

L'ENJEU ÉCOLOGIQUE

Lecture critique de Bruno Latour

Fabrice Flipo

La Découverte | *Revue du MAUSS*

2006/1 - no 27
pages 481 à 495

ISSN 1247-4819

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2006-1-page-481.htm>

Pour citer cet article :

Flipo Fabrice , « L'enjeu écologique » Lecture critique de Bruno Latour,
Revue du MAUSS, 2006/1 no 27, p. 481-495. DOI : 10.3917/rdm.027.0481

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.

© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

L'ENJEU ÉCOLOGIQUE

Lecture critique de Bruno Latour

par Fabrice Flipo

La crise écologique agite de plus en plus la société. Entre réchauffement climatique, EPR et prix du pétrole, les modernes ne savent plus très bien pourquoi leurs recettes habituelles ne fonctionnent plus. Eux qui avaient fait de la « maîtrise de la nature » leur but suprême, voilà au contraire que celle-ci leur échappe, et c'est le monde qui semble peu à peu se désagrégier sous leurs pieds.

Depuis trois ou quatre décennies, les modernes cherchent à penser ce qui leur arrive. La tâche est immense. Et elle est aussi urgente. Les deux œuvres majeures de Bruno Latour¹ font des propositions intéressantes. Elles ont été saluées par la critique et sont abondamment citées dans la littérature. Elles ont toutefois l'inconvénient d'être quelque peu obscures, ce qui laisse un grand nombre d'acteurs et de chercheurs un peu dépourvus. Cette relative obscurité est peut-être aussi leur force, car, à l'instar du concept de « développement durable », elles autorisent un large spectre d'interprétations qui joue sans doute un rôle de ferment dans les débats. Mais elles présentent aussi de vraies faiblesses, dont les conséquences sur la compréhension des enjeux sont loin d'être anodines.

Cet article a l'ambition d'essayer d'éclaircir quelque peu l'origine du sentiment de flou et de perte de repères qui s'empare d'un grand nombre de lecteurs et de lectrices lorsqu'ils abordent ces deux œuvres. Il entend aussi pointer du doigt ce qui nous semble être de vraies faiblesses dans l'analyse proposée.

LES CONFUSIONS

Une lecture attentive de ces deux œuvres clés de Bruno Latour révèle trois sources majeures de confusion : les figures de rhétorique et le goût de l'auteur pour la formule choc, provocante tout d'abord ; ensuite l'abus des « traductions », autrement dit de l'importation brutale et sans acclimatation de concepts exotiques dans des écosystèmes sémantiques qui ne sont pas les leurs, ce qui rejaillit sur le fond du texte et, enfin, débouche sur une instabilité des définitions.

1. B. Latour, *Politiques de la nature* [1999], désigné par *PN* en abrégé, et *Nous n'avons jamais été modernes* [1991], désigné par *NJM*.

Bruno Latour aime les jeux de mots provocants. Citons ainsi son mot fameux selon lequel « Dieu merci la nature va mourir » [PN, p. 42]. Comment doit-on comprendre une telle formule quand on sait que pour la majorité des Français, « nature » signifie quelque chose de positif, les océans, etc., bref *la vie*² ? Le moins que l'on puisse dire est que la formule peut prêter à confusion, et l'on voit mal comment l'auteur pourrait l'ignorer. De plus, l'auteur aime à se poser comme un observateur largement au-dessus de la mêlée, dans la position dite du « point de vue de Sirius » [Descola, 2005, p. 30]. Nous serions tous et toutes dans un état infantile et Bruno Latour viendrait nous en tirer, un peu comme Platon voyait les essences hors de la caverne ou Hegel décrivait l'aventure de l'esprit dans l'ordre de l'écoulement temporel – « quand deviendrons-nous adultes ? » [PN, p. 74], « l'écologie politique doit arriver à maturité » [PN, p. 38], etc. La provocation nuit à la bonne compréhension. Les figures de rhétorique ne sont pas toujours discernables des arguments de fond. Ainsi, Bruno Latour affirme d'un côté, que la paix civile que l'écologie politique vient instaurer entre humains et non-humains est sans précédent dans la philosophie depuis vingt-cinq siècles [PN, p. 25], et de l'autre, que tout cela ne serait finalement que des « banalités » [PN, p. 130]. Que doit-on comprendre ? La philosophie s'est-elle réellement tue pendant vingt-cinq siècles ou est-ce là une formule provocante de plus ? À force d'user de ce genre de procédé, difficile de discerner ce que l'auteur considère comme important et ce qu'il considère comme accessoire. C'est donc au lecteur que l'interprétation échoit.

