Le Club de Mediapart
Participez au débat

Philippe Corcuff

Enseignant-chercheur, engagé dans la renaissance d'une gauche d'émancipation, libertaire, cosmopolitique et mélancolique

Abonné·e de Mediapart
BILLET DE BLOG 11 OCT. 2022

Écologie politique : hommage hérétique à Bruno Latour (1947-2022)

En hommage au sociologue et philosophe Bruno Latour (22 juin 1947-9 octobre 2022), la republication d'un texte paru initialement en avril 2002 dans la revue ContreTemps : «L'écologie comme inquiétude éthique. Quand Hans Jonas et Bruno Latour croisent Marx»...

Ce blog est personnel, la rédaction n'est pas à l'origine de ses contenus.

L'ÉCOLOGIE COMME INQUIÉTUDE ÉTHIQUE

QUAND HANS JONAS ET BRUNO LATOUR CROISENT MARX

Philippe Corcuff

Paru dans la revue *ContreTemps*, n° 4, avril 2022, pp. 15-27, dans le dossier « Critique de l'écologie politique »

(téléchargeable gratuitement ici)

Bruno Latour et Pablo Jensen ENS Lyon 8 avril 2014

« L'écologie, une éthique ? » L'intitulé de ce forum[1] nous invite à explorer en quoi l'écologie, et plus précisément l'écologie politique, peut contribuer à redéfinir nos catégories éthiques. On entendra ici « éthique » au sens large d'interrogations sur le sens de l'existence humaine, et donc sur sa valeur, sur les valeurs. Or, il faut dire que les forces politiques classiques n'ont pas encore saisi l'ampleur des réaménagements intellectuels qui sont appelés par les prises de conscience écologiques. La nouvelle gauche radicale, celle qui s'ébauche de la grande grève de l'hiver 1995 aux mobilisations internationales contre la globalisation capitaliste, a elle aussi du retard intellectuel. Le confort des habitudes intellectuelles nous conduit souvent à repousser toujours un peu plus tard la révision de nos modes de pensée, dans la confrontation avec nos impasses, nos échecs, les nouvelles questions et les réalités émergentes. Tout au plus, on accepte d'intégrer à la marge de nos visions routinisées un peu d'écologie, sans revisiter l'ensemble. Quant aux Verts, ils ne sont guère mieux lotis intellectuellement. C'est un parti récent certes, mais qui a vite pris le pli des vieux réflexes politiciens. Il se contente alors de surfer sur une image écologique assez positive à l'extérieur, sans avoir besoin de travailler à l'intérieur. Par un mélange de paresse et d'anti-intellectualisme, les Verts n'ont pas grand-chose à faire des questionnements intellectuels, et n'ont guère d'intérêt pour la philosophie morale et politique ou pour les sciences sociales. Comme leur candidat « irrévocable », Noël Mamère, ils risquent d'être surtout une bulle médiatique qui n'aide guère à la reconstitution d'une politique internationaliste d'émancipation pour le XXIe siècle.

Si l'espace politique le plus visible est souvent vide intellectuellement sur le plan de l'écologie politique, ce n'est pas le cas du champ intellectuel. Là des interrogations fortes ont émergé. Sur le plan éthique qui m'intéressera ici, je retiendrai deux grandes pensées contemporaines : celle du philosophe Hans Jonas, dans *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*[2], et celle du sociologue des sciences Bruno Latour, dans *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*[3]. Je les ferai jouer tout à la fois l'un avec l'autre et l'un contre l'autre, en demeurant donc un peu à l'écart des deux, afin d'alimenter un cheminement qui m'est propre : la voie d'une inquiétude éthique et de *Lumières tamisées*[4]. Avec Jonas comme avec Latour, j'aurais ainsi recours à « la stratégie du coucou », cet oiseau malpoli qui pond ses œufs dans les nids d'autres oiseaux. J'envisagerai successivement : 1e) le passage de la notion d'« heuristique de la peur » chez Hans Jonas à celle d'*inquiétude éthique*, qui appelle une réévaluation de la notion de « progrès » ; 2e) la redéfinition de l'humanisme à laquelle nous invite dans des directions pour une part différentes Jonas et Latour ; et 3e) la façon dont ils abordent de manière opposée la question démocratique. Au milieu de ces va-et-vient entre Jonas et Latour, nous croiserons la figure de Marx, dont certaines intuitions bien peu « marxistes » se révéleront utiles pour une pensée écologique. Enfin, je conclurai succinctement sur la nécessaire réélaboration de l'héritage de la philosophie des Lumières. Ce parcours cahoteux prendra une forme synthétique.

