a, je crois, de cette pique qu'il m'adressa, quelque chose à tirer concernant la propre esthétique et la propre éthique de Latour. En ce qu'il savait reconnaître dans l'architecture du Bauhaus ce qui fait la valeur d'un geste propre à la modernité, à savoir le geste par lequel est visé dans l'organisation de notre cadre de vie un certain esprit de système et de rationalité, Latour s'affirmait comme un moderne. Mais parce qu'en même temps, il se méfiait de ce geste-là – parce qu'immédiatement, il en voyait les conséquences négatives en termes d'habitabilité du monde –, il s'affirmait plus encore en un moderne *inquiet de la modernité*.

Karl Mannheim (2006 : 203) a écrit que « dans les arts plastiques, l'absence de profondeur et la prédominance de la ligne pure

correspondent à une vision unilinéaire du temps historique et du progrès ». Le Bauhaus, sous ce rapport, pourrait être vu comme témoignant d'une foi manifeste dans le progrès, et comme impliquant, de ce fait, une confiance dans nos capacités collectives à améliorer aujourd'hui et demain, par la voie rationnelle, le respect de la vie humaine et non-humaine. Latour, sans doute, se reconnaissait-il dans cette espérance. Mais quelque chose le retenait d'y adhérer pleinement : la prédominance de la ligne pure lui semblait pouvoir masquer l'existence de réalités plus troubles, plus emmêlées et plus hybrides, qui sont celles-là même qui rendent possible le tracé de cette ligne pure ; pour cette raison, l'absence de profondeur pouvait lui sembler nous attacher aux seules apparences extérieures d'un ordre qui, en réalité, ne fonctionnerait pas sans cette profondeur que l'on a fait disparaître à nos yeux, en l'enfermant dans une boîte noire.

*

Puis vint la seconde passe d'armes. Commentée plus tard par certains de mes camarades du GSPM² qui en firent l'exégèse, elle est restée célèbre, dans notre petit cercle, sous le nom de la « controverse du corbillard ». Voici de quoi il s'agit. Un des terrains d'enquête de ma thèse concernait le fait divers qui a sans doute le plus profondément marqué la France des années 1980, à savoir l'affaire dite du « petit Grégory » – du prénom d'un garçonnet de quatre ans jeté, après avoir été ligoté, dans une rivière des Vosges ; un meurtre dont à ce jour, l'auteur n'a jamais été formellement identifié. Une des journalistes que j'avais interviewés dans le cadre de ma thèse travaillait, à l'époque où cet infanticide eut lieu, pour la station de radio Europe 1 où, alors à peine âgée d'une vingtaine d'années, elle démarrait sa carrière professionnelle. Au lendemain de son arrivée dans les Vosges, son rédacteur en chef, depuis Paris, lui ordonne d'aller interviewer les parents de la petite victime. Cette besogne la dégoûte : elle trouve la démarche obscène et impudique. Le rédacteur en chef insiste et invoque le mot de « professionnalisme » : la jeune journaliste s'exécute. C'est ainsi, bien à contrecœur, qu'elle se dirige vers le domicile

des parents. Mais voilà qu'au moment même où elle y parvient, sort de celui-ci le corbillard contenant le cercueil où repose l'enfant. « Ça m'a arrêté » explique-t-elle. « J'ai été incapable de faire un pas de plus. Et j'ai rebroussé chemin. »

Ma thèse tentant de mettre en œuvre une démarche que j'appelle l'analyse grammaticale de l'action³, j'y étudie cette scène en disant que le corbillard – en tant que « discontinuité physique » – fut constitué par la jeune femme en une certaine « raison d'agir » – en l'occurrence, en une raison de faire demi-tour. Latour protesta contre cette interprétation. Il y voyait, dit-il, un manque de respect analytique pour les non-humains : « Vous ne prenez pas au sérieux ce corbillard ! » s'exclama-t-il. « Et vous ne prenez pas non plus au sérieux la journaliste, lorsqu'elle vous dit que c'est le corbillard, et pas autre chose, qui l'a arrêté. C'est-à-dire que vous vous refusez à admettre que les objets, eux aussi, agissent. » À cela, je rétorquai qu'effectivement, selon moi, dire que le corbillard avait arrêté la journaliste ne pouvait être qu'un abus de langage. Car pas davantage qu'un panneau « sens interdit » n'a, par lui-même, le pouvoir d'empêcher un automobiliste de s'engager dans une rue, pas davantage le corbillard évoqué n'avait eu *par lui-même* la capacité d'arrêter la journaliste. Il fallait bien, selon moi, que la journaliste ait agi, tandis que le corbillard, lui, n'avait pas agi, mais joué seulement pour cette journaliste – et ce n'était certes pas rien ! – le rôle d'une raison d'agir.

