

## L'atelier politique de la nature

Des grands partages à l'expérience sensible

Igor Babou

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/questionsdecommunication/11423>

DOI : [10.4000/questionsdecommunication.11423](https://doi.org/10.4000/questionsdecommunication.11423)

ISSN : 2259-8901

### Éditeur

Presses universitaires de Lorraine

### Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2017

Pagination : 7-28

ISBN : 9782814305076

ISSN : 1633-5961

### Référence électronique

Igor Babou, « L'atelier politique de la nature », *Questions de communication* [En ligne], 32 | 2017, mis en ligne le 31 décembre 2017, consulté le 04 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/questionsdecommunication/11423> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/questionsdecommunication.11423>

---

IGOR BABOU

Centre d'études et de recherches interdisciplinaires en lettres arts cinéma  
Université Paris Diderot  
F-75013  
igor.babou@orange.fr

## L'ATELIER POLITIQUE DE LA NATURE DES GRANDS PARTAGES À L'EXPÉRIENCE SENSIBLE

Je partirai d'un constat : l'échec des sociétés industrialisées, de leur mode de développement et des savoirs portés par la rationalité des Modernes à préserver un monde habitable<sup>1</sup>. En dépit des connaissances scientifiques, de l'information disponible sur les risques liés à la crise environnementale et des politiques internationales de conservation et de patrimonialisation de la nature, nous persistons à échouer à produire un mode de développement respectueux des milieux naturels. Symétriquement, la conception romantique d'une nature vierge de toute présence humaine interdit la saisie pleinement politique de territoires généralement habités, porteurs de traces paysagères, d'usages agricoles, pastoraux, culturels et religieux, et peuplés de récits, de savoirs et d'attachements séculaires. Cette vision a conduit à l'évacuation des populations autochtones lors de la création des parcs nationaux aux États-Unis (Spence, 1999) à partir de 1872, puis au *Wilderness Act* inscrivant dans la loi, en 1964, le principe d'une nature sauvage où les humains ne seraient que de passage<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Comme je le préciserai plus loin, le terme *Moderne* fait ici référence à la construction d'un sujet en surplomb, « maître et possesseur de la nature », dans le cadre de l'émergence des sciences expérimentales puis de la philosophie des Lumières.

<sup>2</sup> Signé en 1964, the *Wilderness Act* définit la « *wilderness* » comme « un lieu où la terre et sa communauté de vie ne sont point entravés par l'homme, où l'homme lui-même n'est qu'un visiteur de passage » (« *An area where the earth and its community of life are untrammled by man, where man himself is a visitor who does not remain* »). Accès : [http://www.wilderness.net/nwps/legis/nwps\\_act.frm](http://www.wilderness.net/nwps/legis/nwps_act.frm). Consulté le 13/09/2017.

C'est aussi au <sup>xix</sup><sup>e</sup> siècle que l'Empire français, puis la République, s'inquiètent de la désertification de l'Afrique du Nord, supposée avoir été le grenier à blé de l'Europe durant l'Antiquité. Scientifiques et lobbyistes coloniaux y voient un déclin dû à l'incurie des éleveurs nomades arabes : il faudrait chasser ces populations pour y planter des forêts et restaurer la fertilité des sols. Un grand récit environnemental « décliniste », historiquement faux, est alors produit et diffusé pour légitimer la colonisation (Davis, 2007). Pris en tension entre nature et culture, entre illusion romantique, rationalisme scientifique, expertise et technocratie, appétits économiques et cynisme colonial, l'environnement est fondamentalement politique.

Quelle cosmopolitique mettre en œuvre pour cerner les deux faces du problème : penser l'environnement tout en y intégrant, de manière juste et démocratique, ses habitants ? Comment dépasser le grand partage entre nature et culture ? Ceci a constitué le point de départ des interrogations et des inquiétudes qui m'ont poussé à m'engager dans la recherche en socio-anthropologie de l'environnement<sup>3</sup>. C'est également le point d'arrivée des terrains des enquêtes que je mène : dans le cadre de l'étude de plusieurs dispositifs et territoires consacrés à la conservation et à la patrimonialisation de la nature en Amérique latine, dans l'océan Indien ou en Europe, j'ai été confronté au sentiment profond d'un échec de la pensée, des pratiques et des institutions modernes à construire une relation harmonieuse entre les sociétés, les savoirs, les cultures, la politique et les milieux naturels. Ces constats sont à la fois dérangeants et irritants, d'autant plus qu'ils sont difficiles à exprimer dans le cadre de l'euphémisation des rhétoriques universitaires : on court le risque d'un procès en exagération, ou d'être accusé de sortir du cadre de l'objectivité scientifique au profit de celui du militantisme écologiste ou de la critique radicale.

C'est pourtant ce problème de fond et le malaise qu'il engendre qui font que, en dépit du caractère parfois déprimant des observations ethnographiques, il faut plonger le fer dans la plaie, dans une perspective portée à la fois par des exigences scientifiques, des engagements militants et la nécessité d'une réflexivité accrue.

## Une crise environnementale majeure

Du point de vue de l'écologie scientifique, les rapports alarmistes sur le climat, la biodiversité et les pollutions se succèdent. La liste des risques liés au changement climatique global dressée dans le sixième rapport du Groupe d'experts

<sup>3</sup> Faute de mieux, j'utiliserai le syntagme *socio-anthropologie de l'environnement* pour désigner l'ensemble des secteurs disciplinaires qui interrogent, au sein des lettres et des sciences humaines et sociales, les rapports entre sociétés et milieux, sans préjuger des disciplines concernées, ni les réduire à la sociologie ou à l'anthropologie. J'utiliserai souvent le pluriel *les socio-anthropologies de l'environnement* de manière à ne pas donner l'impression qu'il existerait un champ bien défini doté d'une unité doctrinale. La locution *humanités environnementales* existe, mais la référence aux « humanités » classiques pose question pour un champ qui prétend problématiser ses objets au-delà de l'humain. Il manque un label générique qui identifierait une problématique dégagée des concurrences territoriales intra ou interdisciplinaires.

intergouvernemental sur l'évolution du climat (GIEC) – dans sa version destinée aux décideurs –, prend même des allures de prophétie apocalyptique (GIEC, 2014 : 13-14). Cette liste est à compléter avec une série de fléaux tout aussi inquiétants. Parmi eux, l'extinction de masse actuellement à l'œuvre – et qu'on sait d'origine anthropique – des espèces vertébrées (Ceballos *et al.*, 2015 ; Ceballos, Ehrlich, Dirzo, 2017), des paysages sacrifiés sur l'autel de l'urbanisation ou de l'industrialisation, des perturbations du *sex-ratio* (rapport entre les nombres de mâles et de femelles) des poissons en raison de leur exposition à des combinaisons de produits chimiques (conservateurs et œstrogènes) rejetés dans les rivières (Jobling *et al.*, 2009). Aussi, des catastrophes industrielles et nucléaires, des marées noires, des guerres et leurs cohortes de dévastations humaines et environnementales, des vagues migratoires s'amplifiant en raison du changement climatique, le développement des injustices environnementales, etc.

Si j'insiste sur la dimension quasi apocalyptique des risques et désastres dus au développement des sociétés industrialisées, c'est pour pointer le fait que, lorsque les sciences socio-anthropologiques se confrontent à l'environnement, l'enjeu n'est pas le même que lorsqu'elles traitent d'autres dimensions de la vie sociale ou culturelle. Les questions sont ici vitales et se situent à un niveau planétaire où s'imbriquent plusieurs aspects allant des actions individuelles à l'espace globalisé des politiques et conventions internationales, en passant par toutes les échelles de l'action publique et des mouvements sociaux. Sur le plan temporel, elles imposent de se projeter dans un futur, si possible enviable, pour donner sens aux enquêtes de terrain : elles n'échappent donc pas à une réflexion sur l'intérêt général, inséparable de positionnements idéologiques<sup>4</sup>. Elles ne concernent pas seulement tel ou tel groupe social, mais l'espèce humaine comme l'ensemble du vivant et, au-delà, le secteur abiotique : les montagnes, l'eau des océans et des rivières, l'air, etc. C'est pourquoi les communautés et réseaux scientifiques se consacrant à ces questions font face à des défis inédits concernant la définition de leurs objets, la critique épistémologique, la réflexivité et la construction interdisciplinaire.

