

Interdépendance éthique et pratiques politiques de résilience à l'âge de l'Anthropocène

Jacob Dahl Rendtorff¹

Abstract: Please provide an abstract of up to 150 words, in English.

Au début de son livre récent *Face à Gaïa. Huit conférences sur le Nouveau Régime Climatique* Bruno Latour évoque l'image de *Cosmocolosse*. Cette métaphore est centrale de sa contribution aux conférences de Gifford sur le thème de la religion naturelle comme une question du Nouveau Régime Climatique. Latour a contribué à mettre en scène une tragi-comédie climatique et globale, un *Gaïa Global Circus* où l'histoire se présente comme un nouveau personnage: Gaïa. Cette pièce de théâtre s'inspire de la notion développée par l'écologiste scientifique James Lovelock. Il s'agit d'un *Cosmocolosse* qui est devenu sujet. La mise en scène théâtrale est une fiction qui ressemble à la nature de Gaïa, l'effort de sauver les hommes et les climato-sceptiques. Le livre de Latour est à la fois une contribution à la philosophie des changements climatiques et une réflexion prenant la suite de son œuvre scientifique sur l'anthropologie des modernes.

Pour Latour, les changements climatiques représentent un grand défi pour la compréhension technoscientifique, physique et chimique de la nature des modernes. De plus le fondement de la philosophie de la nature des modernes est devenu instable.² Avec ses conférences sur Gaïa, Latour contribue à situer la réflexion sur l'Anthropocène et sur les limites planétaires dans l'ensemble de son épistémologie et de sa sociologie des sciences. On pourrait dire que les développements climatiques confirment que l'ancienne séparation entre sciences sociales et sciences naturelles ne marche plus. Le Nouveau Régime Climatique fait que la nature et le climat sont devenus une question de gouvernement, d'éthique et de pratique politique. En analysant le rapport entre Gaïa et l'Anthropocène, Latour montre comment la nature et la terre sont devenues des éléments centraux de la géopolitique des modernes. Le changement climatique représente un défi à l'épistémologie des relations entre sujet et objet et les objets des sciences sont devenus des hybrides partagés entre la nature et la culture.

-
1. Ce texte a été corrigé avec un grand aide de Bernard Reber qui a proposé des corrections et modifications du texte très importantes. Je voudrais remercier Bernard Reber infiniment pour son travail en soulignant que je prends moi-même toute la responsabilité du contenu du texte.
 2. Bruno Latour, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique, La Découverte, collection Les empêcheurs de penser en rond* (Paris 2015), 12.

Les conférences de Latour constituent un bon point de départ pour analyser les thèmes du symposium d'Eco-éthique 2018. Dans notre programme pour ce 36 symposium le thème Éthique et interdépendance avec ses sous-thèmes *Éthique et interdépendance planétaires*, *Éthique et interdépendance socio-culturelle* et *Éthique et interdépendance interpersonnelles* est mentionné comme le thème de cette année. Pour moi l'âge de l'Anthropocène avec ses changements climatiques a accentué une interdépendance éthique globale qui nécessite des pratiques politiques de résilience pour surmonter la vulnérabilité humaine et naturelle face à la nouvelle instabilité naturelle et sociale du monde.

Ainsi, dans cet article je voudrais analyser les fondements anthropologiques et épistémologiques de la nouvelle philosophie de la nature de l'Anthropocène qui se cachent derrière la pratique politique de résilience de la société mondiale avec une grande interdépendance planétaire, socio-culturelle et interpersonnelle de l'Anthropocène. Ma conférence se divise en quatre parties avec une conclusion: 1. Fondements épistémologiques de l'éthique de l'Anthropocène 2. Anthropologie de l'interdépendance de l'homme et de la nature 3. Interdépendance naturelle et socio-culturelle du Nouveau Régime Climatique 4. Politique de résilience à l'âge de l'Anthropocène 5. Conclusion.

1. Fondements épistémologiques de l'éthique de l'Anthropocène

Dans mon article sur *Responsabilité et l'éthique de l'environnement. Vers une responsabilité technologique, politique et économique pour un développement durable de la nature et de la société* j'avais contribué à la définition de l'Anthropocène.³ En effet, la nécessité de la responsabilité pour le développement durable devient encore plus importante lorsque nous envisageons que nous vivons à l'ère de l'Anthropocène.⁴ Le concept de l'âge de l'Anthropocène est un concept géologique qui signifie que l'impact des activités de l'humanité sur l'environnement sur la planète est devenu plus grave. En raison du changement climatique et d'autres modifications de l'environnement naturel de l'humanité, la géologie a commencé à caractériser la période géologique présente depuis le 18^{ème} siècle comme l'âge de l'Anthropocène où les êtres humains en tant qu'espèce et force collective contribuent à la modification géologique de la nature.⁵