La « controverse du corbillard » se poursuivit alors, Latour plaidant pour que l'agentivité des objets soit enfin reconnue, et moi, estimant au contraire nécessaire de réserver aux seuls acteurs humains la capacité de produire des actions significantes et, ce qui va de pair, de produire la signification des actions. Je me suis souvent demandé par la suite d'où venait à Latour cette indignation non feinte face au mauvais traitement analytique que, selon lui, ma thèse et, plus généralement, la tradition sociologique infligent aux objets. Je crois qu'ici encore, on peut l'attribuer au fait que, chez le moderne Bruno Latour, quelque chose se révoltait contre certaines des tendances

rationalisatrices de la modernité. En l'occurrence, c'est l'exclusivité que nous accordons au couple « naturalisme-constructivisme » – au sens que donnerait bientôt à ces termes Philippe Descola – qu'il considérait comme un rapetissement de notre rapport au monde. Sa théorie de l'agentivité du corbillard n'était certes pas animiste à proprement parler. Mais du moins elle réintérait la possibilité d'objets qui s'adressent à nous, qui réagissent à nous et qui nous montrent par-là même quelles intentions et quelles attentes les animent. Pour cette raison, en général, cette théorie de l'agentivité des objets inquiétait grandement, quand elle ne les faisait pas ricaner, ses collègues sociologues. Sauf, me semble-t-il, chez nous au GSPM, car bien que nous n'y adhérions pas, nous ne la considérions pas pour autant comme dénuée d'intérêt.

Pour Latour, quelque chose dans l'ambition des sciences sociales d'être des sciences au sens moderne du terme leur a rendu impossible de penser le monde matériel autrement que de cette façon naturaliste-constructiviste dont parle Descola. Dès lors, elles se sont fermées à ce que les ontologies non-naturalistes et non-constructivistes propres aux sociétés prémodernes pourraient aujourd'hui nous apprendre sur notre monde, et sur ce que le naturalisme-constructivisme ne nous permet pas d'y voir. Certes, les sciences sociales se sont parfois donné pour tâche de s'intéresser de près à ces ontologies non-modernes, mais ce fut alors d'une manière qui se voulait à nouveau entièrement naturaliste-constructiviste au sens descolien, c'est-à-dire que ces ontologies non-modernes furent saisies comme des objets d'étude, et non pas comme des alternatives véritables au naturalisme. Elles furent, pourrait-on dire, *domestiquées* dans le cadre naturaliste-constructiviste, alors qu'elles nous offraient la chance, que nous n'avons pas su saisir, de nous aider à nous distancier de ce cadre et de nous montrer ainsi toujours plus réflexifs quant à ce qu'il permet, mais aussi quant à ce qu'il exclut et rend impossible.

Je l'ai dit, je ne crois pas que la théorie latourienne du corbillard puisse être sérieusement qualifiée d'animiste. Car Latour n'a jamais