## Une crise épistémologique

L'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture (Unesco) et l'Union internationale pour la conservation de la nature (UICN)<sup>5</sup> défendent aujourd'hui l'idée selon laquelle les peuples autochtones seraient devenus un

<sup>4</sup> Les sciences n'échappent pas à l'idéologie, surtout quand elles ont pour effet de donner des éléments de réflexion concernant les conditions de survie de l'humanité en relation avec son milieu. En cela, je prends mes distances avec le présupposé qui traverse l'ensemble de l'ouvrage de G. Guille-Escuret (2014) qui, en dépit de l'intérêt constant de ses réflexions, tente de tracer une ligne de démarcation ferme entre écologies scientifique et politique.

<sup>5</sup> L'UICN est la principale organisation non gouvernementale mondiale consacrée à la protection de l'environnement.

modèle à suivre pour reconsidérer notre rapport à la nature. Aussi la Convention sur la diversité biologique (1992 : 7)<sup>6</sup> déclare-t-elle que les « communautés autochtones et locales [...] incarnent des modes de vie traditionnels présentant un intérêt pour la conservation et l'utilisation durable de la diversité biologique », et les signataires de cette convention s'engagent-ils à en favoriser « l'application sur une plus grande échelle, avec l'accord et la participation des dépositaires de ces connaissances, innovations et pratiques » (*ibid.*)<sup>7</sup>.

Or, pour se développer sans détruire leurs milieux de vie, ces peuples autochtones n'ont pas dépendu des grands partages de la modernité (Latour, 1983 ; Lenclud, 1996), ni des sciences contemporaines, ni d'organisations étatiques. Par ailleurs, contrairement à ce que prétend le préjugé moderne, même aux époques précoloniales, ces communautés ne vivaient pas dans des conditions de précarité qu'on considérerait aujourd'hui archaïques ou insupportables<sup>8</sup>. Ce constat d'une plus grande efficacité des peuples autochtones dans leur rapport à la nature et au développement suppose que leur organisation matérielle, politique, économique ainsi que leurs connaissances seraient plus adaptées à la crise environnementale que celles des Modernes, ce qui est profondément troublant. Et ce qui doit impérativement nous interroger quant aux confrontations de savoirs en cours et questionner en retour les pratiques scientifiques, quelle que soit la discipline. C'est d'ailleurs l'une des caractéristiques importantes des socio-anthropologies de l'environnement que de réunir dans un même espace de réflexion des interrogations sur les savoirs – dans toute leur diversité –, ainsi que sur les milieux et la manière dont ils sont habités par les sociétés. Cette interrogation des savoirs s'accompagne de revendications concernant le renouvellement des épistémologies (Blanc, Demeulenaere, Feuerhahn, 2017 : 15-17). Dans l'opinion publique, c'est l'idée d'un lien entre progrès scientifique et bien-être social qui ne fait plus sens (Boy, 1999). La rationalité des Modernes semble être en crise car elle a produit un monde dans lequel la nature et la culture sont pensées séparément, et ce dualisme n'apparaît plus pertinent pour la survie même de l'humanité.

Ces défis auxquels les socio-anthropologies de l'environnement se confrontent conduisent à des interrogations critiques et réflexives : comment continuer à faire science quand on a acquis – c'est ma position – la certitude que ce « faire science », fondé sur des grands partages aujourd'hui problématiques, est, au moins en partie, la cause de la crise environnementale qui menace notre espèce et l'ensemble du vivant ? Comment poursuivre nos activités, y compris au sein

<sup>6</sup> La Convention sur la diversité biologique est un traité international adopté en 1992 lors du sommet de la Terre à Rio de Janeiro (Brésil). Fin 1993, 168 États l'avaient signée. Énoncés dès son premier article, ses objectifs sont « la conservation de la diversité biologique, l'utilisation durable de ses éléments et le partage juste et équitable des avantages découlant de l'exploitation des ressources génétiques ».

<sup>7</sup> Concernant l'UICN, voir par exemple G. Borrini-Feyerabend *et al.* (2010). Ce document n'est pas un texte programmatique, ni une convention, mais se présente plus comme un guide de bonnes pratiques s'appuyant sur de nombreux exemples de territoires autochtones.

<sup>8</sup> L'anthropologie économique de M. Sahlins (1976) a infirmé ce préjugé idéologique.

des sciences humaines et sociales, quand on fait face à une telle contradiction ? Devons-nous, tel l'orchestre du *Titanic* continuant à jouer pendant le naufrage, ne rien changer à nos pratiques et habitudes ?

Je n'ai pas de réponse simple à proposer. Cependant, j'estime que cette question doit être posée frontalement, et collectivement. De ce point de vue, je me situerai dans la lignée du mathématicien Alexandre Grothendieck, célèbre pour sa médaille Fields obtenue en 1966, fondateur du mouvement écologiste et pacifiste « Survivre » en 1970<sup>9</sup>. Lors de ses conférences visant à secouer l'apathie de ses collègues universitaires face aux applications militaires et industrielles de la science, il demandait : « Pourquoi continuer à faire de la recherche scientifique ? »<sup>10</sup>. Il s'étonnait de ne jamais recevoir de réponse de la part de ses collègues. Peut-être en sommes-nous encore là, 50 ans plus tard<sup>11</sup>.

Je passe maintenant à la question des grands partages dualistes de la modernité, avec les sciences comme facteur de rupture entre nature et culture, puis aux voies que prend aujourd'hui la remise en cause de ces dualismes. Ces points sont loin de couvrir l'ensemble des débats traversant les socio-anthropologies de l'environnement. Cependant, ils ont l'intérêt de présenter les questions environnementales de manière problématisée, plutôt que par un arpentage disciplinaire surplombant. Enfin, j'avancerai une ébauche de réponse politique aux apories de la modernité, en déplaçant la question du « parlement des choses »<sup>12</sup>.

Avant cela, je précise que les auteurs du présent dossier ne revendiquent l'appartenance à aucune école de pensée, et que ce dernier n'a pas pour objectif d'ouvrir un énième champ au sein des socio-anthropologies de l'environnement. Cependant, les articles réunis sont tous traversés par la question des savoirs, par celle de leurs confrontations et de leur légitimation : Claudio Broitman analyse une controverse socio-environnementale autour d'un projet de barrage hydroélectrique au Chili ; Émilie Kohlmann traite la gestion communicationnelle du thème de la

<sup>9</sup> Le mouvement « Survivre » s'était doté d'une revue intitulée *Survivre*, puis *Survivre... et vivre* qui a été le premier périodique écologiste français. Voir les numérisations de cette revue qui publiait ses premiers numéros deux ans avant *La Gueule ouverte* et trois ans avant *Le Sauvage*, ainsi que l'introduction qu'y a consacré M. Quet sur le portail *Science & société* que j'administre. Accès : <http://science-societe.fr/survivre/>. Voir également C. Pessis (2014).

<sup>10</sup> L'une des conférences publiques d'A. Grothendieck, donnée au Cern en 1972, a été enregistrée et est disponible en ligne. Accès : <https://www.youtube.com/watch?v=ZW9JpZXwGXc>. A. Grothendieck se retira de la recherche mathématique et démissionna de l'Institut des hautes études scientifiques, qui était partiellement financé par l'industrie de l'armement.

<sup>11</sup> Comme exemple contemporain, je signale que Total finance depuis 2009 une chaire au Collège de France sur... « Développement durable - environnement, énergie et société ». Accès : <https://lettres-cdf.revues.org/520>.

<sup>12</sup> Pour B. Latour (1994, 1999, 2001) les enjeux contemporains des sciences, des techniques et de l'environnement nécessiteraient de se doter de nouveaux dispositifs politiques intégrant des « causes » faisant débat dans la société, notamment des causes concernant les non-humains : il faudrait alors réunir un « parlement des choses », composé de porte-parole des entités du monde non humain (climat, atmosphère, arbres, animaux, etc.).

biodiversité dans le parc naturel régional du Pilat ; Joëlle Le Marec interroge les expériences empiriques construites par des visiteurs du Jardin des plantes (Paris) face à des animaux ; Aurélie Zwang étudie les savoirs sur le développement durable et leur médiation muséale ; enfin, William R. Catton Jr et Riley E. Dunlap proposent un nouveau paradigme pour la sociologie de l'environnement. J'attire l'attention sur ce dernier texte, qui est la traduction de l'un des articles fondateurs de la sociologie de l'environnement jusque-là non encore publié en France. Ce texte fait partie de toutes les bibliographies sérieuses du domaine. Après discussion avec l'un des auteurs (Riley E. Dunlap, William R. Catton étant décédé), puis une série d'échanges entre ce dernier et l'équipe de traduction de l'Institut de l'information scientifique et technique (Inist – Centre national de la recherche scientifique), il me semble que nous avons aplani les difficultés de traduction de manière à proposer au lecteur francophone un texte cohérent avec sa culture scientifique<sup>13</sup>. Enfin, dans ce dossier, la question du sensible apparaît également, même si elle n'est pas transversale : on la trouve dans le travail de Claudio Broitman (pour qui, dans une controverse, l'argumentation est aussi une question d'émotion), dans celui d'Émilie Kohlmann (qui interroge la tension entre l'amour de la nature et sa gestion) et dans celui de Joëlle Le Marec (qui pose la question du partage des intériorités entre humains et animaux au cœur de la société moderne, et en tension avec les évolutions scientifiques).