En effet, le concept d'Anthropocène permet à Latour d'actualiser son épistémologie et son anthropologie philosophique. Il poursuit les réflexions de son maître Michel Serres sur la science et la société. Serres a dit qu'Hiroshima était, en quelque sorte, le véritable sujet de sa philosophie.⁶ Après Hiroshima, on ne pouvait plus croire à l'optimisme scientifique. C'est ce qui a modifié la relation entre la science et la société, le savoir et la moralité, de manière à rompre le cadre de la réflexion précédente dans la tradition épistémologique. Serres critique

-
3. Jacob Dahl Rendtorff, « Responsabilité et éthique de l'environnement: Vers une responsabilité technologique, politique et économique pour un développement durable de la nature et de la société », *Eco-ethica* 5 (2016): 59–77.
 4. Paul J. Crutzen, "La géologie de l'humanité: Anthropocène", *Ecologie et politique* (2007): 143–148.
 5. J. Grinevald, « L'Anthropocène et la révolution thermo-industrielle », *Ecologie et politique* 34(2) (2007): 146–148.
 6. Michel Serres, *Eclaircissements, Cinq entretiens avec Bruno Latour* (Paris: Editions François Bourin, 1992), 29.

une croyance inconditionnelle dans la neutralité de la science et souligne que nous devrions être conscients des problèmes éthiques croissants de la science.

Avec son épistémologie des sciences, Latour se place dans cette tradition. Il développe dans *La Pasteurisation de la France* (1984) et *Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique* (1991) une analyse constructiviste sociale de la biologie et de la médecine qui expose les pouvoirs idéologiques dans la science tout en représentant une approche narrative et discursive du sujet de l'analyse. Latour commence son analyse du développement de la médecine moderne dans *La pasteurisation de la France*, en comparant la découverte de Pasteur de l'importance des microorganismes pour les maladies avec la description de Tolstoï des guerres napoléoniennes dans son roman *Guerre et paix*. Le point de comparaison est qu'une distinction claire entre la science et la politique ne peut être établie. L'émergence de la nouvelle microbiologie représentée par Louis Pasteur doit être comprise en conjonction avec d'autres événements historiques où une combinaison de stratégie, d'économie et de politique influence les événements du temps. Latour fait valoir que l'émergence du nouveau paradigme microbiologique doit être comprise comme une bataille historique de bactéries, où différents acteurs, comme dans *Guerre et paix*, faisaient partie d'une lutte stratégique pour institutionnaliser une certaine perception du savoir. Latour prétend que Pasteur n'était pas seul dans la mise en œuvre du nouveau paradigme, mais a impliqué des alliances plus ou moins conscientes avec un certain nombre d'acteurs différents qui s'intéressaient conjointement à faire de la médecine une science objective.

Comme le Napoléon de Tolstoï dans *Guerre et Paix*, est décrit comme un homme qui est en partie un produit de sa situation sociale, le succès de Pasteur résulte de l'interaction entre un certain nombre de circonstances sociales et la capacité de Pasteur de se construire stratégiquement. En fondant son analyse comme Tolstoï sur le discours et sur la reconstruction narrative et l'adaptation de l'événement en tant qu'interaction entre les différents acteurs d'un ensemble narratif, Latour explique comment la connaissance de l'explication sociologique de la construction historique de la microbiologie se forme en tant que science médicale objective.

Le regard microbiologique qui a révélé la bactérie presque comme de nouveaux agents sociaux peut être perçue comme une nouvelle force inconsciente qui a été établie dans la lutte pour donner au discours médical une place centrale. Des scientifiques médicaux du laboratoire de microbiologie ont trouvé un instrument pour mener à bien leur projet de hygiène Latour affirme qu'à cette époque on avait déjà certaines connaissances sur les microorganismes, mais on ne les associait pas à un risque d'infection. Le profit de Pasteur était de voir les bactéries comme agents de la maladie en utilisant les exigences de pureté et de précision du laboratoire pour valider l'hygiène comme méthode scientifique. Bien que les recherches scientifiques n'aient pas prouvé directement les effets de la bactérie, elles ont révélé l'existence de la bactérie. Et cela suffisait. Selon Latour, cela a entraîné un renouvellement dramatique et une institutionnalisation de la médecine moderne sans se concentrer directement sur la maladie visible, mais uniquement en détectant les bactéries maléfiques comme une menace pour l'immunité et l'intégrité du corps.⁷

7. Bruno Latour, *Pasteur. Bataille contre les microbes* (Paris: Nathan, « Poche-Nathan. Monde en poche », 1985); Edition anglaise: Bruno Latour, *The Pasteurization of France* (1988), 107.