De l'heuristique de la peur à l'éthique de l'inquiétude

Le grand mérite de Hans Jonas est d'avoir contribué à élargir l'horizon temporel à travers lequel le problème de la responsabilité de nos actes est posé, en l'étendant à leurs « effets lointains ». Cet élargissement temporel serait lié à des transformations des sociétés humaines, et plus précisément à une sorte de saut, de changement d'échelle, dans lequel nous entraînerait le développement scientifique et technologique. Il y a donc un constat socio-historique à l'origine des réflexions éthiques de Jonas : « La technique moderne a introduit des actions d'un ordre de grandeur tellement nouveau, avec des objets tellement inédits et des conséquences tellement inédites, que le cadre de l'éthique antérieure ne peut plus les contenir » (p.24). La double figure du nucléaire, militaire et civil, symbolise bien la question posée. Mais, la fin du XXe siècle et le début du XXIe siècle, avec le sang contaminé, l'amiante, la vache folle, les OGM, l'effet de serre ou les perspectives de clonage humain, est aussi en mesure de nourrir empiriquement cette problématique.

Dans ce cadre, ce sont les générations futures qui doivent en premier lieu être intégrées dans nos décisions actuelles. Car, pour Jonas, il n'est pas impossible que la vie humaine disparaisse, du fait même du niveau de danger que fait courir le complexe technico-scientifique. Cette interrogation débouche chez lui sur une écoute différentielle des *prophètes de malheur* et des *prophètes de bonheur*. Car, pour Jonas, « il faut davantage prêter l'oreille à la prophétie de malheur qu'à la prophétie de bonheur » (p.54). Une telle prise de position est bien entendu liée à l'accent mis dans la problématique jonassienne sur les menaces que nos décisions actuelles feraient peser sur les générations futures. Voilà pourquoi, selon lui, c'est principalement une « heuristique de la peur » qui doit nous guider. Mais il précise que « la peur qui fait essentiellement partie de la responsabilité n'est pas celle qui déconseille d'agir, mais celle qui invite à agir » (p.300). Cela signifie que l'on ne doit pas se laisser enfermer dans le négatif, mais que, comme le note Jonas, « nous devons reconquérir (...) le positif à partir de la représentation du négatif » (p.302). C'est pourquoi il y aurait une malhonnêteté, d'après lui, à reprocher leur non-réalisation aux prophéties de malheur, puisque justement « la prophétie de malheur est faite pour éviter qu'elle ne se réalise » (p.168).

Un piège de la problématique jonassienne réside ici dans la quasi-diabolisation de la technique, qui ressemble trop, mais de manière inversée, aux naïvetés propres à la divinisation du « progrès technique ». On a là deux formes d'essentialisme (un essentialisme du mal et un essentialisme du bien) qui, toutes deux, sont dans l'incapacité à saisir la diversité des techniques, leurs contradictions, la pluralité de leurs usages et des contextes. Car faut-il abandonner purement et simplement la thématique du Progrès tel que nous l'héritons notamment de la philosophie des Lumières, au sein de laquelle la notion de « progrès scientifique et technique » a joué un grand rôle, ou doit-on redéfinir ce « progrès » ? À mon sens, la pensée de Jonas apparaît trop réactive vis-à-vis des Lumières. Certes, les paris des Lumières ne peuvent plus être repris *tels quels*. C'est pourquoi on peut retenir de Jonas la préférence pour les prophéties de malheur, susceptibles de nous préparer à la possibilité du mal, plutôt que pour les prophéties de bonheur, dans leur tendance à nous endormir face à ce mal. La notion de « mal » ici n'a pas la portée métaphysique que les thématiques religieuses lui ont donné, elle signale seulement l'inverse du « bien », en tant que sens socialement et historiquement situé du souhaitable. On a affaire plus particulièrement à un choix indissociablement éthique et politique au sein de valeurs historiquement constituées, et non à des absolus intemporels. Dans cette perspective, une prophétie de malheur peut, tout en portant prioritairement l'attention sur les risques, venir appuyer une visée de bonheur ou tout au moins d'un *mieux*.

On ne peut en rester toutefois à un rapport unilatéralement négatif vis à vis du développement des sciences et des techniques, qui peuvent aussi constituer des moyens d'amélioration de l'existence (par exemple, dans la lutte contre les maladies). La peur, comme guide principal, peut se révéler aveugle aux potentialités émancipatrices ou simplement de résistance au mal. On ne peut pas se laisser enfermer dans un choix entre les catégories biaisées du pessimisme et de l'optimisme. C'est d'ailleurs à quoi nous invite Bruno Latour quand il insiste sur une révolution culturelle à laquelle peut fortement contribuer l'écologie politique : la prise en compte de *l'incertitude*. Pour Latour, « la Science » traditionnelle, au singulier et à majuscule, serait du côté de la certitude. C'est avec cette représentation du scientifique que nous devrions rompre pour passer à une pensée des sciences, au pluriel et en minuscule, instruments d'exploration de l'incertitude. Latour écrit que l'écologie politique « glisse d'une certitude sur la production des objets sans risque (avec leur séparation claire entre choses et gens), à une incertitude sur les relations dont les conséquences inattendues risquent de perturber tous les ordonnancements, tous les plans, tous les impacts » (p.41). Mais cette incertitude n'est pas que du côté du négatif : elle inclut aussi des possibilités positives, voire de l'inédit bénéfique. Et des sciences et des techniques non essentialisées, non fétichisées, en positif ou en négatif, peuvent constituer des outils dans l'exploration et l'expérimentation d'un monde commun à venir.

