

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

DU CONATUS À LA RELATION :
OUVRIR LE CONTRAT SOCIAL

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR
FRANÇOIS ALLARD

SEPTEMBRE 2020

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.10-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

L'écriture d'un mémoire de maîtrise n'est pas chose évidente. La raison est qu'elle oblige l'étudiant à se déplacer sur une très fine ligne. Cette ligne délimite deux exigences contraires. D'une part, il lui est requis de faire preuve d'humilité. Effectivement, rares sont les mémoires ayant fait postérité. Qui plus est, la plupart, dont sans doute celui-ci, sont avant tout un travail scolaire : leurs formes et leurs contenus sont en grande partie déterminés par les règles mises en place par l'institution universitaire.

D'autre part, bien que scolaire, l'exercice requiert quand même de conserver un important niveau de rigueur et de sérieux tout au long de la rédaction. La tâche est essentiellement solitaire et comprend un très haut degré de liberté, conséquemment, la mener à bien demande une capacité à s'imposer une certaine discipline, une éthique de travail.

Le succès ou l'échec de l'exercice dépend à mon avis en grande partie de la capacité de l'étudiant à manoeuvrer entre ces deux exigences. Cela n'est pas si évident : donner trop d'importance à l'une d'elles mène droit au mur. Celui convaincu qu'il écrira le prochain *Das Kapital* s'attardera des heures sur chaque phrase. L'autre qui, à l'inverse, considère le mémoire comme un vulgaire travail de bac perdra vite la motivation de se lever les matins pluvieux lorsque personne ne l'oblige.

Ainsi, si ce travail demeure tout de même en grande partie le fruit d'un effort individuel, son me rend indéniablement redevable à ceux et celles qui, au courant des trois dernières années, m'ont permis de ne pas trop perdre l'équilibre dans les moments où j'ai pu m'aventurer un peu trop d'un côté ou de l'autre de cette mince frontière.

À Yves, Olivier, Clara, Alexis, Isabelle, Antoine S., Jean-François, Antoine D., Sonia, Gabriel, Thomas, Antony, Lawrence, Camille et à tous ceux et celles que j'ai eu la chance de côtoyer lors de ce long passage au troisième étage du pavillon Aquin,

Merci.

Pourtant l'objet se multiplie jusqu'à nous donner l'illusion d'un rapport chaleureux. Il y en a tant qu'on ne fait plus attention à leur présence. Nous nous déshabillons, sans rougir, devant les objets. Nous mangeons devant eux. Nous nous engueulons en leur présence. Nous baisons sous leur nez. Nous ne cessons de fabriquer ces objets qui finissent par modeler, d'une certaine façon, notre vie. Les corps vivants passent, de plus en plus, par l'objet pour se toucher. La prédominance de l'objet dans notre vie sexuelle est indéniable – les salles d'urgence des hôpitaux en ont vu. Le Japon fabrique frénétiquement de beaux objets sans fonction. Dans quel but ? Veut-il qu'on tombe amoureux ? Y a-t-il un projet derrière tout cela ? Les nouveaux objets qui s'apprêtent à déferler sur nous comptent-ils remplacer nos animaux domestiques ? Il faut penser à de nouvelles relations avec le monde minéral. L'animal et le végétal perdent du terrain sur le plan émotionnel. L'objet, lui, ne vieillit pas. J'ai toujours avec moi une caméra – le seul objet qui sait regarder.