A plus long terme, l'adoption de la médecine du « programme de pasteurisation » signifiait la domestication des bactéries dans le service d'hygiène, une modification radicale de la tâche du médecin, ce qui se traduit par une médecine préventive, une science de la santé publique et une institutionnalisation de la médecine hygiéniste dans la société. À l'aide de la microbiologie, la médecine a réussi à s'installer en tant que représentant professionnel de l'État. Il était possible pour les médecins de traduire les techniques de Pasteur pour légitimer leur projet afin d'assurer la discipline hygiénique des citoyens afin de rester propre pour éviter la propagation de maladies et de bactéries. Latour affirme que l'éthique médicale a été renversée afin que le médecin devienne principalement un représentant de la santé sociale et globale. La maladie n'était plus seulement une tragédie personnelle, mais surtout une attaque contre l'ordre public. Le statut puissant de la microbiologie comme l'arme forte de la médecine hygiénique se manifeste plus tard dans la médecine tropicale française, qui a cherché à créer des mesures médicales pour protéger les personnes vulnérables dans les colonies, a lutté pour restaurer la supériorité naturelle de la race française par rapport à la population d'origine des colonies qui étrangement étaient beaucoup plus à l'abri et immune par rapport à certaines maladies tropicales.⁸

La description de Latour de l'institutionnalisation de la microbiologie en tant que partie intégrante de la science médicale rend explicite la conception de la sociologie de la connaissance de la science comme construction sociale. C'est une bataille entre différents régimes de connaissances qui veulent être institutionnalisés. La reconstruction de ce processus se forme comme une histoire de l'émergence de diverses formations discursives. Latour souligne que l'ordre médical est un contingent historique et doit être considéré comme le résultat d'une série de traductions de différentes formes de connaissances et lentilles qui créent une réalité donnée. Latour radicalise ainsi le projet constructiviste social en même temps qu'en affirmant que les idées d'interprétation textuelle de l'herméneutique, de l'exégèse ou de la sémiotique devraient être généralisées. Non seulement la relation entre les différents textes, mais aussi la relation entre les textes et les objets, et notamment la relation entre les textes et les objets en tant que telles, est une question d'interprétation.⁹

Latour souligne le lien étroit entre la nature et la culture en disant que la connaissance est une relation entre différentes forces qui interfèrent les unes avec les autres. Le monde et la réalité deviennent une construction qui se passe entre régimes de connaissance plus ou moins faibles et fortes qui se placent dans un contexte discursif, sans pour autant réduire les signes à des choses en elles-mêmes. Pendant une période de paix épistémologique et ontologique, les classifications peuvent être élargies, mais un consensus sur les hypothèses fondamentales peut être complètement décomposé au moment de la guerre entre différentes conceptions fondamentales et entre des acteurs paradigmatiques comme des médecins ou des scientifiques naturels.¹⁰ Dans un état aussi exceptionnel, tout est possible, malgré le fait que la science naturelle tente de construire cette histoire étrange selon laquelle l'homme « découvre la nature », bien que nous soyons bien conscients que de nombreuses forces différentes représentent une influence sur notre connaissance scientifique.

8. Ibid., 125.

9. Ibid., 166.

10. Ibid., 193.

2. L'anthropologie de l'interdépendance de l'homme et de la nature

Latour utilise cette intuition pour affirmer que la compréhension de soi de la Modernité ne correspond pas à sa propre réalité. Au lieu de souligner la supériorité de la civilisation sur la culture primitive, Latour revendique que les constructions sociales de la Modernité, tout autant que la magie de l'univers mythique, sont des expressions de rationalisation et de création d'ordre dans le monde. La vision du monde moderne et scientifique cherche à ne pas donner la priorité à d'autres compréhensions du monde. Mais, malgré son effort, la science n'arrive pas à réduire le monde à l'objectivité. Dans son livre *Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique* Latour critique la Modernité, qui a vu l'homme et l'humanisme comme une vérité fondamentale en soulignant un fossé entre le monde social et le monde naturel. Nous avons divisé le monde entre les humains et les non-humains, entre les personnes et non-personnes comme dans une constitution juridique qui définit les personnes morales et l'ordre juridique. Cependant, on a oublié que la nature est perçue par les humains à travers certaines « lunettes » et interprétée par la science. Selon le philosophe scientifique Gaston Bachelard, il est souligné que l'activité scientifique de laboratoire doit être comprise comme une « fabrication de faits ».¹¹

Au lieu de prendre la distinction entre sujet et objet pour acquis, il s'agit de développer une anthropologie pour le monde moderne qui révèle les interactions entre les hommes et la nature, tout comme Latour l'a fait dans les analyses de Pasteur. En même temps, cette anthropologie rejette la réduction du monde de la déconstruction et de la sémiotique à un système de signes.