## Les sciences au cœur des grands partages

Michel Foucault (1966 : 140-144) rappelle que le savoir naturaliste se constitue à l'âge classique par une séparation entre les mots et les choses. Jusqu'à l'âge classique, décrire un être vivant imposait de présenter ses organes, mais aussi les ressemblances qu'on pouvait lui trouver, les légendes et histoires dans lesquelles il apparaissait, les blasons sur lesquels il était représenté, les médicaments qu'on en tirait, la manière de le cuisiner, etc. Par la suite, toujours selon Michel Foucault, l'Histoire naturelle a séparé les faits concernant les choses de ceux concernant les mots à propos des choses : les *litteralia* ont alors été expulsées aux marges du discours naturaliste, comme un surplus qui ne tarde pas à disparaître avec l'émergence de l'empirisme moderne. Première séparation, donc, entre les mots

<sup>13</sup> Je remercie ici pour leur travail Jean-François Nominé et Marc Rubio de l'équipe Traduction de l'Inist à Vandœuvre-lès-Nancy. Le fait que certains concepts ont nécessité des recherches bibliographiques de la part des traducteurs pour trouver des équivalences pertinentes, et des discussions entre l'auteur, les traducteurs et moi-même, est en soi un phénomène intéressant qui démontre qu'aucune traduction ne va de soi et qu'il est bon que ce type de travail soit réalisé sérieusement, plutôt que de se contenter de lectures approximatives dans le texte original, sous prétexte que tout chercheur francophone devrait comprendre l'anglais scientifique. Un texte en langue anglaise, inscrit dans la sociologie nord-américaine, ne se lit pas aussi simplement qu'on pourrait l'imaginer, même accompagné d'un dictionnaire anglais-français. Je précise enfin que la première formulation du *New Environmental Paradigm* par W. R. Catton et R. E. Dunlap fut publiée en 1978, mais que R. E. Dunlap a préféré que nous traduisions une version ultérieure de ce texte, publiée en 1980, car elle a bénéficié d'une réécriture qui satisfaisait plus les auteurs.

de la culture et les choses de la nature. Ensuite, lorsque les empiristes anglais théorisent puis institutionnalisent l'expérimentalisme, dans une pratique de l'intersubjectivité à cette époque encore limitée aux sociabilités des aristocrates, seuls les faits observables collectivement sont transcrits dans les récits des expériences. Lorsque Robert Boyle décrit comment sa pompe à air produit du vide, l'enjeu est de permettre la reproduction de ses expériences par ses collègues savants, et ses planches dessinées tout comme ses textes sont mis en circulation pour produire un consensus sur la réalité des faits observés par la multiplication des témoignages virtuels réalisés par cette publicisation (Shapin, 1991). L'objectivation passe alors par l'élimination du sujet percevant au profit du collectif des savants en dialogue critique, et de la multiplication des membres du public des expériences. Ce n'est plus Robert Boyle qui parle, mais des faits qui sont validés par un cénacle d'observateurs. La « République des savants » repoussera encore plus loin le pôle de la culture (les affects individuels, les intérêts commerciaux des uns et des autres, les erreurs d'appréciation, etc.), du pôle de la nature qui finira par parler d'elle-même avec les procédures contemporaines d'inscription mécanisée à partir du XIX<sup>e</sup> siècle. Dans le texte scientifique, l'élimination du sujet de l'énonciation par l'usage du *nous* collectif sanctuarise sur le plan rhétorique ce que l'expérimentalisme anglais avait initié. Cependant, cet objectivisme énonciatif masque mal des procédés agonistiques qui renvoient aux rapports de concurrence ou d'autorité au sein des champs scientifiques : Bruno Latour et Paolo Fabbri (1977) ont montré qu'un document scientifique pouvait être à la fois la trace et l'acteur d'une politique du texte où l'on disqualifie, dénonce, sous-entend, s'allie, rend hommage, en résumé au sein de laquelle la subjectivité s'exprime en dépit du *nous* collectif. Quoi qu'il en soit, même si les Modernes ne font pas ce qu'ils disent qu'ils font, puisque, selon Bruno Latour, (1991), la séparation du sujet et de l'objet dans les sciences s'est accompagnée de multiples médiations et réseaux chargés de relier sujets et objets (je ne reviens pas ici sur la sociologie de la traduction), les principes de la rationalité des sciences s'appuient sur l'institutionnalisation et sur la théorisation d'une série de grands partages entre le sujet et l'objet, la raison et l'opinion, les mots et les choses, c'est-à-dire entre la culture et la nature. Les principes philosophiques élaborés par Emmanuel Kant (1784) et les Lumières ont également contribué à cette construction d'un sujet autonome, l'émancipation passant par l'usage public de la raison contre les dogmatismes religieux et politiques (voir aussi Habermas, 1962). Enfin, les prémisses de l'ethnologie, au XVIII<sup>e</sup> siècle, redoublent cette coupure entre nature et culture d'une distance posée entre « eux » et « nous ». Ainsi l'ethnologie s'occupera-t-elle des peuples « traditionnels » ou « primitifs » (considérés comme des peuples « sans » : sans Histoire, sans État, etc.), tandis que l'Histoire traitera des sociétés « civilisées », possédant l'écriture et créditées d'une rationalité proche de la nôtre. Un évolutionnisme moralisateur pourra alors interroger les origines de l'humanité depuis l'observatoire surplombant de la rationalité scientifique et de l'universalisme républicain (Lenclud, 1996).

Un autre type de grand partage, aussi radical que celui entre « eux » et « nous », distingue les humains des animaux. On se rappelle tous des « animaux machines » de René Descartes, dénués de sensibilité, de langage et donc de raison. Selon Éric Baratay (1986 : 6), la théorie de l'animal-machine est prônée par le clergé

« au moment où la position de l'Homme dans la Création est remise en question par la science Galiléenne ; elle constitue une tentative de consolidation de la prééminence humaine en abaissant les autres créatures. La séparation de l'âme spirituelle et du corps matériel, la dévalorisation de ce corps par rapport à la pensée (le "je pense donc je suis" de Descartes), réservée à l'Homme, seul doté du langage, entraînent une déchéance de l'animal, rejeté du côté de la matière, tandis que l'Homme, défini par sa seule pensée, rejoint le domaine des purs esprits, les anges mais aussi Dieu ».

Cette conception de la place des animaux justifiera les comportements brutaux à leur égard (*ibid.* : 8) et on peut faire le parallèle entre l'impact comportemental de cette théorie mécaniste et celui de l'évolutionnisme sur les pratiques coloniales à l'égard des « sauvages ». La question du primat du langage accordé à l'Homme occidental, et dénié au reste du vivant, est ici fondatrice : sans langage symbolique, sans expression écrite, point de raison tant pour les animaux que pour les « autres ». On peut alors gérer et exploiter – c'est-à-dire rendre servile sans retenue morale – tout autant la nature que les peuples « sans ». Autrement dit, les grands partages ne sont pas qu'affaire de concepts philosophiques : ils ont des effets pragmatiques, légitiment des attitudes, renforcent ou créent des dominations. La conceptualisation dualiste de l'Homme occidental en surplomb par rapport aux animaux-machines et à « eux », cette double rupture entre des pôles idéologiques (d'un côté nature, tradition, oralité, indifférenciation sociale, sociétés sans États et de l'autre culture, progrès, écriture, complexité sociale, États), a organisé le rapport de domination brutale de « nous » sur « eux » et sur la nature. Même si, grâce aux plaidoyers de Bartolomé de Las Casas<sup>14</sup>, la conférence de Valladolid en 1550 a doté les autochtones amérindiens d'une âme, cela a conduit à justifier l'esclavage africain et à transformer ce continent en réserve de main-d'œuvre.