Outre la provocation, le texte est difficile à lire car l'auteur utilise d'incessantes « traductions » d'un contexte à un autre. Bruno Latour montre que des éléments tels qu'un prion, une réglementation européenne et un homme politique partagent finalement une histoire commune, au-delà des catégories journalistiques, disciplinaires ou catégorielles qui les séparent et qui les présentent ordinairement dans des contextes séparés. Il passe ainsi d'une situation à une autre et importe des mots identiques (« prion », « journaliste », etc.) dans des contextes qui ne sont pas les leurs. L'effet recherché est de montrer que nos raisonnements cloisonnés provoquent une partie des conséquences jugées négatives que nous subissons, et cet effort en effet est salutaire. Mais ces traductions, comme toutes les traductions, ne sont jamais neutres. Un même mot, lorsqu'il est utilisé dans deux contextes très différents, ne désigne pas forcément le même concept. Le « prion » est le héros d'une épopée pour le journaliste alors qu'il est une molécule pour le biologiste. Dans chacun des deux cas, il renvoie à des institutions différentes. Faire travailler les institutions ensemble ne consiste pas à importer brutalement une institution dans une autre ou réciproquement. D'ailleurs les travaux sur les controverses scientifico-techniques sont plus proches

2. Cf. Ph. Colomb et F. Guérin-Pace [1998].

de terrains de discussion neutres (rôle joué par les sociologues) que de l'intrusion brutale d'une sphère dans une autre. Bruno Latour joue sur la polysémie des mots, mais il use et abuse du procédé et cela finit par nuire à la compréhension de l'ouvrage. Cela donne un côté surprenant et amusant au discours, mais à force de sortir les choses et les êtres de leur contexte pour les importer dans un autre, pour les « traduire » et les retraduire, on finit par perdre tout contexte. C'est le phénomène du téléphone arabe, dont on s'amuse parfois.

Et cela rejaillit sur la clarté de l'ouvrage. Il serait fastidieux de relever les ambiguïtés dans l'usage des concepts de « chose », « non-humain », « objet », « réel », « nature » par exemple, mais elles sont permanentes. Bien sûr, il n'y a aucun néologisme – l'auteur s'en défend –, mais chaque mot semble avoir un sens très latourien et bien peu commun. Un glossaire de plus de soixante-dix termes (!) ne peut que poser question. Il en découle des recommandations contradictoires : nous devrions ainsi « ne pas recourir à nature ni à culture » [PN, p. 70], mais « la naturalisation n'est plus un défaut quand la nature ne siège plus à part » [PN, p. 196] ; des prémodernes, nous devons « conserver leur aptitude à penser ensemble nature et société » [NJM, p. 182], mais en même temps nous voulons garder des modernes « leur innovation majeure : la séparation nature (transcendance) et société (immanence) » [NJM, p. 191]... Alors, faut-il se référer à « nature » ou pas ? Le lecteur reste un peu sur sa faim. Or le concept de « nature » était pourtant l'enjeu central de l'ouvrage. Il est dès lors peu surprenant que Bruno Latour [2001] se plaigne de ne pas être compris. Les commentateurs se retrouvent donc un peu dans l'embarras. Faire référence à Bruno Latour, c'est s'exposer à l'accusation de « n'avoir rien compris » de ce que voulait dire l'auteur. Mais en même temps, c'est peut-être ce qui fait le succès de l'auteur... Le rapport Brundtland est un précédent fameux dans ce domaine. Cet ouvrage, célèbre dans le monde entier, compte plusieurs dizaines de définitions du développement durable. La cohérence de ces définitions entre elles pose problème. Et c'est sans doute ce qui a permis à ce concept de remporter le succès que l'on sait.

CE QUE DIT BRUNO LATOUR

Nous allons donc préciser notre interprétation de la proposition de Bruno Latour, telle qu'il la résume à la fin de *Politiques de la nature*, avant d'en venir à notre critique.

Selon ces propositions, la modernité est caractérisée par un « grand partage » qui a mis d'un côté ce qui est indiscutable et de l'autre ce qui est discutable. Les sociétés traditionnelles, affirme Bruno Latour s'appuyant en cela sur les travaux de Philippe Descola, ont tout ignoré du partage entre

nature et société. Elles ont sans cesse confondu la nature et la société et elles n'ont pas vu que ceux qu'elles ont pris pour leurs dieux étaient en réalité des constructions de leur propre fait [Latour, 2002]. Le partage moderne entre la nature et la société a permis à cette dernière de se donner à elle-même des lois indépendantes de la nature, et du même coup de découvrir les « vraies » lois de la nature. La société est ainsi devenue rationnelle car ses théories de la nature ont enfin été adéquates à leur objet. Les sociétés sont ainsi sorties d'une peur ancestrale inhibitrice, celle qui donnait jusque-là à croire que la modification de l'ordre social a des conséquences sur l'ordre naturel. La fin de cette croyance a autorisé les sociétés modernes à être plus innovantes que n'importe quelle autre dans l'histoire de l'humanité. La politique étant enfin séparée de la science, la première a pu s'occuper des relations entre les personnes et la seconde des lois de la nature. Disponible pour la politique, la nature a pu être utilisée pour faciliter l'organisation de la vie collective – et aucune autre société n'aurait eu cette idée avant la modernité.

Identifiant correctement la nature, et la séparant adéquatement des relations sociales – de la culture –, la Constitution moderne a ainsi permis la manipulation de la nature et la prolifération d'objets hybrides divers : des télévisions, des chemins de fer, des ordinateurs portables, des fonds monétaires internationaux, etc. Autrement dit, elle a permis la socialisation d'un nombre sans précédent de ce que Latour appelle des « non-humains ». Ce terme est à peu près synonyme d'« objet », mais Latour entend utiliser un mot différent pour insister sur le fait que les non-humains participent aussi de la nature. Ils ne sont pas entièrement artificiels : ce sont des mixtes de nature et de culture. La Constitution a aussi permis l'émergence des « sciences humaines » et en particulier de la « sociologie », science des comportements intentionnels, rationnels, science qui se garde bien d'hypostasier les raisons humaines sous des « lois » de la nature humaine. L'économie vient en sus pour étudier les effets agrégatifs de ces comportements individuels. Au quotidien, la Constitution agit en garantissant la légalité de deux ensembles de pratiques : la traduction et la purification. La traduction consiste dans l'usage, dans d'autres contextes, des lois de la nature mises en évidence en laboratoire – par exemple, utiliser les lois de la thermodynamique pour assécher des marais *via* la machine à vapeur. La purification, c'est le travail incessant des sciences pour séparer ce qui est naturel de ce qui est politique, culturel, autrement dit ce qui relève de lois indépendantes du pouvoir, de ce qui relève du jeu des intérêts, par exemple les intérêts financiers de Boulton par rapport aux lois de la thermodynamique dans la machine à vapeur. Sans ce travail de purification, les humains pourraient recommencer à confondre nature et culture.