L'exploration et l'expérimentation latouriennes sont susceptibles d'alimenter ma proposition de passer de

« l'heuristique de la peur » jonassienne à une *éthique de l'inquiétude*. L'inquiétude apparaît comme un aiguillon, qui nous met sur *le qui-vive* en nous empêchant de jamais trouver complètement le repos. L'inquiétude, c'est alors une disposition, toujours en éveil, à être affecté par le monde, ses risques et ses barbaries. C'est une disposition qui a retenu de Jonas les dangers du négatif, mais sans les hypostasier. L'inquiétude éthique, c'est donc intégrer ce qu'on appelle aujourd'hui *le principe de précaution*. Une des caractéristiques majeures d'une telle éthique de l'inquiétude est qu'elle relève tout à la fois d'une responsabilité morale individualisée et d'une responsabilité politique collective. Dans une éthique de l'inquiétude, le *je* et le *nous* nouvellement associés dans une responsabilité vis à vis des générations futures, ne peuvent jamais complètement s'endormir dans une « conscience tranquille ». Mais l'inquiétude n'est pas la peur, car elle sait que l'émancipation comme la barbarie sont deux potentialités des mouvements de l'histoire. Le progressisme classique a surtout retenu l'émancipation, la peur jonassienne a les yeux rivés sur la barbarie. Contre de telles visions symétriquement unilatérales, Maurice Merleau-Ponty écrivait déjà : « Le monde humain est un système ouvert ou inachevé et la même contingence fondamentale qui le menace de discordance le soustrait aussi à la fatalité du désordre et interdit d'en désespérer »[5].

Quid alors de la thématique du « Progrès », si l'on intègre une inquiétude éthique ? Latour est, quant à lui, conduit à valoriser une posture de *l'attachement* par rapport à *l'arrachement* (à la nature et à la tradition dans le mouvement du progrès) préconisé par les Lumières. Si les attachements entre humains et non-humains, et en particulier les liens avec la nature, participent bien de la constitution de l'humanité de l'homme et de la formation de mondes communs entre eux, comme de leur solidité, alors Latour peut affirmer : « Nous n'attendons plus du futur qu'il nous émancipe de tous nos attachements, mais qu'il nous attache, au contraire, par des nœuds plus serrés » (p.254). Mais la mise en valeur de l'attachement rencontre certains problèmes, en ce que la thématique de l'attachement a à voir, historiquement, avec les traditions existantes et leur reproduction conservatrice. Or, les attachements propres à la tradition risquent de désarmer la critique dans la solidification des préjugés et la naturalisation des injustices et des hiérarchies instituées, en nous faisant justement perdre notre capacité d'arrachement à « l'ordre existant des choses ». C'est peut-être dans la mesure où la sociologie des sciences intégrera ces limites qu'elle pourra aider à reformuler de manière moins exclusive le message des Lumières, plutôt que de risquer d'en revenir à une défense de la tradition contre le progrès et des attachements contre l'arrachement émancipateur.

Mais alors comment éviter de retomber dans des choix binaires imposés, tels que tradition *ou* émancipation, et attachement *ou* arrachement, dans leurs versions respectivement positives et négatives du type : raison critique contre préjugés ou, à l'inverse, inscription dans un environnement naturel et une histoire contre « bougisme » (selon l'expression de Pierre-André Taguieff[6]) ? Dans sa perspective d'« autoréflexion critique » des Lumières, Adorno avait subtilement suggéré dans *Minima Moralia*[7] : « Une des tâches - non des moindres - devant lesquelles se trouve placée la pensée est de mettre tous les arguments réactionnaires contre la civilisation occidentale au service de l'*Aufklärung* progressiste » (fragment 122, p.179). Quant à Walter Benjamin, sa philosophie esquissait un accrochage original entre tradition et Lumières, comme l'a mis en évidence Michael Löwy[8]. Se dessinerait alors plutôt une nouvelle dialectique de l'attachement et de l'arrachement, de la tradition et de l'émancipation, pour de nouvelles Lumières.