Cependant, dans la controverse qui oppose à Valladolid Bartolomé de Las Casas et Juan Ginés de Sepúlveda, la question de l'âme des Indiens – que Charles Quint et le Pape Jules III hésitent à considérer comme des humains ou des animaux – n'est pas si simple à trancher. Comme l'explique Daniel Fabre (2006 : 6),

« l'énoncé "les Indiens ont-ils une âme ?" s'avère trop imprécis. En effet, si l'on suit Aristote, le maître de Sepúlveda, même les animaux ont une âme. L'âme est la forme d'un corps, l'ensemble de ses fonctions. Dans le vivant, il y a une hiérarchie d'âmes : nutritive, sensitive, désirante, locomotrice, connaissante. Les animaux ont bien des âmes mais non l'âme raisonnable. Et il peut y avoir des êtres à l'apparence humaine mais à qui manque la partie délibérative, intellectuelle de l'âme ».

Il ne faut donc pas négliger les tensions conceptuelles qui ont traversé la dichotomie homme-animal. Ainsi, deux siècles avant le *Discours de la méthode*, Michel de Montaigne (1588 : 334-465) consacre-t-il de longues pages de son « Apologie de

<sup>14</sup> Sur B. de Las Casas et son invention de ce qu'on qualifierait aujourd'hui de « lobbying humanitaire », voir N. Capdevila (1998).

Raymond Sebon » à démontrer l'intelligence et la sensibilité animales. Remettant également en cause le primat langagier accordé à l'homme, ces pages prennent aujourd'hui une importance renouvelée dans le contexte du profond remaniement de la pensée anthropologique avec sa confrontation à la question de la nature. Je reviendrai plus loin sur ces enjeux.

Les grands partages construits entre l'âge classique et les Lumières, poursuivis et institutionnalisés dans les sciences, se sont ancrés dans les pays industrialisés sous la forme des idéologies du progrès et de l'universalisme, avec leurs conséquences en termes d'extraction des ressources et de colonisation. Ils ont constitué le terreau d'une conception de la nature comme extérieure à l'humain et comme matière première du développement économique. Cette prise de distance, qui n'a plus de pertinence aujourd'hui dans le cadre de la crise environnementale, s'est accompagnée d'une épistémologie également distanciée : théoriser, c'est monter en généralité sur la base de l'énonciation de concepts subsumant la diversité du sensible. L'un ne va pas sans l'autre et le dualisme nature/culture a son pendant épistémologique dans le dualisme entre conceptualisation théorique et attachements sensibles. On ne saurait remettre en cause l'un sans déconstruire l'autre. C'est sans doute ce qui est en jeu aujourd'hui dans la crise épistémologique qui accompagne l'émergence de l'environnement.

## Des dualismes profondément inscrits dans les institutions

En dépit de l'émergence de l'environnement comme problème public et politique, nature et culture restent dissociées dans les pratiques institutionnelles. C'est pourquoi les travaux de Bernard Kalaora (2010) et de ses collaborateurs (Charles, Kalaora, 2001, 2008 ; Kalaora, Vlassopoulos, 2013) pointent certaines singularités de la culture administrative et politique française, par comparaison avec celle d'autres pays. L'enracinement historique et la légitimité des grands corps d'ingénieurs ou d'administrateurs de l'État (des Mines, des Ponts, des eaux et des forêts, de l'Institut national de la statistique et des études économiques, les polytechniciens, les énarques, etc.) y auraient structuré des représentations de la nature fortement dualistes. Par exemple, à propos du faible soutien des élites françaises à la directive Natura 2000<sup>15</sup>, Lionel Charles et Bernard Kalaora (2008 : 10) écrivent :

« Soulignons l'acculturation particulièrement faible des élites françaises à l'environnement. Elles sont ancrées dans une tradition culturaliste enracinée socialement, portant massivement le poids de l'héritage agricole et rural. Les représentations afférentes irriguent l'univers social comme les discours et les pratiques politiques : en témoignent la structure institutionnelle du Sénat,

<sup>15</sup> Communément nommée « Natura 2000 », la Directive 92/43/CEE du Conseil du 21 mai 1992 concernant la conservation des habitats naturels ainsi que de la faune et de la flore sauvages vise à recenser, protéger et gérer les « sites d'intérêt communautaire » présents sur le territoire de l'Union Européenne rassemblés au sein d'un réseau créé à cet effet, le réseau Natura 2000.

son fonds rural et la question – en suspens – de sa réforme. Ces représentations constituent un obstacle fort à la diffusion d'autres visions, en particulier issues du développement scientifique – des idées darwiniennes à l'approche contemporaine de l'environnement –, qui mettent en question l'idée même d'appropriation "naturelle", une fois pour toutes, de la nature par l'homme au profit d'une approche plus complexe qui n'exclut pas le jeu des rétroactions et des implications susceptibles de requalifier cette appropriation. Cette démarche ne conçoit plus la nature comme un inépuisable réservoir tant matériel qu'esthétique et symbolique, support d'un ordre intangible des hommes et des choses ».

De mon côté, j'ai indiqué comment, dans le cadre de la gestion d'un parc national français, même depuis la refonte en 2006 de la loi sur les parcs nationaux qui leur donne des objectifs de protection du patrimoine culturel –, les effets concrets de cette loi se heurtaient à la culture naturaliste de ces parcs, à leurs organigrammes et à leurs politiques de recrutement (Babou, 2015). Si les cadres institutionnels sont en train de se déplacer – la loi de 2006 sur les parcs nationaux et l'article 8j de la Convention sur la diversité biologique en témoignent –, c'est à pas comptés, et en faisant face à des résistances structurelles.

La culture institutionnelle française est peut-être en cause, mais si les pratiques et représentations étaient si différentes dans les pays anglo-saxons, avec l'influence de la pensée pragmatiste – c'est l'hypothèse de Lionel Charles et Bernard Kalaora –, où trouver cette influence de la philosophie pragmatiste dans le *Wilderness Act*, qui institutionnalise la coupure nature/culture sans trace d'une pensée de la complexité ? Ensuite, comment expliquer que le *New Environmental Paradigm* de William R. Catton et Riley E. Dunlap n'a été proposé qu'à la toute fin des années 1970 ? Et comment interpréter les résistances à ce renouvellement paradigmatique de la sociologie aux États-Unis dont témoignent les débats qu'il a suscités<sup>16</sup> ? Par ailleurs, François Duban (2000 : 46) explique que, si l'environnementalisme a rapidement été institutionnalisé aux États-Unis dans les années 1960,

« la proximité du pouvoir a inévitablement amené, là encore, des compromis, sinon des compromissions, facilitées par le caractère réformiste de l'environnementalisme dominant, qui recherche avant tout des solutions immédiates et non à régler les problèmes de fond, tels que pollution, diminution rapide de la diversité biologique, et autres menaces pesant sur l'écosystème planétaire. Cette institutionnalisation et cette professionnalisation du mouvement peuvent expliquer qu'aux yeux du citoyen américain, les problèmes de l'environnement étant pris en charge par les agences et organisations spécialisées, il n'y ait plus lieu de se mobiliser ».

Le chercheur analyse aussi la montée des mouvements pour la justice environnementale, qui se substituent progressivement, à partir des années 1990, à l'environnementalisme classique en y ajoutant un lien fort avec les minorités ethniques. Il constate que, en 1991 à Washington, lors du premier Sommet des groupes environnementaux de gens de couleur (*First National People of Color Environmental Leadership Summit*),

<sup>16</sup> Outre le texte traduit dans le présent dossier, voir également l'analyse rétrospective des débats autour du *New Environmental Paradigm* par R. E. Dunlap (2002).

« l'environnement, même dans sa forme la plus radicalement contestataire du pouvoir blanc et de l'histoire WASP [*White Anglo-Saxon Protestant*], à savoir le mouvement pour la justice environnementale des minorités ethniques, s'inscrit dans l'héritage de la nation. De façon très paradoxale, le sommet des gens de couleur de Washington est une déclaration d'indépendance dans la tradition nationale : le mouvement refuse toute ingérence blanche, mais se situe dans la tradition WASP [...] Tout comme la Déclaration d'Indépendance posait l'existence de droits fondamentaux naturels inaliénables pour tous les peuples [...], les principes de justice environnementale posent l'universalité du droit à un environnement salubre » (*ibid.* : 139).