La thèse de Bruno Latour concernant la crise écologique peut être décrite en deux points. Le premier est que les sciences se sont abusivement présentées comme étant *totalem*ent indépendantes du politique. Les

sciences ne décrivent pas la nature telle qu'elle est, indépendamment de tout contexte : elles la font témoigner et elles le font toujours avec certains instruments qui dépendent du contexte et dont il doit être possible de discuter de manière publique pour pouvoir se comprendre. Ce premier point vient des *science studies*. Le second point est que le politique, ainsi que ses différents modes de connaissance que sont l'économie, la sociologie, etc., a abusivement séparé les sujets (humains) de leur milieu matériel. Il s'est interdit de penser la prolifération d'hybrides de nature et de culture. Or cette prolifération d'hybrides pose problème : prions, vaches folles, couche d'ozone, etc., s'invitent dans nos vies sans y avoir été conviés. Nous devrions essayer d'y mettre un peu d'ordre. Le politique s'est trop concentré sur le *bien* commun et pas assez sur le *monde* commun. Le politique s'est trop intéressé aux relations entre les personnes, aux médiations symboliques, et pas assez aux médiations matérielles. La crise écologique se présente donc comme une crise de l'objectivité.

Face à cette crise d'objectivité, la modernité aurait vécu deux critiques également stériles : le postmodernisme, qui dit que « tout est intérêt », et fait de la science une simple fonction du pouvoir, les non-humains étant tenus pour être entièrement instrumentalisés par les humains, et une critique symétrique, « antimoderne », qui aurait affirmé que les humains sont intégralement manipulés par les non-humains : ce sont les diverses thèses de l'autonomie de la technique telles celles de Heidegger ou de Jacques Ellul. Pour Bruno Latour, ces deux critiques sont symétriques et improductives. Écraser le politique sur la nature ou réciproquement, c'est commettre un mélange trop bien connu dans l'histoire de l'humanité et perdre les acquis de la modernité. Le vrai problème de l'Occident, nous dit Bruno Latour, est qu'en étant trop moderne, trop respectueux de la Constitution moderne, l'Occident s'interdit de penser les « non-humains » dont il autorise par ailleurs la prolifération : « L'Empire du Milieu est un inconnu » [NJM, p. 70].

La solution latourienne est alors d'amender légèrement la Constitution. Il s'agit désormais de représenter le tiers état, cet « Empire du Milieu » fait des non-humains proliférants, comme autant de médiations entre humains. Les non-humains, autrement dit les produits de nature et de culture tels que les réseaux d'assainissement, les déchetteries collectives et les télécommandes ne doivent plus être vus comme des étrangers mais comme des membres à part entière de notre collectif. Leur place doit être pensée. L'anthropologie symétrique préconise de traiter les humains et les non-humains sur un pied d'égalité. Nous devons donc construire les institutions qui nous permettront de bâtir non pas le bien commun mais un monde commun, c'est-à-dire envisager notre tâche non comme la recherche d'un accord entre sujets se percevant séparés des objets qui ne sont que de simples moyens, mais la recherche de la composition d'un monde commun, monde dans lequel nous nous attacherions davantage aux procédures et aux médiations qu'aux

grandes idées totalisatrices comme « la nature » ou « la culture ». Cela suppose de multiplier les traductions d'un contexte dans un autre, afin d'élargir la conscience commune des problèmes. De proche en proche, cela rendrait possible le dialogue entre les mondes communs.

À partir de là, Bruno Latour propose une nouvelle séparation des pouvoirs. D'un côté, une chambre chargée de la « prise en compte » de ce que l'auteur appelle des « propositions », autrement dit des arguments sur ce qui existe dans le monde – arguments qui sont donc toujours exprimés dans un langage et des techniques qui ne sont pas universels. Et de l'autre, une chambre « d'ordonnement » dont la vocation est d'organiser les priorités entre les revendications à l'existence, qui ne sont pas toujours compatibles entre elles. La première chambre doit maintenir une exigence de perplexité, autrement dit ne jamais affirmer qu'elle a fait le tour complet des êtres à prendre en compte ; la seconde chambre doit au contraire définir les limites du collectif des êtres à prendre en compte et décider en tenant compte des urgences et du temps qui passe. Tout cela aboutit à l'aménagement d'une maison commune, dont les travaux sont suivis par l'État, dont l'administration assure qu'il n'y aura pas de révolution mais au contraire une continuité et une évolution graduelle et prudente.

LECTURE CRITIQUE

Trois éléments font problème dans la solution latourienne.