Latour souligne que l'idée de la Modernité d'un écart absolu entre la nature et la société ne peut pas être maintenue. Chaque jour, les institutions scientifiques, politiques et technologiques de la société sont mélangées avec différents objets créés par la communauté et par les objets naturels, créés par la société. En même temps que la société est une construction sociale, nous avons essayé de créer la nature comme un objet transcendant. Mais le lien entre la nature et la société est plus complexe. La société apparaît comme une structure solide qui domine les personnes, même si elles l'ont elles-mêmes créées à travers les interactions, tout en restant en contact avec des objets naturels. En conséquence, les tentatives de la Modernité pour maintenir la différence entre humain et nature ne peut pas être maintenue.¹²

Ici Latour n'est pas si loin d'une position herméneutique, que l'on supposerait qu'il devrait être en tant que constructiviste. Dans sa théorie, il y a eu aussi des efforts herméneutiques et phénoménologiques pour voir l'homme dans une relation plus étroite avec la nature. Inspiré par la philosophie de communication de Michel Serres, Latour se plaît à joindre une relation de communication avec la nature, plutôt que de vouloir purger la société de ses éléments naturels. La constitution moderne de la société expliquerait tout avec des ontologies distinctes de la nature et de la société. Toutefois on ne peut pas éviter de se rapporter à des ontologies de l'intermédiaire, à la communication entre la nature et la société où les formes de médiation ont une importance fondamentale. Latour se réfère à

11. Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique* (Paris: La Découverte, « Poche / Sciences humaines et sociales », 2006 [éd. originale, 1991]).
We Have Never Been Modern (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993), 18.

12. Ibid., 37.

l'historienne des sciences Donna Haraway, qui a souligné que la société moderne construit un grand nombre d'hybrides, de robots biologiques, de cyborgs, des animaux domestiques ou des hommes-machines qui forment des ponts entre la nature et la société.

Au lieu de laisser le constructivisme social se limiter exclusivement aux phénomènes humains et sociaux, Latour développe son ontologie pour l'appliquer également au monde naturel. Les phénomènes tels que la couche d'ozone, les embryons congelés, les organismes génétiquement modifiés se révèlent quasi-choses, des hybrides entre sociaux et naturels, qui ne peuvent être décrits que par un constructivisme social généralisé qui soutient que les constructions sociales se conjuguent avec des conditions naturelles. Cela implique—en plus de rejeter le projet de Modernité d'une nette distinction entre les personnes sensibles et la nature morte—une critique de la postmodernité (Lyotard, Baudrillard, Eco) qui affirme que la réalité se compose uniquement de signes qui se font référence dans l'immanence et des structures fermées. Latour, au lieu de cela, maintient que le sens apparaît dans une corrélation entre la réalité naturelle et la réalité sociale.

Latour développe donc une théorie de l'acteur-réseau pour comprendre l'interaction entre la nature et la société. Avec une référence critique à Heidegger, il souligne que nous devons abandonner l'attitude de Heidegger que nous vivons dans l'« oubli » de l'être.¹³ Au lieu de se concentrer sur la technologie comme un oubli, nous devons retrouver la créativité dans la médiation technologique des choses entre le monde et les êtres humains. Cependant, malgré les critiques de Heidegger, Latour peut dire qu'il veut reprendre le projet ontologique-herméneutique de Heidegger pour développer une science moderne basée sur une distinction d'objet-sujet radicalisé. Son constructivisme social affirme que nous reviendrons sur un point de vue anthropologique pré-métaphysique où nous décrivons la relation humaine avec l'être par sa construction et par son interaction avec la nature. Cette théorie de la médiation et de la diffusion veut, comme l'herméneutique, rompre avec la théorie de la connaissance de Descartes pour retrouver une relation à la nature, fondée sur la cohésion originelle de l'homme avec l'être.

Dans cette perspective herméneutique, Latour comprend donc le constructivisme social comme une nouvelle anthropologie qui explore le temps et la compréhension de soi de la Modernité non pas comme une vérité objective éternelle, mais comme une perception définitive de l'historicité de l'humanité, fondée sur une nette distinction entre la société auto-construite et la nature morte objective. Le point maintenant est que cette compréhension de soi est idéologiquement perdue, parce que la science a de solides éléments constructivistes sociaux et la distinction entre la nature et la société ne peut pas être maintenue parce que les phénomènes naturels semblent être des hybrides des phénomènes sociaux. Dans le même temps, il est désastreux que la Modernité ne soit plus ouverte à la communication entre la nature et la société. La perception fragmentée du postmodernisme est un symptôme des problèmes de la Modernité dans la compréhension de la relation entre la société, la nature et la technologie.

Pour obtenir la bonne compréhension de cette relation, Latour fait valoir une généralisation de la méthode anthropologique. Ici, la distinction entre la Modernité et la société n'est pas considérée comme un point de départ solide, mais en raison d'une certaine institutionnalisation de la collectivité qui produit à la fois les choses, les personnes, la nature

13. Ibid., 65.

et la société.¹⁴ On peut dire que cette anthropologie se concentre sur l'interprétation des interactions entre la société et la nature afin de comprendre comment les phénomènes naturels ont une histoire qui se traduit par des phénomènes sociaux et qui affecte la formation de la société qui agit de nouveau sur la nature.¹⁵ Dans le prolongement de Michel Serres, comme déjà souligné, Latour défend l'ontologie de la variation et de la diffusion, qui ne décrit plus la nature et la société comme des opposés distincts, mais comme deux expressions étroitement liées d'une compréhension particulière des êtres dans une époque historique et culturelle donnée. Ainsi, nous avons expliqué le fondement épistémologique et anthropologique de l'éthique de l'interdépendance de l'homme, de la nature et de la réalité humaine socio-culturelle.

