

COMPOSER UN MONDE COMMUN

Entretien avec **Bruno Latour**, propos recueillis par **Franck Damour**, **François Euvé** et **Nathalie Sarthou-Lajus**

S.E.R. | « Études »

2015/1 janvier | pages 69 à 78

ISSN 0014-1941

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-etudes-2015-1-page-69.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour S.E.R..

© S.E.R.. 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.

COMPOSER UN MONDE COMMUN

Entretien avec Bruno Latour*

Bruno Latour est l'auteur d'une œuvre importante, originale et provocatrice, au croisement de plusieurs disciplines. Elle s'exprime aujourd'hui dans une vaste Enquête sur les modes d'existence, donnant lieu à de nombreuses publications. Sa recherche est guidée par une réflexion sur ce qui constitue une humanité « moderne » et sur ses impasses. Comme il l'explique dans l'entretien qui suit, cet itinéraire l'a conduit à traverser la pratique scientifique, l'innovation technique, le fonctionnement du droit, l'institution religieuse... Un point d'insistance est le rapport à la terre, « Gaïa », curieusement oubliée dans la pensée moderne, mais redécouverte aujourd'hui. À l'encontre du préjugé moderniste, l'humain et le non-humain ne peuvent être séparés, car ils sont intriqués en permanence. Cela permet de prendre conscience de la nécessaire pluralité des approches, à l'encontre d'un mode d'information immédiate et totale (que l'on pourrait appeler le « point de vue de Dieu »), toujours fascinant. Et c'est là qu'intervient la tradition chrétienne si l'on se rappelle l'importance de l'interprétation des textes bibliques comme « un long processus de transformations, inventions, gloses, rationalisations diverses ». Reprenant incessamment l'héritage de leur tradition, les chrétiens doivent mettre en œuvre une « invention fidèle », produisant des paroles qui font ce qu'elles disent, des « paroles miraculeuses qui fabriqueraient ceux qui les prononcent en même temps que ceux qui les entendent » (Jubiler).

*Bruno Latour est sociologue, anthropologue et philosophe des sciences. Il enseigne à Sciences-Po Paris. Il est notamment l'auteur d'*Enquête sur les modes d'existence: une anthropologie des Modernes*, La Découverte, 2012; de *Jubiler ou Les tourments de la parole religieuse*, La Découverte, 2013 [2002]; et de *Politiques de la nature*, La Découverte, 2004 [1999].

Commençons par votre parcours. Quels en ont été les étapes et les penseurs marquants ?

■ **Bruno Latour** : Mon itinéraire intellectuel est d'abord marqué par la rencontre d'André Malet, traducteur en français de l'œuvre exégétique et théologique du bibliste allemand Rudolf Bultmann, qui fut mon professeur à Dijon, avant d'être le directeur de ma thèse, *Exégèse et ontologie*. Dans ce travail sur Bultmann, je consacrais une large partie à Péguy, car il a une manière radicale de présenter la question de l'exégèse, que j'ai tenté de prolonger ensuite sur les textes scientifiques. Historiquement, la distinction entre les sciences exégétiques et les sciences exactes est assez faible. Les unes ont évolué à partir des autres, les sciences exactes restant des sciences exégétiques, interprétant des traces laissées par les instruments. Les capacités intellectuelles qu'on demande à un scientifique et celles qu'on demande à un exégète ne sont pas si différentes.

Avec Bultmann, j'ai appris le lien entre vérité, réinterprétation et innovation. L'interprétation n'est pas de l'ordre de l'affaiblissement, comme on tend souvent à le penser ; il faut plutôt l'associer au *renforcement*. C'est une bonne façon d'aborder la question scientifique, puisque les sciences se prêtent bien à une analyse en termes de médiation et de renforcement. C'est ce qu'on appelait à l'époque « constructivisme », un terme évidemment plein de défauts, mais qui au fond est une des façons d'aller chercher la vérité dans l'innovation, dans le processus de médiation, dans l'assurance de la réinvention.

Toute une tradition française est, au fond, exégétique. Je pense à des auteurs que j'ai découverts plus tard comme Étienne Souriau, Gabriel Tarde, Raymond Ruyer, – Bergson évidemment. On peut leur associer le philosophe américain Alfred North Whitehead. Il y a chez lui un renforcement philosophique très profond puisque cela s'étend à la définition de Dieu lui-même qui se « construit » conjointement à l'histoire du monde.