I. Le premier est la définition du concept de « nature ». Ce concept reste flou dans la pensée latourienne. Si l'on suit Mary Douglas [2004] ou Heinz Wissmann [Judet de la Combe, Wissmann, 2004, p. 12], « nature » désigne l'ensemble des choses que l'on tient pour indépendantes de nos choix, individuels ou collectifs. Ces éléments sont certes construits, ils l'ont été à un certain moment, mais ils sont empiriquement vécus sur le mode de l'évidence. Cette évidence fonde les « lieux communs », les repères communs auxquels chacun et chacune d'entre nous peut se référer. La nature, en ce sens, n'est que l'envers de ce qu'on appelle « la culture ». Ce qui apparaît « naturel » aux natifs d'une culture paraît « culturel » aux natifs d'une autre culture, le phénomène est bien connu des spécialistes de l'interculturel. L'un des arguments clés de B. Latour repose sur les analyses de Ph. Descola, qui entend montrer que « nature » est quelque chose d'occidental [PN, p. 63, note 44 ; et p. 77-84]. Mais « la nature domestique » [Descola, 1986] ne cherche pas à établir les régularités et les évidences telles que les Achuar les établissent eux-mêmes. C'est une étude qui commence par la description d'un écosystème et qui cherche à rendre compte de la relation des Achuar à cet écosystème. L'écosystème est une construction occidentale. Certes,

cherchant à établir ce qui est indépendant de nous, il n'est pas totalement arbitraire. Mais la délimitation entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas est mouvante, et la délimitation choisie par Descola vient d'Occident. D'où le fait qu'il puisse remarquer que les Achuar n'utilisent pas la productivité des écosystèmes à leur maximum [*ibid.*, p. 212-223] : une telle question peut-elle simplement exister dans l'imaginaire achuar ? Non. Leurs méthodes de jardinage sont tout autant ancrées dans l'évidence « naturelle » que nos méthodes productivistes, mais elles ne sont pas nos méthodes productivistes : ce sont des techniques dont chacun et chacune pense qu'elles sont *les meilleures techniques*, eu égard aux critères partagés sur le mode de l'évidence. Descola a cherché notre concept occidental de « nature » chez eux, et forcément il ne l'a pas trouvé. La définition utilisée par Mary Douglas et Heinz Wissmann nous semble avoir une force d'explication plus grande que celle utilisée par Bruno Latour.

Si l'on suit Mary Douglas, la culture ainsi que les conceptions de la nature, par voie de conséquence, sont des institutions. Les institutions, comme les concepts, sont choses que l'on modifie, que l'on infléchit, que l'on traduit, mais on ne peut pas en « sortir ». La nature change, parce que ce que nous définissons comme étant indépendant de notre volonté change, mais n'en continue pas moins à exister. On ne peut pas s'en « arracher », comme Luc Ferry [1992] s'est plu à le faire croire sans réellement entrer dans la complexité des débats. En ce sens, nous devons rendre hommage au travail de Bruno Latour, car le décloisonnement des sciences permet quelque peu de fissurer cette unanimité de façade et d'ouvrir des débats jusque-là interdits. Les hybrides ne paraissent « hybrides » qu'à la lumière de la vision écologique du monde. Sans cela, ils paraissent simplement « maîtrisés », c'est-à-dire *cultivés* selon les règles de *la science*, les règles du vrai, de l'évidence partagée. Les catégories que nous utilisons, étant vécues sur le mode de l'évidence, semblent « vraies » et non construites. C'est parce qu'elles semblent vraies que nous pouvons prendre appui dessus. C'est parce que la nature est réellement indépendante de notre volonté que nous pouvons nous en servir comme point d'appui. Le tout est de savoir de quelle nature nous parlons et quelles sont les évidences que nous voulons renverser, et au profit de quoi.

Remarquons alors que la Constitution moderne affirme que la manipulation des choses n'a aucune conséquence sur l'ordre social : n'y aurait-il pas là une relation de cause à effet avec le droit que se sont accordé les Occidentaux de retourner la terre entière à la recherche de ressources à exploiter tout en prétendant que cela n'implique aucun enjeu éthique ni politique ? N'y aurait-il aucun lien avec la survalorisation du mode de vie citadin, réputé seul « civilisé » ? Les industries d'extraction et leurs techniques dévastatrices, dont les plans sont dressés par les citoyens pour servir ce qu'ils estiment être leurs « besoins », se retrouvent ainsi exemptées

de tout questionnement : leur activité est considérée comme légitime. La Constitution « garantit » l'innocuité des choses qui arrivent dans la Cité, en les décrétant sans effet sur l'ordre des choses considérées jusqu'ici comme indépendantes de notre action : l'air, l'eau, la terre, le climat, la diversité des espèces vivantes. Peut-être que « nature » et « politique » semblent appartenir à deux ensembles distincts parce que « nature » a signifié « matière première » et « décharge » tout au long du xx^e siècle, comme en témoignent les livres d'économie³... Jusqu'à récemment, la Constitution affirmait que les matières premières et les décharges étaient rigoureusement amorphes et sans fond, sans limites – ce qui garantissait leur innocuité sur l'ordre « social ».