franchi ce pas. Il est toujours resté à l'intérieur du cercle du naturalisme-constructivisme au sens descolien et est toujours demeuré, de ce fait, à l'intérieur du projet des modernes. Mais il s'est néanmoins déporté systématiquement à la bordure de ce projet et du naturalisme qu'il implique, à l'endroit où la possibilité de penser le monde à partir d'autres ontologies peut être aperçue et permet dès lors de *dénaturaliser le naturalisme*. En cela, la position latourienne me semble avoir quelque chose d'analogue à celle de Louis Dumont : même ambition, sinon de sortir du cadre mental de la modernité occidentale, du moins d'observer ce cadre d'un point de vue qui lui soit extérieur ; même appui, pour y parvenir, sur la pensée des sociétés non-modernes ; même conscience, enfin, que l'on ne sort jamais réellement, quand on est moderne, du cadre mental de la modernité, et par conséquent que l'on ne sort non plus jamais, quand on est moderne, du naturalisme cognitif et de l'individualisme normatif, mais, qu'ayant reconnu et admis cette limite, il devient possible de s'assigner comme tâche, à la fois analytique et politique, de nous rendre toujours plus réflexifs sur ce qu'est la modernité, c'est-à-dire sur ce qu'elle permet et sur ce qu'elle menace.

*

J'en viens à la troisième et dernière passe d'armes. J'en fus à l'origine, après que Bruno Latour eut dit son plein accord avec le titre de ma thèse, « Mauvaise presse ». Il affirmait en effet trouver lui aussi que les médias français, en cette fin de XX^e siècle, n'étaient pas à la hauteur de la mission attendue d'eux et, qu'à cet égard, ils méritaient bel et bien d'être jugés « mauvais ». Évidemment, ce n'est pas tout à fait ce que j'avais voulu signifier de mon côté avec ce titre, puisque si je l'avais choisi, c'est qu'il constituait un jeu de mots permettant de laisser dans l'indécision le fait de savoir si la presse était mauvaise ou si, simplement, elle avait la réputation de l'être. C'est sans doute parce que Latour faisait mine de n'avoir pas vu cette dualité de sens que je me sentis poussé à lui demander comment, dans sa sociologie à lui, il était possible de porter un jugement de valeur négatif sur les

médias, de la manière dont il venait de le faire. Je demandais cela sans animosité mais avec une réelle curiosité pour la réponse.

Mon raisonnement était le suivant : à compter du moment où tant de forces hétérogènes – dispositifs sociotechniques de production et de diffusion des nouvelles, actionnaires, annonceurs, droit de la presse, journalistes, correspondants à l'étranger, sources, publics, et j'en passe – s'alignent pour former ensemble des réseaux étendus et puissants, et quand bien même le sociologue ne trouverait pas à son goût personnel le type de journalisme et d'information publique qui en résulte, de quel point de vue normatif, si ce sociologue est latourien, peut-il s'autoriser pour décréter que la performance collective ainsi produite est « mauvaise » ? Et en quoi exactement une performance, qui réussit à intéresser tant et tant de forces hétérogènes, est-elle « mauvaise » ? Je ne dis pas que le latourisme, à ces questions, n'a pas de réponse. Mais il me semblait, et il me semble toujours, qu'il y a là, pour lui, une difficulté particulière. Cette difficulté tient au fait qu'il érige la force ou le nombre – car, dans son système, les deux s'équivalent – en critère de la supériorité dans l'existence. Ce qui résulte d'un grand nombre d'associations entre des entités hétérogènes est actuellement *plus fort* que ce qui résulte d'un nombre plus faible d'associations. Et ce qui est actuellement plus fort possède *plus d'existence* que ce qui est faible actuellement, même si cela n'empêche pas ce qui est faible actuellement de jouir, par définition, d'un minimum d'existence.

Bien sûr il y a cet adverbe « actuellement » que j'introduis ici pour souligner que la force et le nombre sont pour Latour toujours susceptibles d'être perdus ou gagnés, attendu que les associations peuvent toujours se défaire pour se recomposer autrement. Reste que ces transformations se jouent sur un seul et même plan d'immanence et que rien, en dehors de celui-ci, n'existe. Ou plus exactement, s'il existe bel et bien une transcendance (car pour l'homme religieux qu'était Latour, il ne fait pas de doute qu'il en existe une, bien sûr!), elle doit se comprendre comme ce qui échappe indéfiniment à ce

plan d'immanence, c'est-à-dire comme ce qui lui demeure, quoi que l'on fasse, irréductible. Cette transcendance se laisse certes deviner. Il est même possible de la viser depuis où nous nous trouvons. Mais on ne saurait l'atteindre à proprement parler.