3. L'interdépendance naturelle et socio-culturelle du Nouveau Régime Climatique

Ainsi éclairé sur le rapport entre homme, nature et société chez Latour nous pouvons revenir à l'explication du Nouveau Régime Climatique dans *Face à Gaïa. Huit conférences sur le Nouveau Régime Climatique*. On voit une continuité entre la position de l'anthropologie et de la sociologie des sciences avec les analyses de l'émergence d'un Nouveau Régime Climatique suivant les changements climatiques. Bruno Latour souligne que l'instabilité climatique et notre vie comme ceux *qui auraient pu agir* contre le réchauffement climatique s'est accentuée de manière que nous sommes dans une plus profonde crise écologique qui implique « une profonde mutation de notre rapport au monde ».¹⁶ « Une altération du rapport du monde », qui selon Latour est due à la définition de la folie des savants,¹⁷ caractérise les « climato-négationnistes » ou les « climato-quiétistes » qui vivent dans un autre monde. Cependant, eux aussi croient au pouvoir absolu de l'humanité, à la « la géo-ingénierie », qui semblent être dues à une altération des rapports du monde.¹⁸ Nous sommes aliénés de la nature. Toutefois, la responsabilité écologique que nous cherchons ne signifie pas retourner à la nature. La nature sans culture n'existe pas, selon le point de vue social constructiviste de Latour.¹⁹ Comme on l'a déjà souligné, la distinction nature-culture comme la distinction objet-sujet remonte à l'anthropologie des modernes selon lui comme lorsque « Descartes imagine le monde comme projeté sur la toile d'une nature morte dont Dieu serait l'agenceur »²⁰ Ainsi nature et culture sont deux moitiés d'un concept, définies par une relation qui fonctionne comme une forme normative d'unification des deux concepts comme dans le concept de droit naturel.²¹ C'est à cause de cela que le Nouveau Régime Climatique évoque le rapport nature-culture comme une relation fortement politique où les climato-négationnistes et les lobbys industriels regardent l'évidence scientifique de

14. Ibid., 79.

15. Ibid., 82.

16. Bruno Latour, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique, En rond/ la Découverte, collection Les empêcheurs de la pensée* (Paris, 2015), 16.–17.

17. Ibid., 18.

18. Ibid., 23.

19. Ibid., 25.

20. Ibid., 29.

21. Ibid., 31.

changement climatique fait par l'homme comme une question du pouvoir des experts qui ne produisent pas de preuves scientifiques totalement objectives. Selon Latour, ce que nous pouvons apprendre du pseudo-débat entre climato-négationnistes et experts scientifiques, c'est l'évidence croissante de l'impact de l'activité de l'homme sur le climat. Ce que le Nouveau Régime Climatique installe est une nouvelle écologie politique. Selon cette écologie politique la notion d'instabilité de nature et de la vie avec la nature indique une instabilité même du concept de nature. C'est une instabilité entre le concept politique de droit naturel et le concept scientifique de lois naturelles.²² En effet, pourrait-on dire c'est le devoir de l'éthique et politique du climat de trouver le vrai passage dans ce lieu de l'interdépendance planétaire et socio-culturelle.

Le Nouveau Régime Climatique a changé notre époque. *L'homo sapiens* devenu *homo oeconomicus* de l'âge industriel a changé la situation sur la terre. Ainsi, Latour souligne que la situation actuelle implique l'émergence de l'âge de l'Anthropocène. Cela indique que l'insignifiance de l'humanité est finie et l'homme est devenu « une puissance géologique sans précédent ».²³ L'accélération historique fait que l'histoire humaine est devenue une histoire géologique accompagnée de bouleversements climatiques. En somme, cela fait qu'il y a un rapport intime entre nature et politique et que ce n'est pas possible d'isoler la nature de la politique. Cela signifie qu'il y a un « enchaînement continu » entre les faits de la nature et les décisions des hommes.²⁴ Ainsi, on pourrait dire que les sciences abordent à la fois des acteurs humains et des acteurs non-humains, impliquant une anthropomorphisation des êtres naturels. Évoquant encore une fois *Guerre et Paix* de Tolstoï, Latour dit que dans la description de la bataille de Tarutino 1812 le sujet humain se fait agir par des forces objectives.²⁵ Les forces de général Koutozov sont anthropomorphisées même si elles ne sont pas vraiment des acteurs humains. De la même manière, on peut dans les romans et les récits narratifs trouver des acteurs naturels qui agissent comme des êtres humains même s'ils sont des forces de la nature.²⁶ Latour dit que les forces agissantes de la nature suivent un mode de performances instables tandis que les acteurs humains font des actions stables avec des compétences à cause de la présupposition de l'intentionnalité humaine. Avec cela il veut souligner que la dichotomie entre humains et inhumains « n'a pas plus de sens que celle de Nature/Culture ».²⁷