Et de fait les sociologues ne vont jamais dans les mines ni dans les décharges que pour observer les êtres humains qui y vivent, et leurs conditions de travail : ils ne mettent jamais en cause la chaîne qui va de la mine jusqu'à l'assiette du consommateur. Cette chaîne semble elle aussi appartenir à la nature, aux choses indépendantes de notre volonté. Elle est « rationnelle », d'une rationalité économique toute moderne, faite des « lois du marché ». Se comporter de manière moderne, c'est agir dans le monde avec toute licence de s'emparer des éléments abiotiques et des autres espèces, comme s'il s'agissait de purs instruments, sans lien avec le cosmos commun. La crise écologique est donc bien une crise de l'objectivité [PN, p. 32]. Les hybrides apparaissent quand la nature, comme stock et réservoir de puissance confinée aux marges de la Cité, refait surface en divers endroits inattendus – inattendus en tout cas pour celles et ceux qui évitaient de se poser des questions sur la légitimité des activités extractives et leurs conséquences sur la planète et ses habitants. Il s'avère que trop puiser dans les matières premières détruit notre habitat, le soubassement de nos activités quotidiennes. Modifier la matière du monde tout en continuant de croire que cela n'a aucun impact sur les personnes : voilà la croyance moderne. Voir que cela nous empoisonne et nous tue, c'est ce que tend à indiquer la croyance écologiste. Les objets, jusque-là garantis comme étant « sans risque », deviennent risqués. Par voie de conséquence c'est tout le cosmos moderne qui est remis en cause.

L'écologie n'est donc pas « une science de plus », dans un mouvement de progrès. Elle est une science qui montre que les évidences modernes les plus profondes sont erronées. C'est notre mode de vie qui est mis en cause, et non pas seulement nos sciences. Ce qui est mis en doute, ce sont les liens « habituels » et « évidents » entre les causes et les effets. Pour la vision écologiste, les risques et accidents ne sont pas des « effets secondaires » qu'il nous faudrait accepter comme prix du progrès : ils sont parfaitement prévisibles. Par contrecoup, cela permet de douter du « progrès », ce discours

3. Dans la vision industrialiste, la nature c'est l'économie des décharges et des matières premières – voir S. Faucheux et J.-F. Noël [1995].

qui affirme que la prolifération d'hybrides est un processus non pas « neutre » mais entièrement et totalement positif, et finalement « naturel ». Quand les mouvements écologistes réaffirment la cosmologie occidentale, comme le remarque Bruno Latour, cela ne suffit pas [PN, p. 63]. Les écologistes ne peuvent que partir de la cosmologie occidentale, c'est là une évidence : d'où pourraient-ils donc partir qui soit audible en Occident ? La question est plutôt : où veulent-ils en venir ? Quels sont les liens qu'ils veulent instaurer ? De quelle nouvelle nature veulent-ils parler ? Cette nature est-elle compatible avec un cosmos pacifique ? Etc.

II. Le deuxième élément réside dans le sous-titre même des *Politiques de la nature* : mettre les sciences en démocratie. Il y a là un passage imprudent du laboratoire à l'espace public. Une démocratie est composée de citoyens, de « gens ordinaires », et pas seulement de scientifiques spécialisés, même si on inclut dans cette aristocratie quelques experts dont la formation est hétérodoxe⁴ ! Bruno Latour écrit d'ailleurs en page 16 de ses *Politiques de la nature* qu'il admire autant les politiques que les scientifiques : mais alors où sont les citoyens ordinaires ? Et que deviennent les gens dans tout cela ? Sont-ils trop bêtes pour avoir un avis ? Sont-ils trop médiocres pour avoir un droit d'accès aux connaissances ? Que devient le *cratos* du *demos* dans sa construction ? Si le savoir spécialisé leur est accessible, alors le problème est-il bien de « mettre les sciences en démocratie » ? Cette solution n'est-elle pas un vœu pieux ? Du laboratoire à l'espace public, on change d'écosystème ; par conséquent les actions et les réactions du milieu sont très différentes. Il ne s'agit plus de sociologie *des sciences* mais de sociologie *des connaissances*. Bruno Latour ne tient pas compte de cela. Nul hasard à ce qu'il mobilise la figure du *diplomate* plutôt que celle de l'*étranger* [PN, p. 275-285] ou du *voisin* : le diplomate est un spécialiste, il n'est pas celui qui écoute l'autre de manière ouverte, mais celui qui est mandaté par son gouvernement pour conclure un accord issu d'une négociation dont les limites ont été étroitement bornées à l'avance – bornées par son devoir de représenter un collectif dont les priorités ont été établies *par ailleurs*. Le diplomate n'est pas là pour écouter, pour comprendre, d'égal à égal, mais pour incarner la volonté de l'État [cf. Flipo, 2004]. Sa capacité d'écoute est étroitement bornée par les volontés d'un collectif. Le diplomate n'est pas le citoyen.

Ce qui confère un pouvoir au *demos*, qui lui permet de prendre en charge son destin, ce n'est pas ce que les sciences disent toutes seules dans leur coin mais ce que les gens connaissent du monde dans lequel ils vivent et la propension de ces connaissances à leur conférer du pouvoir effectif. Darwin est enseigné dans certaines écoles des États-Unis, mais le président Bush