Ce qui, dès lors, n'est pas pensé par le latourisme, c'est, dirait-on d'un point de vue durkheimien, la transcendance considérée sociologiquement ou, autrement dit, la transcendance telle qu'elle se produit *dans* l'immanence. C'est le fait, pour le dire en d'autres termes encore, que le nombre et la force ne suffisent jamais à rendre compte de la vie des sociétés humaines et qu'il faut encore y ajouter la capacité que les humains ont à produire collectivement un idéal de leur vie en commun, qui transcende à leurs propres yeux leur existence d'individu. D'un point de vue sociologique, et non plus religieux, c'est dans l'ici-même, c'est-à-dire dans l'immanence de notre vie collective, ou plus exactement dans l'immanence de la conscience que nous avons collectivement de cette vie en commun, que se manifeste la transcendance. Notre regard, à sa recherche, s'élançait vers un au-delà, un ailleurs ou un lendemain. Mais c'est ici, à travers ce regard même, qu'elle se produit.

Ce jour-là, dans mon souvenir du moins, Latour ne reprit pas ma question sur ce qui pouvait fonder, dans sa sociologie, la possibilité d'un jugement critique sur le monde. Il est vrai que c'était moi qui soutenais une thèse, et non pas lui ! Il n'y avait pas lieu d'inverser les rôles. Malgré tout, vingt-cinq ans plus tard, j'aimerais imaginer ce que Bruno Latour aurait pu me répondre, car l'imaginer permet de mieux cerner, je crois, le type de modernité qui fut le sien. D'abord, il faut l'admettre, il y avait dans son insistance sur la force produite par le nombre quelque chose faisant songer à l'atomisme. Or, cette tendance à l'atomisme aurait pu le conduire à se contenter de dire, à la manière d'un Raymond Boudon, que le social n'est jamais qu'un effet d'agrégation. Mais ce n'est pas du tout ce que Latour disait. Car il récusait de façon virulente que les forces agrégées soient homogènes. Il insistait au contraire sur le fait qu'elles ne peuvent être qu'irréremédiablement

hétérogènes les unes aux autres. C'est pourquoi elles ne s'agrègent pas comme des grains de sable s'empilent pour former une dune : elles *s'associent* plutôt – comme le font l'ensemble des êtres vivants qui peuplent une forêt et qui apprennent, d'épreuve en épreuve, à composer entre eux des rapports. L'association dans laquelle entre alors chaque être entraîne inmanquablement la modification de ce qu'il était avant de s'associer : c'est, qu'en effet, tout en restant hétérogène aux autres, il n'en est pas moins devenu l'élément d'un réseau auquel il contribue et s'attache. Lancé sur cette voie, Latour n'est pas très loin d'admettre le holisme. Mais il s'y refuse, car il y voit le risque d'une homogénéisation abusive des vies individuelles, c'est-à-dire l'oubli de l'hétérogénéité persistante des forces qui se sont alliées. Pour les mêmes raisons, il refuse de décrire comme une transcendance-dans-l'immanence la conscience que les forces ont que, en s'alliant comme elles le font, elles produisent quelque chose qui dépasse chacune d'elles considérée individuellement.

Quant à moi, l'ouvrage que Bruno Karsenti et moi-même avons publié il y a maintenant quelques années sous le titre *Socialisme et sociologie* (2017) m'a appris l'intérêt de la méthode suggérée par Karl Mannheim pour aborder les questions épistémologiques, à savoir : les transformer en des questions de sociologie de la connaissance. Pour réaliser cette transformation, on doit, entre autres choses, s'efforcer de mettre en relation les positions épistémologiques que l'on étudie avec les idéologies qui cultivent avec elles des relations affinitaires. Que pourrait donner cette méthode si on l'appliquait à la conception du social défendue par Bruno Latour ? Il me semble qu'elle révélerait d'abord qu'il y a quelque chose, dans cette conception latourienne, qui la rend affine à l'individualisme libéral : c'est sa tendance à l'atomisme, dont j'ai parlé. Mais je crois qu'elle montrerait aussi qu'autre chose, dans cette même conception, suscite presque immédiatement un écart avec cet individualisme libéral : c'est le refus de considérer que le social résulterait de l'agrégation d'entités homogènes. Et c'est la défense, plutôt, d'un social qui est le produit de l'association perpétuellement évolutive de forces hétérogènes. Mais je l'ai dit, Latour