On pourrait définir l'exégèse par le fait que *ce qui dure le plus longtemps, c'est ce qui passe par ce qui ne dure pas*. Ce lien très étroit, ce traitement non substantiel entre ce qui dure et ce qui ne dure pas – ce qui dure est obtenu par ce qui ne dure pas – est finalement commun à beaucoup de domaines. C'est une tradition dans laquelle je me suis inséré. J'ai parcouru un grand nombre de terrains différents, mais toujours avec cette même idée exégétique, que je qualifie de « compo-

sitionniste ». C'est un terme fort utile pour parler d'écologie puisqu'il est de la même famille que compost ! *Le tout n'est pas donné au préalable*, il est à obtenir, à composer. Dans le registre politique, on dirait qu'il est à assembler par la création de publics autour de problèmes, et, dans le registre religieux, à composer par des « actes de charité ».

Comment s'est fait votre choix d'aller d'abord plutôt vers les sciences ?

■ **B. L. :** C'est tout à fait contingent. Mon oncle, l'abbé Henri Latour, m'a fait connaître un futur prix Nobel de médecine, Roger Guillemin, qui m'a invité aux États-Unis au Salk Institute, où j'ai passé deux ans. Après avoir fait ma thèse sur l'exégèse biblique, j'avais en tête l'idée de passer en revue d'autres modes de vérité. Je savais donc ce que je voulais faire, mais j'ai commencé par la science pour des raisons contingentes (j'étais à l'époque tout à fait ignorant des sciences). Par la suite, j'ai été amené à parcourir d'autres terrains, comme le droit et la technologie, puis, plus tard, les arts. Je n'ai jamais considéré les sciences comme l'unique sujet de mes travaux. Mon but était de capter quelque chose de ce lien exégétique entre vérité et construction, qui avait été rompu par une épistémologie particulière et une politisation de la science, sous la houlette du rationalisme.

Ensuite je me suis aperçu que cette politisation épistémologique des sciences s'était généralisée dans tous les domaines, en théologie, en psychologie, en fiction littéraire, et même dans le champ juridique. Elle a fini par influencer toutes les autres activités humaines.

Mon projet était d'essayer de comprendre cette obsession moderniste pour une certaine définition de la connaissance, non pas la connaissance comprise comme un mode d'existence parmi d'autres, mais comme *la totalité de notre accès au monde*. C'est que j'ai fait à l'époque dans *Nous n'avons jamais été modernes* (La Découverte, 1997). C'est ce que je fais maintenant avec le livre sur les modes d'existence (*Enquête sur les modes d'existence : une anthropologie des Modernes*), que l'on peut se représenter comme une espèce d'« échangeur d'autoroute » entre de nombreux terrains pratiqués par beaucoup d'autres personnes, dans de nombreux champs disciplinaires, en économie, en droit, etc.

Ce régime moderne a fonctionné de manière redoutablement efficace. Ce fut une façon active de confondre des valeurs, dont le retour de flamme est le plus visible avec la question écologique.

Une terre qui n'est pas inerte

Parlons justement d'écologie. Ce que nous vivons aujourd'hui est une mutation considérable. Vous cherchez à élaborer une « politique de la nature » qui trouve son expression en particulier dans le livre du même nom : Politiques de la nature : comment faire entrer les sciences en démocratie.

■ **B. L. :** La réflexion sur la politique de la nature consiste à prendre sérieusement en compte le substrat de ce que j'appelle « religion politique ». Dans le régime de pensée moderne, la nature est considérée comme extérieure à l'humain. On peut donc lui attribuer une forme « théologique » (on pourrait dire « théomophique »), car il y a par derrière l'idée d'un *ordre cosmique*, qui servira de fondement non pas simplement au droit naturel mais à l'idée que tous les êtres obéissent à des « lois de la nature ».

La question est de savoir s'il y a une alternative à cette théologie politique de la modernité. Pour parler de la terre, j'emploie volontiers le mot de « Gaïa », emprunté au physicien anglais James Lovelock. Lui et sa collègue Lynn Margulis ont effectué un changement décisif de paradigme, peut-être aussi considérable que ce qu'avait effectué Galilée. Lovelock a forgé une théorie novatrice pour des raisons d'abord scientifiques (voir encadré p. 74). Le fait que sa théorie ait subi des usages multiples ne suffit pas à l'invalider.