Les grands partages dualistes sont inscrits dans les institutions et les politiques de la nature en France, mais au même titre que les idéologies WASP cadrent la place de l'environnement dans les mouvements et institutions aux États-Unis. L'environnement est devenu une cause mondialisée, mais son inscription institutionnelle ou au sein des luttes sociales dépend de caractéristiques politiques ou culturelles locales, c'est-à-dire de médiations discursives, organisationnelles et sociales qui modulent ces cadres idéologiques, et qu'il convient de décrire précisément.

## Les grands partages au cœur de l'enquête

On ne se libère pas facilement des cadres dualistes qui organisent la pensée scientifique, les représentations sociales et les cadres institutionnels. Tout terrain d'enquête sur les relations entre une société et son environnement court le risque d'emprunter les voies toutes tracées d'une conception de la nature comme simple toile de fond contextuelle des représentations et actions humaines. Au prétexte méthodologique de l'impossibilité d'interroger des singes ou des baleines, toute symétrisation serait impossible. On n'interrogerait que les acteurs humains sur nos terrains, laissant de côté le reste du vivant et les dimensions abiotiques des milieux aux naturalistes, seuls qualifiés pour faire parler les singes, les forêts ou les falaises. L'écueil peut également consister à se payer de mots. La montée en généralité du discours théorique *via* la revue de la littérature règle alors le problème de ce qui n'a pas été mobilisé empiriquement dans l'enquête : la matérialité, l'espace territorial, le vivant non humain. Ou alors, on use de métaphores langagières : les coquilles Saint Jacques « parleraient » ou se doteraient de « porte-parole », selon Michel Callon (1986)<sup>17</sup>.

Je ne crois pas qu'il existe de méthode standardisée pour réaliser une enquête symétrique, où nature et culture seraient intriquées. Néanmoins, sur l'un de mes terrains de recherche, j'ai pu tester une manière de faire qui m'a convaincu qu'il n'était pas impossible de dépasser le grand partage dans l'enquête (Babou, 2009, 2011). Je la résume à grands traits. Sur le terrain d'un parc régional argentin inscrit au patrimoine mondial par l'Unesco, et dans le contexte d'une collaboration avec des biologistes de la conservation spécialistes des baleines et des oiseaux marins, j'ai utilisé le déplacement d'une espèce animale, la baleine franche australe, comme l'une des dimensions pertinentes pour décrire un ensemble de relations à la fois

<sup>17</sup> Pour une critique plus développée de la sociologie de la traduction, voir I. Babou (2010, 2016).

écosystémiques, historiques et sociales, au sein d'un territoire dont la topographie rendait ce déplacement statistiquement mesurable et signifiant. Bien sûr, je n'ai pas posé de micro devant les fanons des baleines. Mais j'ai décrit les étapes diachroniques des déplacements de populations humaines et animales au sein du territoire, et entre le territoire et le reste du continent, en m'appuyant sur des récits de vie et sur des archives (pour la partie proprement sociologique), et sur des statistiques ou des observations tirées d'articles en biologie de la conservation. Muni de ces deux ensembles de données, j'ai mis en évidence un mouvement complexe de populations humaines et animales, les baleines et certains acteurs sociaux ayant convergé au même moment vers le territoire, tandis que les goélands – dont la population se développait dans le parc – se mettaient à attaquer les baleines en profitant des effets d'aubaines liés à leurs trajets entre lieux de nidification et lieux de nutrition. Sans la migration des baleines, et sans les attaques des goélands qui en furent l'origine, l'écotourisme n'aurait pas pu s'implanter dans le parc et celui-ci aurait été totalement vidé de ses habitants faute de ressources économiques. Bien entendu, il ne s'agit pas d'un déterminisme du biologique sur le social, mais plutôt d'un ensemble complexe de personnes, de groupes sociaux, et d'animaux interagissant les uns avec les autres dans l'utilisation du territoire. Pour ainsi accorder une agentivité aux animaux tout en décrivant l'espace territorial comme signifiant, il faut mobiliser des données issues de la biologie de la conservation, collaborer avec des équipes de biologistes et dépasser le principe « durkheimiaussien »<sup>18</sup> du social ne s'expliquant que par le social. C'est ici que le New Environmental Paradigm de William R. Catton et Riley E. Dunlap traduit dans le présent dossier prend toute son importance, même si je n'avais pas lu ce texte lorsque j'ai mené mon enquête.

Se dessine alors un espace possible pour l'interdisciplinarité : produire une démarche, comme celle de l'analyse des « déplacements », partageable tant par des socio-anthropologues que par des naturalistes. Un déplacement est à la fois qualifiable et mesurable (longueur, vitesse, durée, etc.), il énonce un territoire et y organise des légitimités, il peut être mis en récit et faire sens pour les acteurs, et cela permettrait à une diversité d'épistémologies (biologiques, sociologiques, littéraires, géographiques, communicationnelles, etc.) d'y trouver leur compte<sup>19</sup>. Je ne suis d'ailleurs pas le seul à m'être intéressé à des constructions territoriales de ce type à partir de l'analyse de déplacements puisque le travail de Marie Roué (2009) sur la circulation des oies bernaches entre le nord des États-Unis et le Canada lui a permis de décrire des dynamiques sociales et scientifiques.

Une symétrisation du regard des chercheurs sur la société et sur la nature est donc envisageable, de manière à ré-agentiviser la nature, tout en évitant l'écueil des métaphores langagières, ce qui inscrirait dans nos enquêtes un intérêt pour l'environnement dépassant la simple contextualisation de l'action humaine.

<sup>18</sup> J'emprunte cette expression au sociologue de l'environnement S. Juan (2006) qui, bien qu'ayant publié mon ouvrage dans sa collection (Babou, 2009), m'a longuement expliqué qu'il était en désaccord de fond avec mon approche théorique fondée sur une explication non exclusivement sociologique des faits sociaux.

<sup>19</sup> Pour un développement de cette démarche d'analyse des déplacements, voir I. Babou (2016).

## Dépasser les grands partages, en théorie

La période contemporaine correspond à un profond renouvellement des interrogations, du moins au sein des socio-anthropologies de l'environnement. Les travaux de William R. Catton et Riley E. Dunlap (1978a, 1978b, 1980), Riley E. Dunlap (2002), Philippe Descola (1986, 2005, 2011), Tim Ingold (2000, 2013), Eduardo Viveiros de Castro (2009), David Abram (1996) et Eduardo Kohn (2013) rebattent largement les cartes des dualismes fondateurs de nos disciplines et visent à retisser les liens entre nature et culture dans leurs épistémologies. Déjà cité, le *New Environmental Paradigm* prône dès 1978 un dépassement de l'anthropocentrisme de la sociologie des questions environnementales pour réorienter celle-ci en direction d'une sociologie de l'environnement, qui se développe alors en étudiant « les relations entre les variables sociales et environnementales (telles les caractéristiques des bâtiments, les niveaux de pollution et les taux de consommation d'énergie), enfreignant ainsi le tabou traditionnel qui entoure l'usage de variables non sociales dans des analyses sociologiques » (Catton, Dunlap, dans ce dossier). Pour sa part, l'anthropologie de la nature, et en particulier l'anthropologie des sociétés amérindiennes, prend un tournant ontologique avec Philippe Descola, qui replace l'ontologie naturaliste moderne au sein d'un carré comprenant les ontologies « autres » : totémisme, animisme et analogisme. Élaborée à partir d'un vaste recueil de données ethnographiques, chacune exprime une vision du monde condensée dans des pratiques, des représentations et des rapports sociaux. Qu'il s'agisse du *New Environmental Paradigm* ou du tournant ontologique, l'enjeu est similaire : en finir avec l'ethnocentrisme moderne, avec le surplomb qui mine la pensée occidentale en lui faisant prendre son rapport historiquement situé à la nature et au savoir pour la seule rationalité possible : une rationalité à prétention universelle. La voie de cette critique est ontologique pour Philippe Descola, et plus méthodologique chez William R. Catton et Riley E. Dunlap, même si l'arrière-plan d'une analyse de la société post-abondance déborde largement l'enjeu méthodologique pour ces derniers. Avec Tim Ingold, la conceptualisation vise à établir un lien entre l'action humaine et la matérialité de l'environnement, qu'il s'agit alors d'« habiter », et non de penser comme extérieur à la société. On y retrouve l'importance de décrire les co-évolutions de l'Homme dans son milieu déjà présente dans les travaux de Serge Moscovici (1972, 1977), mais en évitant les incursions de ce dernier dans l'histoire et l'épistémologie des sciences. Le travail d'enquête y est premier, et les concepts ou les centres d'intérêt s'affichent volontiers modestes (« habiter », « bâtir », « points et lignes », « tissage », etc.), là où l'épistémologie nous avait habitués à de grandes envolées éthérées dans l'histoire des idées. Tout comme Serge Moscovici avant lui, Tim Ingold (2013 : 29) pointe la nécessité de ré-historiciser l'environnement :

« La distinction entre l'environnement et la nature correspond à une différence de perspective : nous considérons-nous comme des êtres à l'intérieur d'un monde ou comme des êtres sans monde ? Nous avons qui plus est tendance à penser la nature comme si elle était extérieure non seulement à l'humanité, [...] mais également à l'histoire, comme si le monde naturel n'était que le décor immuable où se déroulent les activités humaines. Pourtant les environnements, dans la mesure où ils ne cessent de se renouveler au cours de nos vies – puisque nous les façonnons tout comme ils nous façonnent –, sont eux-mêmes fondamentalement historiques. Il nous faut

donc être méfiants devant une expression aussi simple que celle d'«environnement naturel», car en associant les deux termes nous avons tôt fait de nous imaginer que nous transcendons le monde, et que nous sommes donc en position d'intervenir dans ses processus ».