ne va jamais, dans cette correction qu'il entend apporter à la mentalité libérale, jusqu'à admettre le holisme. Au contraire, il constitue ce dernier en véritable figure-repoussoir, y voyant le risque de nier les individualités dans ce qui fait leur irréductibilité les unes aux autres. Cette position est clairement affine, sur un plan idéologique, avec la critique libérale de la pensée réactionnaire. Mais elle l'est aussi avec la critique libérale du socialisme. La conception latourienne du social se tient ainsi dans un espace idéologiquement incertain. Car si cet espace n'est ni réactionnaire, ni socialiste, il n'est pas pour autant *totalemment* libéral.

La question devient dès lors peut-être celle de comprendre ce qui a toujours empêché Latour d'embrasser *totalemment* l'individualisme libéral. Il me semble que ce furent d'abord et essentiellement les tendances à agir qui lui venaient du fait d'être né et d'avoir grandi au sein d'une famille catholique bourgeoise et terrienne de la province française. Une telle éducation l'avait à jamais immunisé contre certaines abstractions libérales, à commencer par l'idée d'un individu ne dépendant que de lui-même. Si cette conception-là de l'autonomie individuelle avait pour lui quelque chose d'absurde et d'intenable, il ne s'agissait pas pour autant de chercher à la contrer en versant dans la pensée réactionnaire. Il importe en effet de souligner que jamais Bruno Latour ne versa – c'est du moins ce qu'il me semble – dans le moindre argument réactionnaire. Il était pour cela beaucoup trop libéral, quand bien même il ne le fut jamais totalement. C'est donc autrement qu'en s'appuyant sur la pensée conservatrice et réactionnaire qu'il entreprit de s'opposer à l'idée d'un individu auto-suffisant et auto-défini, à savoir : en se tournant vers les sciences sociales et en décidant d'en faire son métier. Grand bien lui en a pris. L'anthropologie puis la sociologie lui ont permis de construire une alternative à la conception libérale du social comme effet d'agrégation, à savoir cette conception, dont j'ai parlé, du social comme association perpétuellement évolutive de forces hétérogènes. À travers cette œuvre, il s'est rapproché objectivement du socialisme. Mais il fut toujours retenu d'y adhérer pleinement – par son éducation familiale

sans aucun doute, mais aussi par cet attachement profond qu'il avait acquis à l'endroit de certains aspects du libéralisme. De là, une position idéologiquement indéterminée, je le répète, car pas totalement libérale sans être pour autant réactionnaire ou socialiste.

Je ferai l'hypothèse que l'orientation vers l'écologie, qui marqua les dernières années de la vie de Bruno Latour et qui lui valut la renommée que l'on sait auprès du grand public, procéda chez lui de la volonté de retourner cette définition triplement négative de sa position idéologique en une forme de synthèse positive. Avec l'écologie, il fut question, en d'autres termes, de faire d'une position qui s'était jusqu'alors laissée définir par un triple refus, une position qui se définirait désormais par la réunion d'un triple point de vue. Ainsi, tel que Latour le concevait, le combat écologiste doit-il se réclamer ouvertement de certains principes fondateurs du libéralisme, aussi bien que d'autres qui appartiennent au socialisme. Mais – on l'aperçoit moins – il doit aussi se rendre compatible, dans le même mouvement, avec une certaine idée du conservatisme, comme avec une certaine idée de l'attachement à défendre la terre de nos ancêtres – et cela, même si ces idées, du fait même qu'est visée leur mise en compatibilité avec celles du libéralisme et du socialisme, se chargent alors d'un sens différent de celui que leur confère la tradition réactionnaire. Sa conception de l'écologie fut en somme la façon dont Latour donna corps, dans les dernières années de sa vie, à ce qu'était sa conception de la modernité : celle, je l'ai dit, d'un moderne inquiet de la modernité ; celle aussi d'un naturaliste cherchant à apercevoir les limites du naturalisme ; celle enfin d'un libéral refusant de faire fi du socialisme comme de la pensée réactionnaire.