Dans ce que dit la science de Gaïa, rien ne correspond à une idée de « loi de la nature » à laquelle les êtres devraient obéir. Ceux-ci tendent non pas à obéir à une instance extérieure, mais à *composer leur propre environnement*. Si l'on dit que la terre est « vivante », cela ne veut pas dire qu'il y a une vie de la terre, mais qu'elle n'est pas morte, inerte, passive. Chaque puissance active se donne un avenir propre (ce qu'on appelle en anglais « *agency* » et qui n'est pas réservé simplement aux acteurs humains). De ce fait, c'est l'interaction de tous ces êtres qui constitue une planète vivante, dont les effets ne sont évidemment pas dirigés par quoi que ce soit d'extérieur à eux.

On peut transposer cela à d'autres domaines d'activité. Dans le champ politique, il va falloir composer sans pouvoir se référer à une forme déjà établie de l'État. Dans le champ religieux, ce n'est pas en se référant à un tout que l'on pourrait se représenter comme déjà présent (que l'on peut appeler les « dieux »), c'est en le composant acte de charité par acte de charité. Contre une « religion politique »

qui organiserait nature et politique comme deux figures de la totalité, il faut décomposer l'ancienne nature, l'ancienne politique et l'ancienne religion. Décomposer, cela veut dire qu'il y aura ensuite à mener un travail de recomposition de ces domaines, sans prétendre restituer une figure de la totalité prématurément unifiée. C'est pour cela que je définis une politique de la nature comme étant « la composition progressive d'un monde commun ». L'erreur est de croire que ce monde est déjà là. Il n'existe pas encore, ou plutôt, il existe à titre d'horizon, de but à atteindre.

Ce sont des questions que Michael Northcott, qui est l'un des théologiens les plus novateurs aujourd'hui, travaille beaucoup. Ce pasteur de l'Église épiscopaliennne d'Écosse, enseignant à Édimbourg, est l'auteur de plusieurs ouvrages importants, dont le dernier porte le titre de *A Political Theology of the Climate Change* (Erdmans, 2013). Dans ce livre, il répertorie des dizaines d'exemples très intéressants, empruntés à la théologie patristique et à l'activisme contemporain, sur ce que c'est que de faire la paix dans ce qu'il appelle les « espaces charitables ».

Pourquoi mettre l'accent sur l'espace? Si l'on devait dire ce sur quoi l'innovation chrétienne est la plus intéressante, ce serait sur la notion de rénovation du territoire (pensons aux transformations des paysages par les monastères). Il s'agit de revenir vers la terre, de retrouver le « sol », l'« enracinement » (Péguy) sans pour autant croire à un « retour à la terre ». Le drame de la situation actuelle, c'est le développement de la civilisation du « hors-sol », dont l'un des meilleurs exemples est le capitalisme financier.

La terre est-elle suffisamment présente dans le discours chrétien ?

■ **B. L. :** On s'étonne que ces idées ne soient pas davantage présentes dans la prédication des Églises. Les textes bibliques sont remplis de cosmologie; on n'y parle pas d'abord de ce qui se passe au « ciel », mais de ce qui est terrestre. Dans un magnifique petit livre, Jean Bastaire a fait une recension de nombreux exemples pris dans l'histoire de la tradition chrétienne¹. Si les figures de Gaïa selon la théorie scientifique de Lovelock se veulent séculières, elles offrent des images de ce qu'est la fragilité de la situation terrestre. Comme l'a montré Northcott, elles

1. *Pour une écologie chrétienne*, Cerf, 2004.

entrent dans une résonance étonnante avec des traditions chrétiennes très anciennes, remontant à l'âge patristique, avant que ne s'opère une réduction du christianisme à une spiritualité d'évasion terrestre.

Le combat que l'on a mené contre ce que l'on a appelé « paganisme » a manqué sa cible. On prenait pour des images dénuées de sens (les « fétiches ») des accès à une réalité dont on s'est privé au moment de la séparation entre science et religion, entre le XVI^e et le XVII^e siècle. Le christianisme a pris du modernisme précisément ce qu'il avait de moins intéressant, en renvoyant à des métaphores prémodernes des accès au monde dont il avait encore plus besoin que les autres. Définir la matière, comme le fait Descartes, d'une manière qui n'est pas matérialiste mais complètement idéaliste, sous la forme de ce que j'appelle une *res extensa cogitans*, a rendu très difficile le travail des théologiens.