Allant plus loin dans la déconstruction des grands partages, Eduardo Viveiros de Castro (2016 : 39) propose de prendre au sérieux les concepts autochtones amazoniens, notamment le perspectivisme, et aboutit à une transformation profonde de la question des rapports entre nature et culture :

« Le relativisme culturel, un multiculturalisme, suppose une diversité de représentations subjectives et partielles, incidentes sur une nature externe, une et totale, indifférente à la représentation. Les Amérindiens proposent l'inverse : d'une part, une unité représentative purement pronomiale – est humain tout être qui occupera la position de sujet cosmologique ; tout existant peut être pensé comme pensant (ça existe donc ça pense), c'est-à-dire comme "activé", ou "agencé" par un point de vue ; d'autre part, une diversité radicale réelle ou objective. Le perspectivisme est un multinaturalisme, car une perspective n'est pas une représentation. Une perspective n'est pas une représentation, car les représentations sont des propriétés de l'esprit, alors que *le point de vue est dans le corps* » (l'auteur souligne).

Enfin, c'est avec Eduardo Kohn qu'on assiste, à mon avis, à l'avancée la plus significative. S'appuyant sur la phénoménologie de Charles S. Peirce (1978), et mettant au centre de ses enquêtes le thème de la communication entre humains et animaux et, plus largement, au sein du vivant, il remet en cause le primat langagier attribué à l'Homme, du moins dans sa version symbolique : ne feraient langage que les formes articulées de la parole et de l'écriture. Interprétant Charles S. Peirce de la même manière que j'ai pu le faire (Babou, 1999, 2010), ou que nous l'avions proposé avec Joëlle Le Marec dans d'autres contextes (Le Marec, Babou, 2003 ; Babou, Le Marec, 2008), l'auteur s'attache à la question de la signification préexistant à la présence humaine : chaque être vivant, surtout l'animal, est capable de forger des habitudes en se fondant sur des inférences, notamment indicielles. Une trace de pas dans le sol indiquera à un prédateur la piste à suivre pour trouver sa proie : ni acte mécanique, ni instinct, mais une exploitation de la couche indicelle de la signification qui s'inscrit dans la capacité, d'une part, à faire des erreurs – signe d'une intelligence – et, d'autre part, à forger des habitudes, et donc à développer la signification au-delà du donné expérientiel par des inférences sur le futur. L'anthropologie contemporaine retrouve ici les arguments de Michel de Montaigne (1588 : 346), quand ce dernier égrène dans un long paragraphe tout ce qu'une main peut « dire » sans parler, ou quand il explore les significations que les animaux peuvent transmettre au-delà du symbolique (*ibid.* : 345) :

« En certain aboyer du chien, le cheval connaît qu'il y a de la colère ; de certaine autre sienne voix il ne s'effraie point. Aux bêtes mêmes qui n'ont pas de voix, par la société d'offices [services mutuels] que nous voyons entre elles, nous argumentons aisément quelque autre moyen de communication : leurs mouvements discourent et traitent ».

De Michel de Montaigne à Eduardo Kohn, en passant par Charles S. Peirce, c'est toute une pensée non moderne qui se déploie et qui refuse la séduction des dualismes et du surplomb dans lequel les Modernes se sont enfermés. Comme l'explique Eduardo Kohn (2013 : 163),

« on pourrait dire que la personne animale est le modèle de l'univers pour les animistes, tandis que pour nous, c'est la machine. Ontologiquement parlant, chacun possède sa vérité propre : les animaux sont des personnes et il y a des choses dans le monde qui ressemblent en effet à des machines démontables (c'est la raison pour laquelle le réductionnisme en sciences a tant de succès). Mon but, ici, n'est pas de dire lequel des deux a raison, ni de montrer où l'un ou l'autre échoue, mais plutôt d'examiner comment certaines sortes d'interactions, fondées sur certaines présuppositions qui prennent elles-mêmes racine dans ces interactions, amplifient des propriétés du monde inattendues mais réelles, que nous pouvons mettre à profit pour penser au-delà de l'humain tel que nous le connaissons ».

Pour Eduardo Kohn comme pour Charles S. Peirce, il y a de la signification dans le monde que l'homme y vive ou non. Le sens est premier et définit ce qu'est la vie et la pensée dans le monde : est vivant et pense tout ce qui est capable de signifier, de construire des habitudes, de faire des erreurs, y compris au-delà de l'humain et en dehors du langage. C'est la raison pour laquelle Eduardo Kohn (*ibid.* : 71, 132-133) critique la sociologie de la traduction, car elle ne se pose la question de la signification que pour autant qu'elle passe par le langage articulé. Les coquilles parleraient, les « porte-parole » prolifèrent, et c'est un « parlement des choses » qui est espéré par Bruno Latour (1994) selon le modèle de l'argumentation politique. Ne peut-on espérer fonder une cosmopolitique qu'en mobilisant les formes symboliques, conventionnelles, normées de la représentation ? En s'appuyant sur la théorie sémiotique et pragmatiste de Charles S. Peirce, on peut ouvrir la représentation – dans tous les sens de ce terme – à bien d'autres phénomènes que sur le seul plan symbolique du langage. C'est d'abord une nécessité théorique, si l'on veut dépasser les apories modernes. Car l'inspiration sémiologique et structuraliste de la représentation mine la cohérence théorique de la sociologie de la traduction<sup>20</sup>. C'est ensuite une nécessité éthique et politique dans le cadre d'une réflexion sur les dispositifs délibératifs et leur accès : la parole argumentée n'est pas, loin s'en faut, maîtrisée de manière uniforme par tous, dans toutes les situations, notamment celles où de fortes dissymétries de pouvoir et de savoir existent (Babou, 2016). Enfin, si l'objectif est bien d'ouvrir la politique aux non-humains et à la matérialité, pourquoi le faire uniquement aux conditions – argumentation, plaidoyer, définition de « porte-parole », etc. – qui ont conduit à l'échec des Modernes, dans leurs relations avec les non-humains et avec les « autres » ?

## Conclusion

Je conclurai sur une invitation à prendre nos distances avec les Lumières, dont l'encombrant universalisme nous a enfermés dans un surplomb mortifère. Sans remettre en cause l'enjeu émancipateur des Lumières, qui peut rester une source d'inspiration contre le bruit des bottes, leur tropisme philosophique, logocentrique et surplombant, pose trop de problèmes pour que les distances qu'elles ont

<sup>20</sup> Avec ses « actants », ses « alliés » et ses « épreuves », la sociologie de la traduction s'inspire directement de la sémiologie greimassienne. À ce sujet, voir mes remarques (Babou, 2016).

construites dans nos sociétés, avec la nature et avec les « autres », ne nécessitent pas un *aggiornamento*. Retisser des liens, donc. On a vu plus haut les pistes théoriques. Comment les convertir en pratiques, en institutions, en dispositifs ? Rien de plus difficile, quand on sait à quel point l'universalisme et ses grands partages sont inscrits dans nos quotidiens et nos institutions. Aucun geste de refondation épistémologique, aussi novateur serait-il, n'y suffirait.