DANY LAFERRIÈRE
Je suis un écrivain japonais

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ

INTRODUCTION

UN RAPPORT TROUBLE À LA MODERNITÉ 1

CHAPITRE I

UN CONTRAT EXCLUSIVEMENT SOCIAL.....31

1.1. Une rupture avec le finalisme d'Aristote.....31

1.2. Les particules élémentaires.....38

1.3. Les êtres complexes.....42

1.4. L'impuissance de la raison.....53

1.5. Construire l'identité : le contrat.....63

1.6. Une éthique anthropocentrée76

CHAPITRE II

UN CONTRAT ÉCOLOGIQUE.....84

2.1. Latour et les contractualistes84

2.2. Du conatus à la relation : l'ontologie de Latour92

2.3. Le problème du changement d'échelle.....103

2.4. L'« occasionnalisme séculier » de Latour.....109

2.5. La constitution du collectif.....118

CONCLUSION
DE L'INTRANSIGEANCE À L'INCERTITUDE130

BIBLIOGRAPHIE

RÉSUMÉ

L'objet de ce mémoire sera l'analyse des possibilités qu'ouvre la philosophie contractualiste pour une analyse politique de la crise écologique. La méthode qu'il suivra sera comparative. Il mettra en confrontation deux auteurs associés aux origines du contractualisme, Hobbes et Spinoza, à un second appartenant à la littérature écologiste contemporaine et dont la pensée fut fortement influencée par cette tradition : Bruno Latour. La recherche sera menée sous l'angle précis de la question de l'admissibilité au contrat. Elle visera à évaluer de quelles manières les propositions ontologiques qu'avancent ces auteurs impactent la diversité des types d'êtres pouvant faire partie d'une union contractuelle. Le mémoire dégagera deux principales conclusions. Le premier chapitre établira tout d'abord qu'une pensée politique prenant assise sur le concept de *conatus* ne permet que les unions contractuelles visant la poursuite des intérêts humains. Le second chapitre montrera que l'ouverture du contrat à une plus grande diversité d'être nécessite que ses fondements ontologiques intègrent une plus grande part d'incertitude. La refondation de l'ontologie à partir du concept de *relation* sera finalement identifiée comme le moyen principal par lequel Latour parvient à réaliser cette objectif.

Mots-clés : Hobbes, Spinoza, Latour, contractualisme, contrat social, relation, conatus, ontologie, politique, écologie, crise, non-humain, violence.

INTRODUCTION

UN RAPPORT TROUBLE À LA MODERNITÉ

I. DEUX REGISTRES CRITIQUES

Les crises écologiques s'imposent comme le problème marquant de notre époque. Par leurs effets strictement matériels, les bouleversements du climat auxquels nous faisons maintenant face n'épargnent en effet aucune région du globe. Or, si la globalité du problème est aujourd'hui communément admise, force est d'admettre que le champ intellectuel n'est pas non plus épargné. Tout comme les forêts subarctiques, il ressent lui aussi les manifestations de ces nouveaux phénomènes. Plus encore, selon certains, la question environnementale serait désormais en voie de devenir le « problème central autour duquel tous les discours et projets sociaux doivent être reformulés pour être légitimes. »¹ Il faut alors convenir qu'à moins que nous ne trouvions bientôt une planète habitable sur laquelle nous pourrions bâtir un nouvel Eden, il semble désormais difficile pour la pensée de détourner le regard.

D'emblée, ces crises semblent poser d'importantes difficultés pour la pensée moderne. De prime abord, la fatalité par laquelle elles s'imposent remet en question une conception proprement moderne de l'histoire : celle du progressisme. Alexis Nouss caractérise cette conception de l'histoire comme celle qui serait marquée par la conviction généralisée que nous aurions pour de bon franchi un seuil historique critique, seuil qui marquerait une rupture avec une épistémologie prenant assise sur

¹ Bernard Kalaora, « À la conquête de la pleine nature », *Ethnologie française*, vol 31, n°4, 2001, p. 592-593.

les savoirs traditionnels : « L'un des traits distinctifs de notre modernité consiste en l'abandon de la légitimation par une autorité forte de sa seule antériorité. »² Désormais armé des connaissances produites par la raison, l'humain moderne n'aurait effectivement plus rien à craindre de son avenir, il chemine nécessairement vers un certain bien : « L'image [du futur] est désormais celle d'une spirale s'ouvrant à l'infini [...] puisqu'avec une conception du temps désormais [progressiste], chaque époque peut prétendre à la perfection. »³ Au moment où les crises se multiplient partout autour du globe, ce récit historique qui repoussait toujours plus loin l'incertitude paraît cependant de moins en moins soutenable. À l'époque des changements climatiques, l'une des seules certitudes qu'il semble possible de conserver au sujet de l'avenir serait paradoxalement que celui-ci sera de plus en plus incertain.

Le défi particulier que posent les crises écologiques pour la pensée moderne peut expliquer qu'un large pan du discours écologiste semble aujourd'hui s'articuler autour d'une critique de la modernité. En effet, une rapide revue de la littérature montre qu'un nombre important d'écologistes reproche au dualisme de la pensée moderne d'avoir offert une certaine légitimité théorique aux rapports néfastes que l'humain entretient avec son environnement.