L'hypothèse Gaïa

Au début des années 1970, le physicien anglais James Lovelock a émis l'hypothèse que la terre serait un système dynamique dans l'autorégulation duquel interviennent aussi bien les composantes physiques et chimiques que biologiques et humaines. Autrement dit, « la biosphère peut être comprise comme si elle était une entité auto-régulatrice dotée de la capacité de préserver la santé de notre planète en contrôlant l'environnement chimique et physique ». L'interaction constante entre ces composantes assure une stabilité (en particulier la composition de l'atmosphère) qui ne pourrait pas s'expliquer autrement sans qu'il y ait pourtant d'unité. Il a donné le nom de « Gaïa » à cette hypothèse qui, malgré des controverses, est assez largement acceptée dans la communauté scientifique.

D'autres scientifiques, comme Pierre Teilhard de Chardin ou Vladimir Vernadsky, avaient déjà proposé l'idée que les êtres vivants, la « biosphère », voire l'humanité, la « noosphère », contribuent à l'autorégulation physico-chimique de la terre.

Voir en particulier: James Lovelock, *La terre est un être vivant. L'hypothèse Gaïa*, Flammarion, « Champs », 1993.

La chance de l'incarnation

On observe autour de nous, en particulier dans le monde chrétien, un certain « retour à la nature ». Un témoin en est la fortune de la notion de « loi naturelle ». Vous préférez dire: retour au monde, à la terre, plutôt qu'à la nature.

■ **B. L. :** Pour aborder cette question très complexe, je proposerais – encore une fois! – une entrée religieuse. On a là une source de renouvellement et d'innovation sensationnelle, presque d'apologétique, à saisir: c'est le retour du thème de l'incarnation d'une façon terrienne et non pas subjective ou spirituelle. Cette question occupe beaucoup mon livre *Jubiler* et aussi l'exposition conçue à Karlsruhe en 2002, « Iconoclash ».

On peut qualifier Gaïa de « païenne » – ce qui est vrai: Gaïa a mille noms. Parmi ceux-ci, il s'en trouve un qui définit un culte à la terre-mère... Mais l'important est que Gaïa *n'unifie pas*. On pourrait y voir un défaut, mais c'est, à mon avis, la grandeur de Lovelock. Il s'intéresse aux mouvements de composition entre un organisme et son milieu, et à l'annulation de cette différence par la notion de nature qui unifie beaucoup trop vite. On ne peut pas dire qu'une « Nature » serait la cause de tous les phénomènes que nous voyons là. Chaque organisme est une cause finale partielle et interrompue par ce qui arrive aux autres.

Il faut se défier des cosmologies qui prétendent chercher un ordre cosmique afin d'asseoir une action politique. Ce syndrome est aussi partagé par un type d'écologie qui prend Gaïa pour la raison de l'histoire. Il y a un usage de la « loi naturelle » comme interruption de la controverse sur la nature qui ne donne pas confiance dans ce genre d'argument. L'un des apports de la théologie serait de proposer une analyse critique des « figures de la totalité », que ce soit le Marché, Gaïa, l'État, la Planète, la Nature, la Science. En tant que telles, ces figures de la totalité sont dangereuses, car elles cherchent trop vite à boucler. Quand elles sont utilisées par les catholiques sous la forme du droit naturel, elles sont aussi dangereuses que quand elles sont utilisées par les écologistes sous une autre forme.

C'est pour cela que le travail d'enquête que nous menons sur les « modes d'existence » est si important, parce que, comme disait Pégy, il faut reprendre les choses au début, au moment instituant. Il n'y

a rien dans la religion chrétienne que du recommencement. Si on ne recommence pas à réinventer ce qui est dit, on ne dit pas grand-chose. Mais si on recommence, tout ce qu'on dit devient salvateur. Mais on le fait à chaque fois dans un nouveau contexte, ce qui est à la fois la splendeur de l'affaire, mais aussi sa difficulté.

L'institution et l'artifice

L'idée d'un recommencement ne s'oppose-t-elle pas à la notion d'institution ?

■ **B. L. :** Le projet d'une « Enquête sur les modes d'existence » vise à réinstaurer les valeurs. Valeur et institution sont devenues des termes désuets. Sauf qu'à la place des valeurs et des institutions, que peut-il y avoir, sinon les fondamentalismes ? On assiste aujourd'hui, même dans le monde scientifique, à un regain d'intérêt pour l'institution. Or, s'il y a une institution qui a travaillé la question de savoir ce qu'est une institution fidèle ou infidèle, c'est bien l'Église. L'Église chrétienne se définit par le souci de ce qu'est une institution au cœur d'un dispositif de reprise toujours fragile et disputé puisqu'on devrait pouvoir se passer de l'institution (les temps sont accomplis), mais on ne peut pas s'en passer (les temps continuent). Si on sort de cette tension, on perd tout.