Nous qui, au LIER⁴, sommes quelques-uns à être plus franchement socialistes que ne le fut Bruno Latour, nous ne sommes certes pas obligés de nous retrouver dans la synthèse idéologique qu'il tenta d'opérer à propos des questions écologiques. Nous pouvons la trouver en effet trop faite de compromis et, partant, insuffisamment socialiste. Surtout, nous pouvons considérer que le socialisme, par

la réflexivité sociale à laquelle il aspire bien davantage que les idéologies qu'il combat, offre déjà un point de vue idéologique qui permet de comprendre que le monde est soumis à différents points de vue idéologiques, dont aucun n'est dépourvu de fondements pratiques, et ce sans que cette compréhension n'oblige cependant à égaliser entre eux ces points de vue. Notons que, de la même façon, il y a trente ans, nous n'étions pas obligés d'adhérer à la conception ni individualiste, ni holiste du social qu'avancait alors le Latour sociologue. Nous pouvions lui préférer une conception plus franchement holiste du social. Et c'est d'ailleurs ce qu'au LIER, nous avons fait.

Reste que cette conception latourienne du social, hier, tout comme, ces dernières années, cette tentative latourienne d'une synthèse idéologique entre libéralisme, socialisme et pensée réactionnaire qui se réaliserait autour de la question écologique, ont quelque chose de sainement provocateur tant pour la sociologie que pour le socialisme. Elles obligent, l'une comme l'autre, à se reprendre et à se redéfinir à travers ce qui les sépare du latourisme, comme à travers ce qui sépare d'elles le latourisme. C'est là pour moi le fin mot de la modernité de Latour : celle d'un « intellectuel sans attaches », comme aurait dit Mannheim – encore lui. Celle, autrement dit, d'un penseur qui, durant toute sa vie intellectuelle, se sera rapporté aux grandes idéologies de notre époque sans laisser aucune d'elle l'emprisonner mentalement – tant fut incessant chez lui le mouvement par lequel il se détachait de tout enrôlement exclusif. Ce fut la raison non seulement de son caractère assez inclassable idéologiquement, mais encore, et c'est bien plus important pour l'héritage qu'il nous laisse, de son incomparable liberté intellectuelle et de sa constante irrévérence vis-à-vis des poncifs de la pensée moderne.

BIBLIOGRAPHIE

DUMONT Louis (1983), *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil.

LEMIEUX Cyril (2009), *Le Devoir et la grâce*, Paris, Economica.

KARSENTI Bruno & Cyril LEMIEUX (2017), *Socialisme et sociologie*, Paris, Éditions de l'EHESS.

MANNHEIM Karl (2006), *Idéologie et utopie*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

WITTGENSTEIN Ludwig (1921/2001), *Tractatus logico-philosophicus*, trad. par Gilles-Gaston Granger, intro de Bertrand Russell, préambule et notes de Gilles-Gaston Granger, Paris, Gallimard.

NOTES

1 Ce texte a été prononcé lors de la demi-journée en hommage à Bruno Latour que le LIER-FYT a organisée le 1^{er} décembre 2022 (lier-fyt.ehess.fr/evenement/le-lier-fyt-rend-hommage-bruno-latour).

2 Le Groupe de Sociologie politique et morale, fondé au milieu des années 1980 par Luc Boltanski, Michael Pollak et Laurent Thévenot, était une unité mixte de recherche de l'EHESS et du CNRS aujourd'hui disparue.

3 Voir Lemieux (2009).

4 Le Laboratoire interdisciplinaire d'études sur les réflexivités – Fonds Yan Thomas (LIER-FYT) est une unité mixte de l'EHESS et du CNRS créée en 2019.