4. C'est-à-dire les experts associatifs.

pense que la vraie théorie est celle de la Création : voilà qui fait toute la différence en matière de politique des États-Unis. Ce qui fait la politique de Bush, c'est la conviction que la réduction des gaz à effet de serre leur coûtera cher pour une efficacité faible. Et cette conviction est partagée par une grande partie des Américains. Ces connaissances ont été en grande partie diffusées par les industries qui voient leurs activités menacées par lesdites réductions. De même des « lois du marché » : l'important, pour celles et ceux qui les manipulent, n'est pas qu'elles soient vraies mais que les gens y croient, c'est-à-dire qu'elles soient performatives, qu'elles permettent d'obtenir les résultats voulus – peu importe que cela s'appelle « développement » ou autrement. Ce qui fait l'évolution des sociétés, ce sont les connaissances sur lesquelles les gens s'appuient et pas celles qui restent sur les étagères des laboratoires. C'est donc de là qu'il aurait fallu partir. Latour ne prend pas les écologistes au sérieux : il ne s'interroge pas pour savoir pourquoi le concept de « nature » est opérant. Or ce concept est opérant, les analyses de champ sémantique le montrent [cf. Colomb, Guérin-Pace, 1998]. Que l'on parle aux gens de « non-humains » et nous verrons s'ils comprennent ! Le « non-humain », c'est finalement un hybride de l'ancienne conception de la nature avec la nouvelle conception de la nature.

III. Et cela devient clair dès que l'on s'intéresse à « l'Empire du Milieu », et c'est là notre troisième élément. Bruno Latour affirme que « l'Empire du Milieu est un inconnu » [NJM, p. 70]. Pourtant l'Empire du Milieu occupe en effet la scène tous les jours à la radio, dans les journaux, etc., bref dans tout ce qui fait la vie des gens. À tous les problèmes, une seule solution : la croissance, c'est-à-dire la croissance des biens et des services, marchands ou non. Latour dit : il faut étendre la parole aux non-humains [NJM, p. 110]. Mais c'est bien là le problème : les non-humains tiennent toute la place – en tout cas pour ce qui est des non-humains qui se vendent, et dans les faits on ne parle jamais que de ceux-là. L'ordre qui nous est offert comme « évident », « naturel » et « inéluctable » n'est pas l'ordre de « la nature » mais l'ordre de « la raison » ou du « développement ». Cela dégage-t-il davantage de place pour le politique ? Pas du tout ! Changer un mot ne change pas le concept que ce mot désigne : « la technique » et « la raison » sont pour les modernes un ensemble de régularités présentées comme étant aussi indépendantes de notre volonté, individuelle ou collective, que « la nature » pour les écologistes. Le progrès est une force naturelle immanente à l'espèce humaine. Et de cela, Bruno Latour ne dit mot. Il ne critique que les écologistes. Il semble même partager l'évidence de l'avancée des techniques – « comment l'homme serait-il menacé par les machines ? Il les a faites » [NJM, p. 188]. Bruno Latour semble donc entériner pleinement « la rationalité moderne », si convaincue d'elle-même de « s'arracher à la nature ».

Cela signifie aussi qu'il y a toujours eu *des* conceptions de la nature, et non pas *une* seule conception unifiée. Le naturalisme peut être oppressif quand, à l'instar des « lois du marché », les faits construits sont présentés comme étant le fruit de processus qui se déroulent en dehors des volontés collectives ou individuelles. Séparer les sciences sociales des sciences de la nature, c'est finalement laisser intact le concept traditionnel de « nature », et laisser de côté la question de savoir *qui* le définit. Quand Luc Ferry glorifie « l'arrachement à la nature », Z. Bauman [1999] montre que cet « arrachement » est celui des élites qui quittent leur contexte local d'origine pour bénéficier des produits des industries (avions, etc.) et faire émerger une culture d'élite relativement homogène qui n'a rien de plus ou moins « naturel » que les cultures locales. Ces produits de l'industrie sont aussi le fruit du travail des locaux, mais les locaux restent dans leur local, faute d'avoir les moyens de voyager. Cela ne rapproche pas les peuples. Cela ne respecte pas non plus la diversité des cultures, car la culture des élites est *la culture* des élites, pas *la rencontre entre les cultures ni le dialogue des cultures*. Les élites ne remplacent pas leurs peuples. Leurs choix ne sont pas automatiquement représentatifs de ceux que leurs peuples auraient faits. On ne peut donc pas, comme le fait Bruno Latour [PN, p. 196], affirmer que le pouvoir du concept de nature peut s'analyser de manière indépendante du pouvoir social. La nature est instituée. Dire ce qu'est la nature, c'est déjà se prononcer sur un ordre du monde. S'il y a bien monopole de la définition de la nature, comme le remarque Bruno Latour, alors ce dernier n'est pas réellement entré dans la critique du monopole. Nous sommes encore loin de l'anthropologie symétrique.

De notre point de vue, Bruno Latour a posé le problème à l'envers : il a pris les fins pour les moyens. Notre thèse est au contraire, le lecteur l'aura compris, que c'est « le développement », concept structurant de l'Empire du Milieu, qui pose problème. C'est lui qui explique la Constitution moderne et non l'inverse. Le développement a pour ambition de rendre le monde conforme à « la raison », laquelle n'est objective qu'en ce qu'elle est capable d'être adéquate à « la nature » telle que les modernes la définissent. Ce que Bruno Latour appelle la « Constitution moderne », ce n'est pas le but des modernes : c'est au contraire leur moyen principal, les « gonds » sur lesquels s'ordonne leur action, une action ordonnée à des buts collectifs, politiques, des buts dans l'analyse desquels Bruno Latour, tenant l'Empire du Milieu pour « un inconnu », est peu entré. La prolifération des « hybrides », le développement et le progrès ne sont pas des accidents. L'idéal moderne, c'est la machinisation de toute chose, l'automatisation du monde, la fin du politique [cf. Latouche, 2004]. La « constitution » moderne fonctionne à cet effet. Elle est ces gonds idéologiques qui permettent à la mégamachine de fonctionner et de « se perfectionner », sous le critère des modernes. La science certifie que le monde était bien fait de forces mathématisables et