Un humanisme écologique

La pensée de Jonas nous conduit aussi à réenvisager, en l'élargissant, notre humanisme classique, également au cœur de la philosophie des Lumières. Car, c'est dans une visée humaniste, radicalement différente de « l'écologie profonde » d'origine américaine que Luc Ferry a jadis pris pour cible[9], que son intérêt pour la nature se manifeste et que les dangers technologiques sont pris au sérieux. L'humanisme écologique de Jonas étend donc l'espace

temporel de la responsabilité. Car l'avenir de l'humain est également lié à l'avenir des formes vivantes non humaines (animales et végétales). Une telle optique tend à ajouter une nouvelle dimension aux théories de la justice (John Rawls, Michael Walzer, etc.) beaucoup discutées à partir des années 1980 en France[10]. Ainsi, l'orientation jonassienne nous invite à ne pas nous en tenir à la distribution des biens à un temps *t* entre les personnes humaines vivantes, mais à prendre en compte également : a) les personnes non encore vivantes, à venir, dans le calcul de répartition, b) l'effet de la disparition possible de formes vivantes non humaines sur la vie humaine, et c) le fait que la possibilité même d'une distribution juste des biens (quels que soient les critères de justice retenus) puisse être radicalement mise en cause dans l'éventualité d'une mise en péril de la vie humaine par les pouvoirs de destruction qu'ont accumulés les hommes. Ce qu'éclaire Jonas, ce sont les conditions de possibilité mêmes de la vie humaine, elles-mêmes conditions de possibilité d'une justice. Je ne crois pas alors, à la différence de Daniel Bensaïd (voir *supra* dans ce même numéro), que c'est le futur qui prime sur le présent chez Jonas, mais le présent en tant que condition de possibilité d'un futur vivable. Et donc ce n'est pas la politique, associée au présent, qui serait récusée au nom de l'éthique, mais c'est une réévaluation de la composante éthique de la politique qui serait en jeu. Ces prémisses mènent Jonas à une reformulation de l'impératif catégorique kantien; ce nouvel énoncé ayant une forme positive (« Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre », p.30) et une forme négative (« Agis de façon que les effets de ton action ne soient pas destructeurs pour la possibilité future d'une telle vie », p.31). On peut déplacer ce nouvel impératif jonassien, en le désabsolutisant et en n'en faisant qu'un des *repères* de l'inquiétude présente.

Latour nous aide aussi à élargir notre conception de l'humanisme, dans une direction pour une part différente de Jonas. Quand la philosophie tranche de manière trop définitive entre sujet et objet, elle produit, selon Latour, un double inconvénient : « Les choses-en-soi deviennent inaccessibles pendant que, symétriquement, le sujet transcendantal s'éloigne infiniment du monde »[11]. Elle se donnerait alors de trop pauvres ressources pour poser la difficile question de l'humanité : « Où situer l'humain ? Successions historiques de quasi-objets quasi-sujets, il est impossible de le définir par une essence, nous le savons depuis longtemps », plaide Latour[12]. Contre un humanisme tout à la fois essentialiste et anthropocentrique, le sociologue découvre des processus et des réalités composites : « Sous l'opposition des objets et des sujets, il y a le tourbillon des médiateurs »[13]. Latour pose donc sa problématique à distance d'un humanisme classique trop exclusivement polarisé sur l'homme lui-même et sur une définition intemporelle de ses propriétés. En se centrant sur « les associations hybrides d'humains et de non-humains », les combinaisons multiples entre les hommes et les choses, la sociologie des sciences met en évidence comment les autres espèces vivantes, les objets et les institutions participent des différentes figures historiques de l'humanité. Elle nous fait voir qu'on a toujours affaire à des humains *équipés* et *occupés* par des non-humains (de silex, d'animaux sauvages et de dieux menaçants ou de walk-man, d'animaux domestiques et de risques nucléaires). C'est à un humanisme ni essentialiste ni anthropocentrique que nous convierait, ce faisant, Latour. À une condition toutefois, c'est de récuser certaines de ses formulations qui tendent à instaurer une symétrie de traitement entre humains et non-humains : ce qu'il a durci parfois sous le nom d'« anthropologie symétrique ». Nous parlons *en tant qu'*humains *de* la situation des humains, même si pour nous l'humanité est un processus socio-historique et un horizon éthique, et non une substance pré-donnée et fixe. En ce sens, il s'agit bien d'enrichir l'humanisme, pas d'en sortir.

Marx, précurseur de nouvelles associations entre les hommes, la nature et les objets ?