Prenons donc au sérieux le projet latourien d'un « parlement des choses », qui a été après tout l'une des rares propositions universitaires concrètes de ces dernières décennies en relation avec les politiques de la nature. Prenons aussi au sérieux la question que son auteur se pose dans un entretien dans la revue *Écologie et politique* : « Qu'est-ce que ce serait d'équiper l'État pour qu'il devienne un État apprenant, toujours dans la perspective pragmatiste qui est la mienne ? » (Latour, 2010 : 90) et imaginons comment on pourrait la pousser dans ses retranchements, hors de l'orbite logocentrique et quelque peu conservatrice qui reste la sienne. En effet, selon Bruno Latour (1999, 2001), le parlement des choses reposerait au moins en partie sur les scientifiques comme « porte-parole » des choses. Ils sont invités à y produire de la perplexité – mais du haut de leur savoir-faire –, et à étendre à la planète les espaces de l'expérimentation, là-aussi depuis les paillasses des laboratoires : les cobayes humains et non humains apprécieront. Les politiques sont classiquement conviés à gérer les rapports de force. Des économistes interviendraient : les hétérodoxes critiques ou les orthodoxes libéraux ? On ne le saura pas, mais voilà encore le monde des savants convoqué. Enfin, des moralistes complètent le tour de table, chargés de parler au nom du peuple. Autrement dit, peu de nouveauté sous le ciel de la philosophie politique : les décideurs décident, et les savants savent<sup>21</sup>.

Admettons que, dans le cadre de l'expérience de pensée que je propose ici, on ne puisse effectivement pas changer radicalement, d'un claquement de doigts, toutes les institutions, ni les habitudes politiques des sociétés à États, mais qu'on puisse au moins les réorienter : imaginons-donc que nous restons dans un cadre classiquement parlementaire. Si l'enjeu éthique et politique est orienté par ce qui a été présenté plus haut, c'est-à-dire par l'objectif d'un intérêt commun étendu au-delà de l'humain, si par ailleurs le sens émerge non de la parole seule, mais aussi de l'être au monde (Ingold), du sensible et de la relation (Kohn), et enfin si, à l'universalisme de la raison des seuls savants, on substitue le particularisme, l'enquête et l'expérience des publics (pragmatisme de Charles S. Peirce et John Dewey), alors ce n'est plus un *parlement des choses* qu'il conviendrait d'instaurer, mais un *parlement de l'expérience sensible des relations*. Un parlement où, avant toute décision, les parlementaires seraient obligés, durant un temps déterminé, de vivre avec les acteurs concernés par une décision de politique publique, les relations concrètes, c'est-à-dire les attachements, les indifférences ou les conflits,

<sup>21</sup> Dans son modèle, B. Latour n'accorde aucune place aux sciences sociales en dehors de l'économie, comme si la définition des problèmes socio-techniques et environnementaux restait la prérogative des sciences de la nature ou de l'ordre économique des choses.

ou encore les sens pratiques et les investissements réflexifs que ces derniers établissent avec les différents êtres et avec les choses de leur milieu<sup>22</sup>. C'est cette expérience concrète de l'expérience des « autres » et de leurs milieux, passant par le partage d'un travail, d'une vie quotidienne, d'un loisir ou par tout autre dispositif à imaginer; qui serait alors la source de la décision, et non le seul savoir des savants, l'intuition des moralistes ou les théories économiques. Ce ne serait plus par le surplomb de la conceptualisation, mais par l'induction et l'expérience pratique que se forgeraient les opinions, les consensus et les conflits. L'idée même d'un « parlement » – lieu central où l'on parle et d'où on légifère – serait alors caduque, et devrait être remplacée par celle d'un ensemble de lieux répartis et périphériques où l'on apprendrait, non sur le modèle universaliste de l'école ou de l'université, mais à partir de celui, plus pragmatique, modeste et ancré, du *compagnonnage* : apprentissage accompagné, fondé sur l'expérience quotidienne plus que sur la théorie, et inscrit dans le temps long. Autrement dit, imaginons des « compagnons », réunis dans un Atelier des politiques de la nature, apprenant des autres, de leurs savoirs et de leurs relations sensibles au monde, apprenant de leurs déplacements entre le parlement et les lieux de vie et d'expérience des publics, fréquentant les acteurs en conflit et éprouvant ainsi leurs engagements – comme on les éprouve dans l'enquête ethnographique –, avant de revenir débattre. Les compagnons légifèreraient lestés d'une expérience concrète, et donc partageable et discutable au-delà du seul plan langagier, de manière plus incorporée – et donc mieux comprise – que si elle n'émanait que de rapports d'experts, d'un *benchmarking* sur l'internet ou d'exposés de scientifiques. Ces derniers pourraient également intervenir; mais pas comme Bruno Latour le propose, dans une sorte de retour surplombant de la République des savants informant le politique. Les laboratoires scientifiques eux-mêmes feraient partie de ces lieux d'expérience concrète où l'on demanderait aux compagnons de passer du temps avant de participer aux décisions collectives.

Peut-être farfelu, ce modèle n'est pas très éloigné de celui de l'Office parlementaire d'évaluation des choix scientifiques et technologiques (organe commun à l'Assemblée nationale et au Sénat français) qui travaille parfois à partir d'entretiens auprès d'experts ou d'élus locaux, et dont les membres se déplacent en province pour y revenir ensuite chargés d'une expérience qui a cependant le défaut de n'être fondée que sur le dire des acteurs, et non sur un vécu incorporé. Un tel Atelier des politiques de la nature aurait ensuite l'immense avantage de ralentir les processus de décision, de les indexer sur la temporalité variable de l'expérience des acteurs, avant toute proposition de réforme. Il aurait aussi l'intérêt de renverser la position latourienne qui voit la planète comme un immense champ d'expérimentation pour les sciences : ici, c'est le politique qui serait un champ d'expérimentation, sur la base de l'expérience et des savoirs des gens, des « autres », et des relations signifiantes

<sup>22</sup> On ne saurait considérer ce temps passé par les parlementaires dans un contexte donné comme une enquête au sens ethnographique du terme, mais bien comme une expérience sensible des attachements du public. Rien n'interdirait à la sphère politique de se documenter en amont *via* des travaux socio-anthropologiques.

entre choses et gens. Déplacée au-delà de l'humain et mise à l'épreuve du sensible et de l'expérience concrète avant d'être travaillée par les médiations discursives du politique, la représentation perdrait alors de son pouvoir de surplomb. Par ailleurs, cela permettrait de contourner les faux-semblants du participatif, trop souvent soumis au logocentrisme et aux dissymétries de pouvoir et de savoir. Enfin, cela éviterait la standardisation procédurale des modélisations gestionnaires de la participation, inattentives aux spécificités politiques, culturelles, sociales et environnementales locales. Qu'aurait-on à y perdre ?

## Références

- Abram D., 1996, *Comment la terre s'est tue. Pour une écologie des sens*, trad. de l'anglais par D. Demorcy et I. Stengers, Paris, Éd. La Découverte, 2013.
- Babou I., 1999, *Science, télévision et rationalité : analyse du discours télévisuel à propos du cerveau*, thèse de doctorat en sciences de l'information et de la communication, Université Paris Diderot.
- Babou I., 2009, *Disposer de la nature. Enjeux environnementaux en Patagonie argentine*, Paris, Éd. L'Harmattan.
- Babou I., 2010, *Rationalité & nature. Une approche communicationnelle*, habilitation à diriger des recherches en sciences de l'information et de la communication, Université Paris Diderot.
- Babou I., 2011, « Le déplacement : une dimension d'analyse et une modalité pour comprendre les relations entre nature, science et société », *Questions de communication*, 19, pp. 215-234. Accès : <http://questionsdecommunication.revues.org/2695>.
- Babou I., 2015, « Patrimonialisation et politiques de la nature : le parc national de La Réunion », *Vertigo*, 15 (1). Accès : <http://vertigo.revues.org/16038>.
- Babou I., 2016, « Randonner avec un vidéoprojecteur. La démocratie participative à l'épreuve dans le parc national de La Réunion », *Communication*, 34 (1). Accès : <http://communication.revues.org/6706>.
- Babou I., Le Marec J., 2008, « Les pratiques de communication professionnelle dans les institutions scientifiques : processus d'autonomisation », *Revue d'anthropologie des connaissances*, 2 (1), pp. 115-142. Accès : <http://www.cairn.info/revue-anthropologie-des-connaissances-2008-1-page-115.htm>.
- Baratay É., 1986, « L'Église et la théorie de l'animal-machine aux <sup>xvi</sup><sup>e</sup>-<sup>xviii</sup><sup>e</sup> siècle », pp. 3-9, in : *L'Église et la théorie de l'animal-machine*, Paris, Institut de France. Accès : <https://hal.archives-ouvertes.fr/halshs-00624438/>.
- Blanc G., Demeulenaere E., Feuerhahn W., dirs, 2017, *Humanités environnementales. Enquêtes et contre-enquêtes*, Paris, Publications de la Sorbonne.
- Borini-Feyerabend G., Lassen B., Stevens S. et al., 2010, *La Diversité bio-culturelle conservée par les peuples autochtones et les communautés locales. Exemples et analyses. Document d'accompagnement à la Note d'information UICN/CEESP n° 10, 2010*, Téhéran, Consortium APAC/CENESTA. Accès : <https://portals.iucn.org/library/sites/library/files/documents/2010-048-Fr.pdf>.