combinables les unes aux autres, sans effets de système autres que ceux mis en œuvre par la médiation humaine. La science certifie aussi que les échanges humains sont d'autant plus harmonieux qu'ils sont davantage médiatisés par des échanges de biens, monétaires ou non. Et en effet les gens l'ont cru et se sont mis à travailler et à consommer comme des abeilles dans une ruche ou des fourmis dans leur nid. Ce que Latour appelle « les réseaux », ce n'est finalement rien d'autre que la division du travail. La division du travail oublie sa propre origine et finit par évoluer vers des communautés spécialisées qui ne communiquent plus entre elles. Le système continue d'évoluer, mais d'une manière qui devient incompréhensible pour chaque communauté – sans qu'aucune ne se sente responsable, car chacune et chacun s'en tient à accomplir les actes rituels permettant de maintenir l'ordre qui dépend de lui, en laissant le reste à « la nature » : voilà comment naît l'impression « d'autonomie de la technique ».

Plus largement, la science a garanti que l'abondance était possible et que le bonheur de l'humanité arriverait. L'histoire a attesté de ce progrès inéluctable. Bruno Latour semble souscrire à cette idée lorsqu'il écrit qu'« au fil des siècles, la porte étroite [de la connaissance] est devenue un vaste boulevard, grâce à des budgets, d'immenses labos, etc. » [PN, p. 24]. La force va enfin être avec nous. Des générations d'ouvriers et de patrons se sont sacrifiés à la cause du « développement ». Bruno Latour note d'ailleurs, sans l'approfondir, que c'est l'économie qui exploite au maximum l'ambiguïté fait/valeur : « C'est à croire que la Constitution moderniste a été faite pour elle » [PN, p. 187]. Voilà une intuition qu'il eût fallu creuser. La Constitution moderne n'est-elle pas l'ensemble des lieux communs qui permettent la domination du productivisme sur nos vies ? Pour entrer dans une archéologie conséquente du concept de « nature », Bruno Latour aurait dû chercher à interroger le concept de « raison » ou de « réel » dans le discours industriel avec autant d'assiduité qu'il en a mis à interroger le concept de « nature » tel qu'il apparaît dans le discours écologiste.

Nous nous inscrirons donc en faux contre l'avis de Bruno Latour : la « fin des certitudes scientifiques sur la nature » n'entraîne pas « la fin de la nature » [PN, 99]. La fin du mot « nature » ne provoquera pas la disparition du concept de « nature », qui agit déjà davantage sous les auspices de « la raison » ou du « développement ». La fin des certitudes sur « la nature » et « la fin de la nature » peuvent aussi cacher une fuite en avant dans la destruction de l'ordre commun, en évitant de poser la question de notre mode de vie. La difficulté du combat des mouvements écologistes est ainsi bien mieux expliquée que par l'idée que le concept de nature « éviscère le politique » [PN, p. 35] ou qu'il « est une bizarrerie stratégique qui rend impraticable le combat politique » [PN, p. 34]. Il ne s'agit pas seulement de passer d'objets « sans risques » à « des attachements risqués » [PN, p. 39], mais de remettre en cause l'efficacité des pratiques industrielles dans la

maîtrise du monde et l'amélioration de notre qualité de vie. Oui, le discours sur « la nature » pris comme un tout totalisant et indifférencié éviscère bien le politique et rend la démocratie impossible. Nous acquiesçons à tout cela. Mais le problème concret aujourd'hui est que c'est l'idée de « développement » qui règne en maîtresse, que cette idée nous entraîne vers le gouffre, et ce diagnostic ne peut pas être établi par une sociologie des sciences. Les accusations « d'irrationalité » qui pèsent régulièrement sur les écologistes, et qui sont parfois méritées, témoignent aussi de l'effort qu'ils font pour *modifier* les critères de rationalité et aller vers une intelligence du monde qui soit plus efficace. Les écologistes sont des « créatifs culturels » [Ray, Anderson, 2001].

CONCLUSION

Cette lecture critique de l'analyse latourienne a des conséquences pratiques et théoriques importantes, et nous voudrions prendre le temps de les détailler un peu en guise de conclusion.

La première est que la lecture latourienne tend à sous-estimer et à euphémiser la crise écologique. L'enjeu serait de savoir comment se mettre d'accord autour de divers aménagements de notre milieu, un peu comme si nous devions nous mettre autour de la table pour discuter de l'aménagement d'un jardin commun – notre santé et notre bien-être étant assurés par ailleurs. Or l'enjeu n'est pas celui-là. Il en va de la vie ou de la mort de millions de gens. Les relations internationales sont aujourd'hui extrêmement tendues et il n'est pas excessif de parler de risques sur la paix globale. Kyoto n'était pas un joyeux *happening* regroupant des scientifiques, la société civile et d'autres convives parmi lesquels le climat et les gaz à effet de serre. L'état du climat détermine sécheresse et inondations, récoltes et famines.