Avec le Nouveau Régime Climatique la Terre de l'Anthropocène on attend une contre-révolution copernicienne de l'univers à cosmos, du mouvement au comportement, subversion de sujet et de l'objet, du monde infini au monde clos, ce que nous avons vu que Latour appelle *Cosmocolosse*.²⁸ Suivant Michel Serres avec sa notion de contrat naturel, Latour souligne que la terre n'est plus objective mais partout signe de l'action humaine et ainsi animée par les agents humains. Ainsi, selon Latour l'animation c'est que le système de la terre est vivante et non la désamination qui caractérise le rapport entre l'homme et la nature.²⁹ Ainsi,

22. Ibid., 49.

23. Ibid., 61.

24. Ibid., 67.

25. Ibid., 69.

26. Ibid., 72.

27. Ibid., 79.

28. Ibid., 83.

29. Ibid., 95.

Latour voit, suivant l'hypothèse Gaïa de James Lovelock sur la géohistoire, une grande accélération de l'exploitation de la nature qui est comme un état de guerre généralisé, où histoire humaine et histoire naturelle se mélangent dans le régime de « tipping points », les moments de grands changements, crise et révolution ».³⁰

Dans la mythologie grecque Gaïa est une déesse mère, primordiale. Le poète Hésiode évoque Gaïa dans sa *Théogonie* où c'est Chaos au commencement qui est suivi par Gaïa et Éros. Avec l'écologiste James Lovelock, physiologiste et ingénieur Latour renverse la position de Koyré en « revenant de l'univers infini au cosmos limité et clos ».³¹ Pour Lovelock l'image de la déesse mère Gaïa, personnifie « la Terre comme un être vivant ». La Terre est un système unique et clos avec sa propre régulation, un système animé, vivant avec sa propre téléologie et lois naturels de développement. Des courants du New Age ont également développé des théories de type Gaïa du monde vivant. Latour remarque que le nom de Gaïa (Gé), terre vient de l'idée antique de Terre qui signifie « puissance des grandes commencements ».³² Gaïa est le système planétaire vivant d'un super organisme vivant qui fait l'autorégulation de soi-même en tant que système vivant. Pour Latour cela signifie que l'organisme ne s'adapte pas à l'environnement mais plutôt l'interdépendance des êtres vivants où ils suivent leurs intentions en interaction avec les autres organismes dans un processus « unique et indivisible »³³ qui forment des ondes d'actions instables et imprévisibles. Pour Latour, Lovelock et Darwin sont compatibles avec leurs idées d'adaptation naturelle mais l'idée de but égoïste perd sa rationalité au niveau du système dans sa totalité où ça change en hasard et rétroaction.³⁴ Ce qui contrairement à l'idée d'une main invisible signifie le danger de processus de sélection naturelle au niveau du système dans sa totalité. Pour Lovelock il faudrait expliquer le système à partir de la totalité de la terre et non pas à partir de l'économie capitaliste et de la biologie humaine.

Selon les géologues l'Anthropocène signifie que nous avons terminé avec l'Holocène et que nous sommes entrés dans une nouvelle époque de maîtrise de la terre par l'homme en tant qu'agent de la géohistoire. Pour examiner une critique de cela Latour fait référence à Sloterdijk's généralisation de l'Umwelt chez von Uexküll dans une science des Sphères « comme une première discipline anthropocénique ».³⁵ Pour Sloterdijk, il est impossible d'avoir une compréhension globale et cosmique. Il parle plutôt de la sphère que de la philosophie du Globe. Pour Sloterdijk la notion du Globe et de cosmos est une conception platonicienne et métaphysique du monde des idées qui veut avoir la connaissance parfaite.³⁶ Ainsi, l'idée de Globe est de cosmopolitisme et fortement métaphysique. Le Globe est une image théologique et idéaliste comme un modèle scientifique totalitaire.

En effet, cela représente une critique de la pensée de l'âge de l'Anthropocène et de Gaïa qui risquent devenir des modèles globales. Pourtant, en examinant le concept de Gaïa plus de près nous observons, selon Latour, que c'est un concept qui peut échapper à la métaphysique. Ce n'est pas un concept totalitaire, parce que la leçon de l'Anthropocène est que la

30. Ibid., 99

31. Ibid., 108.

32. Ibid., 110.

33. Ibid., 135.

34. Ibid., 138.

35. Ibid., 162.

36. Ibid., 169.

terre ne peut être saisie globalement par l'homme.³⁷ C'est faire la métaphysique traditionnelle de regarder la terre comme un Globe, plutôt il faudrait s'intéresser à des sphères et à la forme sphérique de l'Anthropocène. Alors la Gaïa n'est pas un système cybernétique totalitaire, mais représente plutôt une sensibilité extraordinaire à l'action humaine. Avec Sloterdijk, Latour veut développer une nouvelle théologie géopolitique qui reconnaît nos limites et notre dépendance à notre terre et sphère de vie particulière.³⁸

Ainsi, la perspective cosmopolite de l'Anthropocène propose en même temps une nouvelle anthropologie qui prend au sérieux les différences culturelles de point de vue au lieu des guerres planétaires car il n'y a pas de religion naturelle. Je rappelle que pour lui la distinction entre culture et nature est dépassée par l'agencement humain face à Gaïa.