Deux principaux genres de critiques du dualisme peuvent être distingués. La première s'inscrit dans le thème romantique du *retour à la nature*. Elle soutient que le dualisme moderne serait responsable de la crise actuelle dans la mesure où il aurait dévalorisé à outrance l'un de ses deux pôles : la *nature*. En guise de solution, le romantisme écologiste propose de faire le chemin inverse : il suggère de (re)valoriser la nature et de dévaloriser les cultures coupables à leurs yeux d'avoir opéré de trop franches

² Alexis Nouss, *La modernité*, Coll. « Que sais-je ? », Paris, Presses universitaires française, 1995, p. 11.

³ *Ibid.* p. 12.

ruptures à l'égard du premier terme. Pour les partisans de ce type d'approche, retourner à la nature vise alors à échapper à la décadence morale supposée du mode de vie propre aux civilisations industrielles modernes.

Pour le second groupe, c'est le concept de nature lui-même qui est remis en cause. Ils et elles considèrent que le couple conceptuel qu'il forme avec la culture peut être soupçonné d'avoir rendu les modernes aveugles aux conséquences écologiques de leurs actions.⁴ En lieu et place de ces ontologies dualistes, les auteurs de ce groupe proposent des ontologies qui conçoivent tous les êtres comme étant entre eux absolument *commensurables*. Le terme *commensurable* sert ici à marquer le caractère d'une ontologie qui ne tient pas immédiatement pour acquis l'existence d'une frontière étanche entre les êtres naturels et culturels. Il ne vise pas à affirmer que les humains et les êtres avec qui ils partagent leur environnement sont fondamentalement égaux ou identiques, il désigne plutôt l'impossibilité pour l'un d'entre eux d'être en soi qualitativement différent de tout ce qui l'entoure. Nous référons donc au sens le plus général du mot *commensurable*, c'est-à-dire, *le caractère de ceux qui ont une commune mesure, que l'on peut évaluer au moyen d'une même unité*.⁵

Pour introduire à ce mémoire, je propose que nous examinions ensemble laquelle de ces deux critiques du dualisme est la plus fertile pour une éventuelle analyse politique de la crise écologique actuelle.

⁴ Michel Serres, Bruno Latour, Arne Naess et Jane Bennett, notamment, soutiennent cette hypothèse.

⁵ L'encyclopédie Larousse en ligne. *Commensurable*. En ligne. <<https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/commensurable/17477>>. Consulté le 22 juillet 2019.

II. LE ROMANTISME ÉCOLOGIQUE

Rousseau peut à plusieurs égards être identifié comme l'un de ceux qui a fourni les premiers fondements théoriques du romantisme écologique de type *retour à la nature*. L'historien de l'environnement William Cronon identifie en effet son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* comme l'un des premiers textes qui a popularisé l'idée que la nature est le lieu d'une vertu primitive vis-à-vis de laquelle la vie en société nous aurait éloignés :

La puissante attirance des romantiques pour le primitivisme, qui a ses origines chez Rousseau [, est] importante. Il s'agit de l'idée selon laquelle le meilleur des antidotes contre les maux d'un monde moderne, excessivement raffiné et civilisé, était de revenir à un style de vie plus simple et plus primitif.⁶

Or, comme on le sait, si Rousseau considère que l'état de nature est celui « où le soin de notre conservation est le moins préjudiciable à celle d'autrui, [...] le plus propre à la paix, et le plus convenable au Genre humain »⁷, il n'en déduit pas pour autant que le seul moyen d'échapper aux maux de la vie en société est de retourner à la nature. Ce refus peut être mieux compris si l'on tient compte que sa conception de l'état de nature est avant tout une hypothèse anthropologique sur les origines et le développement historique de l'espèce humaine : il présente l'humain au moment premier de son histoire, c'est-à-dire, celui où toute forme de sociabilité est absente.⁸ Pour Rousseau, les humains parviennent à dépasser cet état primitif lorsque des circonstances extérieures les obligent à se rassembler et à développer des protosociétés. C'est au gré de l'augmentation de la promiscuité engendrée par le développement de ces sociétés qu'ils acquièrent, grâce à leur capacité à se

⁶ William Cronon, « Le problème de la Wilderness, ou le retour vers une mauvaise nature », *Presses de Sciences po*, vol. 1, no. 38, 2009, p. 181.

⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, GF Flammarion, p. 94.