Deuxième conséquence : la définition de la nature dépend d'enjeux politiques et existentiels. L'évolution des évidences collectives, ces « gonds » sur lesquels l'action collective s'organise, a des conséquences sur les intérêts de telle ou telle catégorie d'acteurs. Ces acteurs résistent et cherchent à maintenir le *statu quo* ou à faire céder d'autres gonds, de manière à ne pas avoir à se remettre en cause. Le lent mouvement des gonds conditionne cependant la réussite et la sortie de la crise écologique. L'évolution des gonds a aussi des conséquences en termes existentiels, en particulier dans notre manière de hiérarchiser les risques. Peut-être vaut-il mieux aujourd'hui protéger la terre et les savoirs qui permettent de la fertiliser plutôt que de chercher à gagner les derniers dollars sur les marchés à l'exportation. Peut-être vaut-il mieux cesser de croire que l'argent pourra encore longtemps nous apporter ce que nous ne produisons pas nous-mêmes. Peut-être que la maison de banlieue, idéal moderne s'il en est, se révélera être un bien mauvais investissement

lorsque le prix du pétrole aura suffisamment augmenté. La crise écologique met en cause les plans de carrière, les envies d'enfant, les projets de construction. Les citoyens sont en quête de connaissances garanties par des réseaux fiables dans le temps.

Troisième conséquence : l'enjeu absolument stratégique de l'interculturalité. La symétrie de « l'anthropologie », pour reprendre la terminologie latourienne, est désormais un enjeu de civilisation. Tant que les modernes croient que l'augmentation de la puissance des machines est forcément bonne, comme Bruno Latour lui-même semble d'ailleurs le croire, il n'y aura pas de paix sur cette terre. Tant que les Occidentaux croient que tout peut s'acheter, tant qu'ils croient que la raison est la raison instrumentale, etc., alors ils resteront dans une position impérialiste qui ne peut susciter que haines et destructions. Nous devons donc entrer dans un réel dialogue des civilisations. Cela a différentes conséquences.

La première est de *ralentir* : le temps économique est beaucoup plus rapide que le temps culturel et même que le temps politique. Pour que les négociations servent à quelque chose, pour que les cultures puissent se connaître, éviter de se faire peur, la temporalité de la culture et du politique doit prendre le dessus sur la temporalité des échanges économiques. Cela implique de réduire et de relocaliser l'économie et les économistes, qui sont déjà dangereusement « hors sol ». La deuxième est d'accepter la remise en cause de nos croyances fondamentales. Du point de vue théorique, une anthropologie du monde moderne ne peut se présenter que comme une remise en cause des mythes fondateurs de la modernité. L'œuvre est déjà en cours et elle est salutaire. L'écologie y contribue. Toutefois, comme le montrait lui aussi J. Ellul [2003], le sacré a horreur du vide et nous devons avoir conscience qu'il ne fait que se déplacer.

Ce qui nous amène à notre troisième conséquence : la reconstruction des délégations. À qui faire confiance ? L'effondrement des mythes peut avoir comme conséquence le repli sur soi, le communautarisme, etc. L'enjeu anthropologique se double d'un enjeu politique. Les divers conservatismes et corporatismes peuvent tendre à empêcher tout changement. L'important est au contraire de redonner de l'espoir, un espoir raisonnable. Une approche libérale du politique voudrait que les citoyens soient associés à ce changement et que les élites les aident plus qu'elles ne les empêchent, par exemple en accédant à des demandes fondamentales telles que l'emploi, la sécurité, etc. Au lieu de cela, nous voyons nos élites se renvoyer la balle sans rien offrir de sérieux qui permette aux gens de répondre à leurs problèmes...

BIBLIOGRAPHIE

- BAUMAN Z., 1999, *Le Coût humain de la mondialisation*, Hachette, coll. Littératures, Paris.
- COLOMB Ph., GUÉRIN-PACE F., 1998, *Les Français et l'environnement. L'enquête Populations-Cadres de vie-Sociétés* », INED/PUF, Paris.
- DESCOLA Ph., 1986, *La Nature domestique*, Éditions de la MSH, Paris.
- 2005, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris.
- DOUGLAS Mary, 1999, *Comment pensent les institutions*, La Découverte/MAUSS, Paris (réédition 2004, La Découverte-Poche).
- ELLUL J., 2003, *Les Nouveaux Possédés*, Mille et une nuits, Paris.
- FAUCHEUX S., NOËL J.-F., 1995, *Économie des ressources naturelles et de l'environnement*, Armand Colin, Paris.
- FERRY L., 1992, *Le Nouvel Ordre écologique*, Grasset, Paris.
- FLIPO F., 2004, « L'indicateur comme pratique diplomatique dans le contexte du développement durable », *Cosmopolitiques*, n° 8, décembre.
- JUDET DE LA COMBE P., WISSMANN H., 2004, *L'Avenir des langues. Repenser les humanités*, Éditions du Cerf, Paris.
- LATOUCHE S., [1995] 2004, *La Mégamachine*, La Découverte/MAUSS, Paris.
- LATOUR B., 1991, *Nous n'avons jamais été modernes*, La Découverte, Paris.
- 1999, *Politiques de la nature*, La Découverte, Paris.
- 2001, « Réponse aux objections », *La Revue du MAUSS semestrielle*, n° 17, « Chassez le naturel... », 1^{er} semestre, p. 137-151.
- 2002, *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris.
- RAY P. H., ANDERSON S. R., 2001, *L'Émergence des créatifs culturels*, éditions Yves Michel, Barret-sur-Méouge.