Pour Latour, suivant Serres, l'époque de l'Anthropocène ressemble au *Léviathan* de Hobbes où il unit la mécanique de l'Etat avec le progrès des sciences dans la mesure où nous sommes confrontés à la guerre dans l'état de nature, d'où nous sortons par un contrat naturel. La terre est devenue un lieu de lutte entre les populations et la rationalité technoscientifique avec son idéologie de la croissance économique capitaliste fait penser à l'Apocalypse et à la fin de l'humanité. Latour évoque le livre de Stephen Toulmin, *Cosmopolis*.³⁹ L'argument dans ce livre est que l'avènement de la science moderne depuis 1610 est une réaction contre les temps d'insécurité des guerres de religions. L'émergence de l'Etat moderne est la figure du Léviathan, l'Etat fort qui devrait arrêter les conflits et installer un régime global. Mais l'Etat totalitaire était plutôt un monstre de guerre. Or, la science contribue à la destruction de la nature. La vraie modernité est selon Toulmin et Latour plutôt fondée sur l'écologie et la société civile où on contrôle les Etats dans un esprit cosmopolitique. Au lieu de la perte de l'espoir dans une Apocalypse de la modernité, Latour propose la fusion de « l'eschatologie et de l'écologie », pas comme un irrationalisme ou comme une mystique religieuse mais comme le moment de mettre fin à la guerre climatique et à l'accélération de croissance. Pour Latour, Gaïa représente une puissance historique pour retrouver l'appartenance au monde de l'homme contre l'escapisme scientifique et gnostique.⁴⁰

Latour évoque la peinture de Kasper David Friedrich *Das Grosse Gehege* (La Grande Clôture) pour illustrer son point de vue. La peinture montre qu'il ne faut pas s'enfermer dans le Globe terrestre et qu'il est impossible d'avoir un point de vue virtuel et objectif sur le globe terrestre. Avec cela Latour veut rompre avec ce qu'il appelle l'Ancien Régime Climatique. Le Nouveau Régime Climatique implique—avec un terme de Deleuze une reterritorialisation et une dépolitisation de l'écologie.⁴¹

Pour penser la politique climatique Latour emprunte au concept de politique de Carl Schmitt. En effet avec sa notion de Nomos et de géopolitique, Schmitt peut aider à penser le nouveau concept de politique présent dans le Nouveau Régime Climatique. Selon Latour, Schmitt est hostile à l'idée d'une économie globale, scientifique et militaire. Il est critique devant l'hégémonie globaliste, et il parle plutôt de la terre que d'un globe. Pour Schmitt la question de la politique concerne le Nomos de la terre (défini comme configuration d'un

37. Ibid., 179.

38. Ibid., 191.

39. Stephen Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity* (Chicago: University of Chicago Press, 1990).

40. Latour, *Face à Gaïa*, 282–283.

41. Ibid., 288.

ordre politique et spatiale) et ainsi il est, selon Latour possible d'unir Gaïa et un Nomos de la terre comme philosophie de l'anti Globe.⁴² En même temps, Latour garde la notion de Karl Schmitt de la politique comme conflit contre un ennemi. Il dit que « les humains qui vivent toujours à l'époque de l'Holocène sont en conflit avec les Terrestres de l'Anthropocène ».⁴³

4. Politique de résilience à l'âge de l'Anthropocène

Avec cela nous voyons comment la philosophie de Bruno Latour se rapporte à la notion de politique de résilience. En effet, le mot résilience est devenu célèbre par rapport au débat sur les problèmes de réchauffement climatique. Résilience vient du mot latin « resilio » qui a la signification: « sauter en arrière, rebondir mais aussi se reculer vivement, renoncer ». Aussi la résilience signifie la capacité de retrouver l'énergie dans une situation d'abondance. Il s'agit de la capacité à se restituer, se développer quand-même, dans des environnements difficiles. La politique de résilience est devenue une nouvelle politique qui concerne la capacité de survivance, d'adaptation, et de restitution dans une situation de chaos, anarchie et instabilité.⁴⁴ La politique latourienne de la résilience est une critique des sciences sociales positivistes et modernistes et leur croyance en une science unique et précise. La philosophie et la science est à la recherche d'un nouveau paradigme après le modernisme et après le postmodernisme et aussi post-libéral de politique climatique qui soit capable de prendre en considération la complexité de la politique dans la société face à crise de réchauffement climatique.