⁸ *Ibid.* p. 105.

perfectionner⁹, une autonomie de plus en plus importante vis-à-vis de ce que requièrent leurs stricts instincts naturels. La faculté naturelle à l'humain à se perfectionner est donc ce qui lui permet d'amorcer son développement historique. L'important à retenir ici est que Rousseau inscrit l'émergence et le développement des sociétés humaines dans la nature même de l'espèce. Ce faisant, quand bien même l'état de nature constitue le moment le plus idyllique de l'histoire humaine, y retourner devient pour lui impossible. Il est en effet malaisé d'inverser le développement historique d'une qualité inhérente à sa propre nature. Seul le vieillissement est considéré par Rousseau comme moyen potentiel par lequel l'humain peut retourner à une condition apparentée à celle dans laquelle il vivait à l'état de nature, c'est-à-dire, un état où il n'obéit qu'à ses instincts :

N'est-ce point qu'il retourne ainsi dans son état primitif, et que, tandis que la bête, qui n'a rien acquis et qui n'a rien non plus à perdre, reste toujours avec son instinct, l'homme rependant par la vieillesse ou d'autres accidents tout ce que sa perfectibilité lui avait fait acquérir, retombe ainsi plus bas que la bête même ?¹⁰

Ce serait toutefois une erreur d'en conclure que Rousseau ouvre de cette manière la porte à la possibilité d'un retour à la nature. Car si le vieux régresse en effet à un état où il n'obéit qu'à ses instincts, la dégénérescence de son corps fait en sorte qu'il lui est impossible de vivre de manière parfaitement autonome. C'est d'ailleurs pourquoi il ajoute que le vieux, bien qu'il soit intellectuellement comparable à l'humain de l'état de nature, est en réalité « plus bas que la bête même ».¹¹ La nature rousseauiste

⁹ La faculté qui « le tire, à force de temps, de cette condition originaire, dans laquelle il coulerait des jours tranquilles et innocents ». *Ibid.*, p. 80.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ C'est pour cette raison Rousseau intègre le vieillissement parmi les maux propres à la vie en société. L'animal, lui, cesse d'exister dès son corps n'est plus en mesure de satisfaire ses instincts naturels : « D'autres ennemis plus redoutables, et dont l'homme n'a pas les mêmes moyens de se défendre, sont les infirmités naturelles, l'enfance, la vieillesse, et les maladies de toute espèce ; tristes signes de notre faiblesse, dont les deux premiers sont communs à tous les animaux, et dont le dernier appartient principalement à l'homme vivant en société. » *Ibid.* p. 73. Le vieillissement est donc un mal propre à la vie sociale dans la mesure où la vie en groupe permet à l'humain de vivre au-delà des limites naturelles inhérentes à son corps.

se distingue donc sensiblement de celle à laquelle certains romantiques espèrent opérer un retour. Cette nature n'est pas exactement celle où les liens sociaux seraient absolument absents, elle se définit plutôt comme l'état où ces liens étaient encore dotés d'une certaine continuité avec la nature. C'est donc plutôt les protosociétés, que Rousseau fait advenir immédiatement après l'état de nature, que les romantiques ont pris pour modèle. Si, pour Rousseau, les humains de ces sociétés n'étaient plus exactement à l'état de nature, leurs liens sociaux ne dépassaient pas pour autant les stricts besoins naturels qui les déterminaient lorsqu'ils étaient absolument isolés les uns des autres :

Voilà comment les hommes purent insensiblement acquérir quelque idée grossière des engagements mutuels, et de l'avantage de les remplir, mais seulement autant que pouvait l'exiger l'intérêt présent et sensible [...]. S'agissait-il de prendre Cerf, chacun sentait bien qu'il devait pour cela garder fidèlement son poste ; mais si un lièvre venait à passer à la portée de l'un d'eux, il ne faut pas douter qu'il ne le poursuivît sans scrupule, qu'ayant atteint sa proie il ne se souciât fort peu de faire manquer la leur à ses Compagnons.¹²

Les romantiques écologiques que nous passerons en revue ont en commun d'idéaliser ce genre de sociétés primitives. Plus encore, sous la plume de certains d'entre eux, les rapports organiques à la nature semblent même être spiritualisés. Ils semblent s'entendre sur l'idée qu'entretenir un contact plus direct avec la nature permettrait à l'humain d'être en phase avec le plus profond de son être. L'auteur chez qui cette idée a probablement trouvé l'une de ses expressions la plus limpide est probablement l'Américain Henry David Thoreau.