- Boy D., 1999, *Le Progrès en procès*, Paris, Presses de la Renaissance.
- Callon M., 1986, « Éléments pour une sociologie de la traduction. La domestication des coquilles Saint-Jacques et des marins pêcheurs dans la Baie de Saint-Brieuc », *L'Année sociologique*, 36, pp. 169-208.
- Capdevila N., 1998, *Las Casas. Une politique de l'humanité*, Paris, Éd. Le Cerf.
- Catton W. R. Jr; Dunlap R. E., 1978a, « Environmental sociology: A New Paradigm », *The American Sociologist*, 13, pp. 41-49.
- Catton W. R. Jr; Dunlap R. E., 1978b, « Paradigms, Theories and the Primacy of the HEP-NEP Distinction », *The American Sociologist*, 13, pp. 256-259.
- Catton W. R. Jr; Dunlap R. E., 1980, « A New Ecological Paradigm for Post-Exuberant Sociology », *American Behavioral Scientist*, 24, pp. 15-47.
- Ceballos G., Ehrlich P. R., Barnosky A. D., García A., Pringle R. M., Palmer T. M., 2015, « Accelerated Modern Human-Induced Species Losses: Entering the Sixth Mass Extinction », *Science Advance*, 1, e1400253.
- Ceballos G., Ehrlich P. R., Dirzo R., 2017, « Biological Annihilation via the Ongoing Sixth Mass Extinction Signalled by Vertebrate Population Losses and Decline », *Proceedings of the National Academy of Science*, 2017, 114 (30), E6089-E6096.
- Charles L., Kalaora B., 2001, « La nature administrée. L'Europe, la France et la politique de la nature », *Le Débat*, 116 (4), pp. 47-63.
- Charles L., Kalaora B., 2008, « Pensée, sensibilité et action dans la société française autour de la question de la nature », *Annales de géographie*, 663 (5), pp. 3-25.
- Davis D. K., 2007, *Les Mythes environnementaux de la colonisation française au Maghreb*, trad. de l'anglais par G. Quenet, Seysel, Éd. Champ Vallon, 2012.
- Descola P., 1986, *La Nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme.
- Descola P., 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- Descola P., 2011, *L'Écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature*, Paris, Éd. Quae.
- Duban F., 2000, *L'Écologisme aux États-Unis : histoire et aspects contemporains de l'environnementalisme américain*, Paris, Éd. L'Harmattan.
- Dunlap R. E., 2002, « Paradigms, Theories, and Environmental Sociology », pp. 329-351, in: Dunlap R. E., Buttel F. H., Dickens P., Gijswijt A., eds, *Sociological Theory and the Environment*, Lanham, Rowman & Littlefield.
- Fabre M., 2006, « La controverse de Valladolid ou la problématique de l'altérité », *Le Télémaque*, 1 (29), pp. 7-16. Accès : <http://www.cairn.info/revue-le-telemaque-2006-1-page-7.htm>.
- Foucault M., 1966, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard.
- Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat (GIEC), 2014, *Changements climatiques 2014 : incidences, adaptation et vulnérabilité. Résumé à l'intention des décideurs. Contribution du Groupe de travail II au cinquième Rapport d'évaluation du Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat*, dir. par C. B. Field, V. R. Barros, D. J. Dokken et al., Genève, Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat.
- Guille-Escuret G., 2014, *L'Écologie kidnappée*, Paris, Presses universitaires de France.

- Habermas J., 1962, *L'Espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, trad. de l'allemand par M. de Launay, Paris, Payot, 1993.
- Ingold T., 2000, *The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*, Londres, Routledge.
- Ingold T., 2013, *Marcher avec les dragons*, trad. de l'anglais par P. Madelin, Paris, Éd. Zone sensible.
- Jobling S., Burn R. W., Thorpe K., Williams R., Tyler C., 2009, « Statistical Modeling Suggests that Antiandrogens in Effluents from Wastewater Treatment Works Contribute to Widespread Sexual Disruption in Fish Living in English Rivers », *Environmental Health Perspectives*, 117, pp. 797-802. Accès : <http://dx.doi.org/10.1289/ehp.0800197>.
- Juan S., 2009, *Critique de la déraison évolutionniste. Animalisation de l'homme et processus de « civilisation »*, Paris, Éd. L'Harmattan.
- Kalaora B., 2010, *Rivages en devenir. Des horizons pour le Conservatoire du littoral*, Paris, Documentation française.
- Kalaora B., Vlassopoulos C., 2013, *Pour une sociologie de l'environnement*, Seyssel, Champ Vallon.
- Kant E., 1784, « Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ? », pp. 481-491, in : Kant E., *Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée ? Qu'est-ce que les Lumières ?*, trad. de l'allemand par J.-F. Poirier et F. Proust, Paris, Flammarion, 1991.
- Kohn E., 2013, *Comment pensent les forêts. Vers une anthropologie au-delà de l'humain*, trad. de l'américain par G. Delaplace, Paris, Éd. Zone Sensible, 2017.
- Latour B., 1983, « Comment redistribuer le Grand Partage ? », *Revue de Synthèse*, 110, pp. 203-236.
- Latour B., 1991, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, Éd. La Découverte.
- Latour B., 1994, « Esquisse d'un parlement des choses », *Écologie & Politique*, 10, p. 115.
- Latour B., 1999, *Politiques de la nature*, Paris, Éd. La Découverte.
- Latour B., 2001, « Nouvelles règles de la méthode scientifique », *Projet*, 268 (4), pp. 91-100.
- Latour B., 2010, « L'alternative compositionniste. Pour en finir avec l'indiscutable. Entretien avec Bruno Latour par Denis Chartier », *Écologie et politique*, 40, pp. 81-93.
- Latour B., Fabbri P., 1977, « La rhétorique de la science. Pouvoir et devoir dans un article de science exacte », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 13, pp. 81-95.
- Le Marec J., Babou I., 2003, « De l'étude des usages à une théorie des "composites" : objets, relations et normes en bibliothèque », pp. 233-299, in : Souchier E., Jeanneret Y., Le Marec J., dirs, *Lire, écrire, récrire. Objets, signes et pratiques des médias informatisés*, Paris, Bibliothèque publique d'information.
- Lenclud G., 1996, « Le grand partage ou la tentation ethnologique », pp. 9-37, in : Althabe G., Fabre D., Lenclud G., dirs, *Vers une ethnologie du présent*, Paris, Éd. La Maison des sciences de l'homme. Accès : <http://books.openedition.org/editionsmsh/3875>.
- Montaigne M. de, 1588, *Les Essais*, Paris, Éd. Arléa, 1992.
- Moscovici S., 1972, *La Société contre nature*, Paris, Librairie générale d'édition.
- Moscovici S., 1977, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, Paris, Flammarion.

- Peirce C. S., 1978, *Écrits sur le signe*, éd. et trad. de l'américain par G. Deledalle, Paris, Éd. Le Seuil.
- Pessis C., dir., 2014, *Survivre et vivre. Critique de la science et naissance de l'écologie*, Paris, Éd. L'Échappée.
- Roué M., 2009, « Une oie qui traverse les frontières. La bernache du Canada », *Ethnologie française*, 39 (1), pp. 23-34.
- Sahlins M., 1976, *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, trad. de l'anglais par T. Jolas, Paris, Gallimard, 1984.
- Shapin S., 1991, « Une pompe de circonstance : la technologie littéraire de Boyle », pp. 37-86, in : Latour, B., Callon, M., dirs, *La Science telle qu'elle se fait*, Paris, Éd. La Découverte.
- Spence M. D., 1999, *Dispossessing the Wilderness: Indian Removal and the Making of the National Parks*, Oxford, Oxford University Press.
- Viveiros de Castro E., 2009, *Métaphysiques cannibales*, trad. du brésilien par O. Bonilla, Paris, Presses universitaires de France.