En effet, je pense que le travail de Bruno Latour sur Le Nouveau Régime Climatique peut nous fournir ce fondement de la politique de résilience. Comme on l'a vu la position de Latour cherche une combinaison entre philosophie, sociologie, études des sciences et technologies (STS), inspiré par la tradition épistémologique de Bachelard et Ganguilhem.⁴⁵ Latour insiste et estime qu'il est impossible d'avoir une science qui soit externe à son objet dans le sens des modernes.⁴⁶ La politique de résilience de Latour est aussi inspirée par la sociologie de la complexité d'Edgar Morin et la philosophie de la communication et de la gouvernance de Michel Serres. Cela aboutit à développer une théorie de gestion internationale et une philosophie de la gouvernance à partir de la science naturelle et sociale.⁴⁷ L'ontologie sociale de Latour aboutit aux humanités scientifiques comme fondation de l'éthique et de la politique de la résilience.

42. Ibid., 292–299.

43. Ibid., 320.

44. *Slagmark. Tidsskrift for idéhistorie, tema: Resiliens*. Nummer 73, forår 2016.

45. Bruno Latour, *La Science en action*, traduit de l'anglais par Michel Biezunski; texte révisé par l'auteur (Paris: La Découverte, « Textes à l'appui. Série Anthropologie des sciences et des techniques », 1989).

46. Mathieu Hauchecorne: Les humanités scientifiques selon Bruno Latour, in *Bruno Latour ou la pluralité des mondes*, *Critique*, Novembre 2012, p. 942.

47. Bruno Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2005); trad. *Changer de société. Refaire de la sociologie* (Paris: La Découverte, « Armillaire », 2005).

Dans sa dernière conférence du livre *Face à Gaïa. Huit conférences sur le Nouveau Régime Climatique* Latour pose la question « Comment gouverner des territoires en lutte? ». ⁴⁸ A partir du concept de Nomos et du concept de contrat naturel il nous propose l'idée de droit constitutionnel de la terre, suivant la Parodie des comédiens de Gaïa Global Circus conçue comme une parodie du théâtre des négociations. ⁴⁹ Il propose sa philosophie comme une réponse au problème mondial pour maintenir la température à moins de deux degrés et réduire les émissions de CO₂. Il nous rappelle que peu après la décolonisation et deux guerres mondiales il est possible de ressembler les Etats du monde pour les négociations climatiques, même s'il n'existe pas un Globe en tant que grande unification et savoir absolu. En effet, les négociations sur le climat se caractérisent par le fait que personne ne peut comprendre Gaïa comme un système unifié. De même il y a toujours une interdépendance entre nature et culture, géographie humaine et géographie physique. ⁵⁰ Latour souligne que la transversalité des problèmes contribue à l'émergence d'une nouvelle forme de politique. En effet, les négociateurs devront comprendre qu'ils sont face au défi de Gaïa, qu'ils se trouvent dans une sorte de guerre qui fait qu'ils doivent définir leurs intérêts autrement car le défi de climat représente la nécessité d'une *Realpolitik* à même de surmonter l'égoïsme de l'intérêt personnel. Pour éviter la tragédie des Commons, ⁵¹ développé par G. Hardin, où tout le monde poursuit son intérêt personnel, il faut arriver à la tragédie commune.

5. Conclusion

Avec Latour nous pouvons parler de l'émergence d'une nouvelle forme de géopolitique où les hommes s'intéressent à Gaïa comme le lieu de la politique. ⁵² Nous avons vu que les fondements épistémologiques de son éthique de l'Anthropocène se trouve dans la sociologie constructiviste et dans l'anthropologie de l'interdépendance de l'homme et de la nature. La politique devient une politique qui répond au problème climatique sans devenir un système cybernétique technologique. Il ne s'agit plus d'une nouvelle politique de Léviathan. Latour indique que l'Anthropocène implique une limitation au profit de Gaïa qui dépasse l'hégémonie de l'Etat-nation sur la terre et ainsi marque la fin de la Modernité politique et l'avènement du Nouveau Régime Climatique. L'interdépendance naturelle et socio-culturelle du Nouveau Régime impose une nouvelle réalité éthique du monde. Avec le Nouveau Régime Climatique nous voyons l'émergence d'une nouvelle rationalité politique concernant la recherche d'une nouvelle forme de gouvernance internationale. La politique de résilience à l'âge de l'Anthropocène ouvre à une nouvelle responsabilité climatique qui dépasse la rationalité technologique anthropocentrique de la Modernité pour resituer l'homme au centre de la Terre comme lieu de rencontre entre nature et culture.

48. Latour, *Face à Gaïa*, 330.

49. Ibid., 331.

50. Ibid., 342.

51. G. Hardin, "The Tragedy of the Commons," *Science* 162(3859) (1968): 1243–1248.

52. Latour, *Face à Gaïa*, 359–360.