Marx a eu quelques intuitions quant aux nœuds qui liaient les hommes à la nature et à la technique dans la construction historique de l'humanité. Mais ces intuitions n'ont guère stimulé, jusqu'il y a peu, les courants « marxistes » dominants. Chez Marx, humains et nature sont appréhendés en termes de *rapports*, et non dans une

séparation tranchée. Marx et Engels écrivaient ainsi dans *L'idéologie allemande* (1845-1846) : « La première présupposition de toute histoire humaine c'est, naturellement, l'existence d'individus humains vivants. Le premier état de fait à constater, c'est donc l'organisation corporelle de ces individus et la relation qui en résulte pour eux avec le reste de la nature »[14]. D'où la double dimension de l'histoire humaine : « naturelle » et « sociale »[15]. Ce qu'on appelle « la nature » renverrait donc à un ensemble de ressources - des « bases naturelles » précisaient Marx et Engels[16] - constitutives de l'humanité historique des hommes, à la fois intérieures (en tant qu'êtres vivants) et extérieures. En ce qui concerne les ressources naturelles extérieures, Marx et Engels les voyaient surtout sous l'angle trop unilatéral d'un support travaillé *par* les hommes (« leur modification par l'action des hommes au cours de l'histoire »[17]). Mais, malgré cette représentation partielle des hommes travaillant *sur* la nature, ils étaient sensibles aux effets en retour, et donc à la co-production des hommes et de la nature : « les circonstances font les hommes tout autant que les hommes font les circonstances »[18], et dans ces « circonstances » étaient incluses les contraintes naturelles.

Dans les rapports entre les hommes et la nature, Marx rencontrait des êtres particuliers, en quelque sorte *intermédiaires* : les sciences, les techniques et les objets. Les objets sont ainsi présentés comme des *médiateurs* dans la production historique des relations sociales entre humains. Dans le livre I du *Capital* (1867), Marx avançait : « le capital est un rapport social entre personnes, lequel rapport s'établit par l'intermédiaire des choses »[19]. Cette intermédiation des choses entre les humains dans le capitalisme était analysée par Marx sous un double aspect : enrichissante à un niveau social, au plan de l'essor des forces productives collectives, et appauvrissante à un niveau individuel, au plan de l'épanouissement de l'individualité de chacun. D'une part, la dynamique d'accumulation capitaliste accroîtrait les possibilités offertes aux hommes à un niveau global. D'autre part, elle « mutilerait » un individu « morcelé » par la division du travail industriel. Il y a bien un fil de *critique individualiste* de l'aliénation capitaliste, qui relie certaines formulations des *Manuscrits de 1844* (« l'activité de l'ouvrier n'est pas son activité propre; elle appartient à un autre, elle est déperdition de soi-même »[20]) et de *L'idéologie allemande* (« cet individu ne parviendra qu'à un déploiement incomplet et étiolé »[21]) à certaines formulations du *Capital* (« Dans la manufacture, l'enrichissement du travailleur collectif, et par suite du capital, en forces productives sociales, a pour condition l'appauvrissement du travailleur en forces productives individuelles »[22]), assez éloigné de la légende « collectiviste » entretenue par des générations de « marxistes »[23]. Critique générale de l'économie politique, mise en cause comme écrasement des individualités humaines sous la mesure marchande, le propos de Marx s'opposait tout à la fois au capitalisme dé-singularisateur et à son frère jumeau, qu'il appelait en 1844 de façon prémonitoire « le communisme vulgaire »[24] - quelque chose d'approchant ce que l'imaginaire des communistes et des anti-communistes a souvent appelé historiquement « communisme » -, c'est-à-dire un communisme de l'uniformisation et du « nivellement », « qui cherche à tout ramener au même niveau », « en niant partout la personnalité de l'homme », manifestation de « l'envie générale s'érigeant en puissance » et d'une « forme dissimulée de cupidité ». À l'inverse, l'émancipation marxienne se projetait comme une éclosion des singularités individuelles au sein d'un cadre associatif (« Dans la communauté réelle, les individus acquièrent leur liberté à la fois dans et par leur association »[25]) rendant possible le développement conjoint des forces productives sociales et des forces productives individuelles.

Le développement capitaliste des forces productives n'a pas seulement pour conséquence d'écraser l'individualité, elle tend aussi à épuiser les ressources naturelles, suggère Marx : « La production capitaliste ne développe donc la technique et la combinaison du processus de production sociale qu'en épuisant en même temps les deux sources d'où jaillit toute richesse : la terre et le travailleur[26] ». Dans ce dépouillement de la terre, le jeu de la productivité à court terme prend le pas sur la préservation des conditions de possibilité mêmes d'une production sur le long terme : « chaque progrès dans l'art d'accroître sa fertilité pour un temps <est> un progrès dans la ruine de ses sources