La question de l'institution ne peut pas être détachée de celle de la valeur. Dans le cadre de l'*Enquête*, les premiers à l'avoir compris, ce sont les juristes. S'il y a un endroit où tout le monde s'accorde sur le fait qu'on ne peut pas séparer l'institution de la valeur, c'est bien le droit. Ailleurs, l'institution est discutée – chacun se fait sa propre religion. C'est le cas aussi en science, où l'on considère ne plus avoir besoin de l'institution, puisque la connaissance est supposée tomber du ciel.

Un mode d'existence qui garde une trace de cette contradiction essentielle, c'est celui des *relations amoureuses*. C'est le seul lieu où tout le monde comprend ce que veut dire : reprendre à zéro, recommencer, et *faire durer par ce qui ne dure pas*. Dans la relation amoureuse, il n'y a pas de transport d'information. La conversation amoureuse est d'une banalité et d'un ennui total du point de vue de la quantité d'informations, tout dépend de la façon dont on le dit – oui, mais c'est moi, ici et maintenant, et en recommençant, et en recommençant sans

cesse. Si le ton n'y est pas, on ne parle de rien. Si l'on parle « bien », on parle de tout. C'est cette virulence du *hic et nunc* que des gens comme Charles Péguy ont sans cesse travaillé.

L'idée de faire durer par ce qui ne dure pas éclaire cette notion – pas toujours très claire – de développement durable. Vous dites qu'il ne faut pas négliger le transitoire, l'artifice.

■ **B. L. :** Le transitoire, c'est le tout bien repris, recommencé, « réarmé ». Le transitoire a à voir avec l'artifice. L'artifice est mal compris par tout un courant qui fait de l'écologie une transposition du sentiment américain de la *wilderness* (le monde sauvage). Mais l'éloge de l'artifice appartient à la grande tradition chrétienne. Teilhard de Chardin en a fait un magnifique éloge. Oui l'institution est artificielle, mais c'est de *l'artifice bien composé*. D'ailleurs la notion de *modèle*, qui lie des variables dont on sait qu'elles sont discutables et fragiles, est une façon de résister à l'emprise de la totalité, comme peut l'être la Nature.

Parler de pluralisme des modes d'existence n'est pas affirmer que la vérité serait plurielle. L'Église a toujours eu de la difficulté à vivre le pluralisme. Dans l'histoire, une évolution s'est produite entre la situation initiale de pluralisme des Églises (locales) et le moment où la question devient celle d'une Église unifiée. L'événement de la Réforme protestante marque un basculement qui fait passer *d'une multiplicité incassable à une unité cassable*. On ne voit plus comment accorder l'un et le multiple. La concurrence avec la standardisation scientifique a été délétère. La découverte d'un standard qui permette d'aller partout en rassurant les esprits, est d'une telle puissance que la tentation a été forte de l'utiliser aussi pour calibrer la vérité religieuse – mais cela reste une erreur de catégorie.

Il y a chez ceux que j'appelle religieux une obsession de la vérité et de la fausseté qui est propre à ce mode. Chaque mode a son attention pour la vérité, mais l'obsession interne au mode d'existence religieux pour le vrai et le faux, est d'une exigence écrasante – ce qu'on perd aussitôt si on l'épistémologise ou si on la politise avec la notion d'inclusion et d'exclusion. C'est la question posée par l'exégèse des textes bibliques que Bultmann avait bien perçue. Si on l'approche avec l'idée que le durable est nécessairement fondé sur le durable, il ne reste pas grand-chose. Mais, si le durable est *ce qui dure par ce qui ne dure pas*,

les interprétations et les inventions peuvent alors se déployer. C'est cette exigence de reprise de l'innovation qui définit la tradition religieuse et qui a été si mal comprise par ceux qui vont devenir des Modernes. Il aurait fallu trouver un mode d'objectivité qui soit propre à ce mode tellement étrange. Au fond, les catholiques ont lutté à tort contre le pluralisme des modes dont ils avaient absolument besoin pour exister ; ils ne sont pas parvenus à protéger ce mode d'existence du *hic et nunc* sans qu'il soit aussitôt dévoré par les autres modes.

Bruno LATOUR

*Propos recueillis par Franck Damour, François Euvé
et Nathalie Sarthou-Lajus*