durables de fertilité »[27]. Walter Benjamin est un des rares à avoir radicalisé ces intuitions marxiennes, hors des chemins battus par les gros bataillons « marxistes ». Dans ses thèses *Sur le concept d'histoire* (1940), il s'émancipait même de la thématique marxienne de « la maîtrise de la nature », en envisageant « une forme de travail qui, loin d'exploiter la nature, est en mesure de l'accoucher des créations virtuelles qui sommeillent en son sein »[28]. Benjamin suggérait donc de nouvelles combinaisons entre l'homme, la nature et les objets, ne se réduisant pas aux schémas de « l'exploitation » et de « la maîtrise », en permettant un co-développement des potentialités humaines et naturelles. Benjamin rejoignait là d'autres indications du jeune Marx selon lesquelles l'objet, aliéné dans la société capitaliste, devrait pouvoir devenir, dans une société émancipée à venir, une composante positive de la personnalité individuelle, un mode d'élargissement de cette personnalité : « Dans ma production, je réaliserais mon individualité, ma particularité; j'éprouverais, en travaillant, la jouissance d'une manifestation individuelle de ma vie, et, dans la contemplation de l'objet, j'aurais la joie individuelle de reconnaître ma personnalité comme une puissance réelle »[29]. On s'approche des nouvelles associations dessinées par Bruno Latour, mais avec un ajout de taille : la critique préalable de la double réduction capitaliste des individualités humaines et des ressources naturelles. Car la revalorisation de certains *attachements* (à la nature et au monde des objets) continuerait quand même à supposer un *arrachement* critique à l'ordre capitaliste. Il manquerait donc au projet latourien le point d'appui d'un anticapitalisme, afin que toutes les associations entre humains et non-humains ne soient pas considérées *a priori* sur le même plan, dans un relativisme généralisé ; anticapitalisme lui-même adossé à un double éthique humaniste et démocratique. On a vu qu'un humanisme élargi était en germe de manière contradictoire chez lui. L'éthique démocratique est, par contre, plus clairement affichée, à la différence de Jonas.

La question démocratique

Qui va porter dans la cité le souci de l'avenir et des générations futures ? C'est une question qui taraude Hans Jonas. Les éléments de réponse qu'il apporte apparaissent fort pessimistes. La démocratie suscite même chez lui un grand scepticisme. Les procédures de la démocratie représentative seraient inadaptées, car il pense qu'elles « permettent seulement à des intérêts *actuels* de se faire entendre » (p.44). À la question « quelle *force* doit représenter l'avenir dans le présent ? », il répond que «l'avenir n'est représenté par aucun groupement» (*ibid*.), en tout cas dans les cadres démocratiques constitués. Il préfère alors le chemin d'un élitisme se voulant éclairé, qu'il nomme aussi «complot au sommet en vue du bien», car, ajoute-t-il, « peut-être ce jeu dangereux de la mystification des masses (le "noble mensonge" de Platon) est-il l'unique voie que la politique aura en fin de compte à offrir » (p.203). Ce que l'on peut dire, certes, c'est que ce n'est pas « la démocratie de marché », c'est-à-dire la démocratie représentative + le marché capitaliste comme régulateur principal de l'ordre économique, qui peut nous aider dans la tâche de prendre en compte significativement l'avenir. Le marché capitaliste est obsédé par le court terme et la recherche de la rentabilité immédiate. Une démocratie non-capitaliste se donnerait d'avantage les moyens de faire prédominer les choix collectifs. Et ce n'est pas parce que, dans le sillage de « la fin de l'Histoire » au sein de la démocratie de marché annoncée par Francis Fukuyama au cours de l'après-1989[30], les b.a.-ba mincien (le dogme du caractère supposé « indissociable » de la démocratie - représentative - et du marché[31]) et jospinien (la soumission à l'économie de marché qu'on tente de faire avaler rhétoriquement par un refus, supposé « courageux » mais pratiquement beaucoup plus flou, de « la société de marché »[32]) ont largement anesthésié la pensée des « élites » de la gauche française, qu'il faut se résigner à barboter intellectuellement dans les bassins pour enfants qui nous ont été réservés. Penser la possibilité de sociétés post-capitalistes demeure un moyen fort pour envisager l'avenir de la démocratie - dont sa prise en compte des questions de l'écologie politique - en dehors du cercle étroit des formes routinières.

Jonas ne nous montre pas clairement en quoi, « par nature », une visée démocratique serait moins à même de

trouver des modes de représentation de l'avenir dans le débat public qu'une visée plus élitiste. La question de la représentation de l'avenir dans le présent apparaît davantage comme une question posée à toute les formes existantes d'organisation de la cité, et donc aussi à la démocratie. La démocratie entendue comme projet émancipateur, et non pas les formes dégradées de démocratie inscrites dans la réalité de nos sociétés, semble même mieux armée pour faire avancer la question de la représentation de l'avenir, ne serait-ce que dans l'importance qu'elle accorde aux principes de pluralité et de publicité des débats politiques. L'émergence de l'écologie politique dans les univers électoraux des pays européens en constitue d'ailleurs un indice empirique minimal. Mais, bien entendu, la démocratie ainsi appréhendée n'apporte aucune garantie ultime de prise en compte de l'avenir. Elle constitue plutôt un pari, qui est d'une certaine façon toujours *à venir* et qui prend donc des formes concrètes nécessairement inachevées. Les analyses de Latour permettent de nourrir une telle perspective démocratique. Car, pour lui, il s'agit de promouvoir une certaine pratique citoyenne : l'exploration du monde commun, l'apprentissage, l'expérimentation, la délibération, dans le respect de la pluralité. La prise en compte d'une pluralité mouvante d'identités, d'intérêts, de logiques, d'êtres (humains et non-humains), etc. dans la fabrication, au travers des tâtonnements de l'expérience, d'un espace commun, qui n'est pas alors conçu comme uniformisant et niveleur, apparaît au cœur du défi politique, dans la lignée des réflexions d'Hannah Arendt[33]. Cette conception expérimentale et exploratoire de la politique est justement requise par une pensée qui a intégré l'incertitude comme donnée, et où aucun recours à la Science, à la Raison et à l'Expertise (à chaque fois à majuscule) ne peut clore le débat avant que cette exploration collective, et toujours renouvelée, infinie, n'ait lieu. La démocratie latourienne vise à ouvrir l'espace de la discutabilité (jusqu'aux domaines scientifiques et techniques jadis réservés), et donc à faire reculer « l'indiscutable ». « Les délibérations du collectif ne doivent plus être suspendues ou court-circuitées par une connaissance définitive », écrit Latour (p.260). Ce faisant, Latour rejette la réduction politicienne de la politique, à laquelle malheureusement (et malgré le slogan « la politique autrement ») les Verts ont fini par céder, eux aussi, comme les forces politiques traditionnelles. Cette réduction politicienne, c'est pour lui « réduire la politique comme composition progressive du monde commun à la politique du pouvoir et des intérêts » (p.72). Une autre politique ne pourra certes nier les questions du pouvoir et des intérêts, mais elle devra s'efforcer de ne pas se diluer en elles, et donc de demeurer ouverte, grâce notamment à des dispositifs institutionnels novateurs et à des dispositions actives chez les citoyens, aux appels du grand large.

Des lumières tamisées ?

Les défis de la pensée écologique, tels qu'ils sont exprimés dans des directions différentes mais potentiellement complémentaires (en tout cas pour un coucou comme moi) par Jonas et Latour, ne peuvent pas ne pas nous amener à réélaborer nos cadres intellectuels, éthiques et politiques. Et, par exemple, ces nouvelles interrogations ne sont pas solubles dans un cadre « marxiste », même rénové. L'écologie constitue ainsi un des fils (avec le féminisme, la critique libertaire, les nouvelles sociologies et quelques autres) qui nous invitent à retisser pour le 21e siècle un vêtement émancipateur plus large que « le marxisme », en associant des ressources puisées dans une lecture renouvelée de Marx à d'autres horizons intellectuels. Mais *réélaborer* ne signifie justement pas que la solution réside dans une nouvelle entité sortant miraculeusement du chapeau d'un magicien (aurait-il la dextérité intellectuelle d'un Bruno Latour). La voie que j'ai essayé d'esquisser, en ce qui concerne le progrès, l'humanisme et la démocratie, appelle plutôt une redéfinition des héritages de la gauche. Se profilent des *Lumières tamisées*, moins prétentieuses, plus ouvertes à l'incertitude et au pari, associant à la vieille politique de la force (au sens de valeurs dominantes socialement définies comme "masculines") une politique de la fragilité (au sens de valeurs dominées socialement définies comme "féminines"), et lorgnant du côté des espoirs qui se sont allumés puis éteints dans nos passés éclipsés, bref des Lumières aux teintes mélancoliques. C'est en ce sens que les défis de l'écologie politique nous convient à redonner une chance, à côté de la profusion des sons et des lumières de la musique *techno*, au *slow*

de notre adolescence.

[1] Ce numéro de la revue *ContreTemps* a été préparé par une journée d'études décomposée en plusieurs « forums ».

[2] 1e éd. : 1979 ; trad. franç., Paris, Cerf, 1990; pour une première approche de l'œuvre de Jonas, voir Philippe Corcuff : « De l'heuristique de la peur à l'éthique de l'inquiétude - Penser avec Hans Jonas, contre Hans Jonas », dans Thomas Ferenczi (éd.), *De quoi sommes-nous responsables ?*, Huitième Forum *Le Monde* Le Mans, Paris, Le Monde Éditions, 1997.

[3] Paris, La Découverte, 1999.

[4] Voir Philippe Corcuff : « Les Lumières tamisées des constructivismes. L'humanité, la raison et le progrès comme transcendances relatives », dans *Revue du MAUSS* : « Chassez le naturel...Écologisme, naturalisme et constructivisme », n°17, premier semestre 2001.

[5] Dans *Humanisme et terreur* (1e éd. : 1947), Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1980, p.309.

[6] Dans *Résister au bougisme*, Paris, Mille et une nuits, 2001.

[7] 1e éd. : 1951 ; trad. franç., Paris, Payot, 1991.

[8] Dans « À l'écart de tous les courants et à la croisée des chemins, Walter Benjamin », dans *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale*, Paris, PUF, 1988.

[9] Dans *Le nouvel ordre écologique*, Paris, Grasset, 1992.

[10] Sur les théories de la justice contemporaines et leurs débats avec la tradition marxiste, voir Philippe Corcuff : « L'égalité, entre Marx et Rawls. À propos d'*Equality* d'Alex Callinicos », *ContreTemps*, n° 1, mai 2001.

[11] *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1991, p.76.

[12] *Ibid.*, p.186.

[13] *Ibid.*, p.67.

[14] Dans Karl Marx, *Œuvres III*, édition établie par Maximilien Rubel, trad. franç., Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1982, p.1054.

[15] *Ibid.*, p.1060.

[16] *Ibid.*, p.1055.

[17] *Ibid.*

[18] *Ibid.*, p.1072.

[19] Dans *Œuvres I*, trad. franç., Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1965, p.1226.

[20] Dans *Œuvres II*, trad. franç., Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1968, p.61.

[21] Dans *Œuvres III*, *op. cit.*, p.1209.

[22] Dans *Œuvres I*, *op. cit.*, p.905.

[23] Tant Michel Henry (*Marx*, 2 tomes, Paris, Gallimard, coll. « TEL », 1976) que Jon Elster (*Karl Marx. Une interprétation analytique*, 1° éd. : 1985, trad. franç., Paris, PUF, 1989), à partir de traditions intellectuelles différentes (philosophie phénoménologique pour le premier, sociologie se revendiquant de l'individualisme méthodologique pour le second), nous ont suggestivement mis sur la piste d'un Marx individualiste. Il faudrait toutefois déplacer quelque peu leurs analyses, en précisant deux choses : 1e) sur le plan de l'analyse, l'individualisme de Marx apparaît comme *un individualisme sociologique*, pour lequel l'individu est une réalité immédiatement intersubjective, donc socialisée, prise dans un tissu de relations sociales, à distance tant des tendances holistes (la considération du tout que constituerait « la société » indépendamment des parties, c'est-à-dire des individus) de la sociologie d'Émile Durkheim que des postulats atomistes (la décomposition de « la société » en unités individuelles) de l'individualisme méthodologique des sociologues libéraux d'aujourd'hui (comme Raymond Boudon); et 2e) sur le plan du projet éthique et politique, on trouve chez Marx *un individualisme associatif*, distinct des thématiques « collectivistes » comme de l'individualisme anarchiste de Max Stirner (dans *L'idéologie allemande*, Marx et Engels mettaient justement en cause les propositions de l'auteur de *L'Unique et sa propriété*, 1844).

[24] *Manuscrits de 1844*, dans *Œuvres II*, *op. cit.*, p.77.

[25] *L'idéologie allemande*, dans *Œuvres III*, *op. cit.*, p.1112.

[26] *Ibid.*, p.999.

[27] *Ibid.*, p.998.

[28] XIe thèse, dans Walter Benjamin, *Œuvres III*, trad. franç., Paris, Gallimard, coll. « Folio-essais », 2000, pp.436-437.

[29] *Manuscrits de 1844*, dans *Œuvres II*, *op. cit.*, p.33.

[30] Dans *La fin de l'Histoire et le dernier homme*, trad. franç., Paris, Flammarion, 1992.

[31] Voir notamment Alain Minc : « Le terrorisme de l'esprit », *Le Monde*, 07-11-2001 ; et, pour une critique, Philippe Corcuff : « Baudrillard et le 11 septembre : delirium très Minc », *ContreTemps*, n° 3, février 2002.

[32] Les formules de Lionel Jospin devenant, dans la famille sociale-libérale, paroles d'évangile, le nouveau projet des socialistes français lance un fracassant : « Comme l'a dit avec force Lionel Jospin, nous acceptons l'économie de marché, mais nous refusons la société de marché », « La vie en mieux, la vie ensemble », texte adopté par la Convention nationale du 26 janvier 2002, *L'hebdo des socialistes*, supplément au n° 218, 2 février 2002, p.13. Les esprits de Jaurès et de Blum ne se remettront sans doute pas de sitôt de tant d'audace intellectuelle...Il y a bien longtemps que, sous l'étiquette « socialiste », des nains prospèrent dans la fausse continuité affichée avec les géants d'hier.

[33] Voir *Qu'est-ce que la politique ?*, manuscrits de 1950 à 1959, trad. franç., Paris, Seuil, 1995; elle y écrit notamment : « La politique traite de la

communauté et de la réciprocité d'êtres *différents* » (p.31).

Ce blog est personnel, la rédaction n'est pas à l'origine de ses contenus.