Son concept de *wilderness* a en effet contribué à faire de la nature qu'il décrit dans ses textes une sorte de puissance spirituelle. Le caractère *sauvage* (*wild*) de cette nature est ici important. Car c'est bel et bien l'absence d'humains qui fait en sorte que le parcours des sommets montagneux de la Nouvelle-Angleterre relève pour Thoreau

¹² *Ibid.*, p. 113.

d'une expérience spirituelle : il foule là l'œuvre du Créateur dans sa version originelle :

Nature was here something savage and awful, though beautiful. I looked with awe at the ground I trod on, to see what the Powers had made there, the form and fashion and material of their work. This was that wrath of which we have heard, made out of Chaos and Old Night. Here was no man's garden, but the unhandselled globe. It was not lawn, nor pasture, nor mead, nor woodland, nor lea, nor arable, nor waste-land.¹³

Chez Thoreau, cette conception romantique de la nature a pour corollaire une forte méfiance envers le mode de vie urbain propre aux sociétés modernes. Car si le retour à la nature est pour Thoreau espéré, ce n'est pas uniquement parce qu'être en son contact permet d'avoir un rapport plus authentique à l'oeuvre de Dieu, mais aussi parce qu'à l'inverse, les villes modernes sont l'objet d'une certaine méfiance. Elles sont vues comme artificielles, voire corrompues :

La wilderness est l'antithèse naturelle et édénique d'une civilisation artificielle qui a perdu son âme, un espace de liberté qui nous permet de renouer avec la vraie nature que nous avons cédée aux influences corruptrices de nos vies artificielles.¹⁴

Il est possible de détecter une influence de ce premier type de critique écologiste de la modernité sur les mesures écologistes déployées aux États-Unis à l'époque de Thoreau. Rappelons en effet que les premiers parcs nationaux américains, et, par extension, du monde, furent pour la plupart fondés à l'époque où ce dernier écrivait, durant la seconde moitié du 19e siècle. Yellowstone, le tout premier, fut créé dès 1872. L'influence qu'a pu avoir Thoreau sur ces mesures n'est pas seulement liée à la valeur spirituelle qu'il donne aux paysages, elle est également due au fait qu'il conçoit les territoires qu'il parcourt comme les derniers artefacts d'une histoire américaine qu'il idéalise, celle des premiers colons européens qui, au travers de leur traversée du continent, découvraient « un monde plus ancien, plus simple et plus vrai,

¹³ Henry David Thoreau, « The Maine woods », Chap. in *A week, Walden Maine woods, Cape Cod*, p. 593-840, New York, The Library of America, 1985, p. 645.

¹⁴ William Cronon, *Op. cit.*, p. 186.

[un monde aujourd'hui] en passe de disparition définitive. »¹⁵ Chez Thoreau, la mystification du sauvage va de pair avec la construction de l'un des symboles clés de l'identité américaine, et c'est en cette qualité qu'ils méritaient dorénavant la protection des gouvernements :

Le fait que le mouvement visant à protéger les parcs nationaux et la wilderness ait pris une ampleur conséquente à l'époque même où l'on déplorait le plus la disparition de la Frontière n'est pas un hasard. Protéger la wilderness revenait très concrètement à protéger le mythe originel le plus sacré de la nation.¹⁶

Thoreau n'est évidemment pas le seul qui, en réaction aux dérives supposées de la société moderne, ait pris le parti d'un retour à la nature. Ce romantisme dont il fut l'un des principaux représentants eut évidemment bien d'autres avatars au siècle suivant. Considérant la nature de ce travail, il ne me sera bien sûr pas possible d'en faire une revue exhaustive. Je me contenterai ici de présenter un dernier cas à mon avis assez représentatif de l'idée centrale de ce romantisme : une critique du dualisme prenant appui sur l'espoir d'un retour à des liens plus organiques entre l'humain et son environnement. Cette idée, nous l'avons vu, était bien présente chez Rousseau et Thoreau. Au vingtième siècle, elle prit également la forme de la recherche d'un *extérieur*, c'est-à-dire, un espace vis-à-vis duquel la modernité serait en rupture radicale et dans lequel les rapports sociaux seraient pourvus d'une plus grande authenticité. C'est cette approche qu'investira notamment le sociologue Jacques Ellul. La recherche d'un extérieur au mode de vie moderne est ce qui amena cet auteur à développer une certaine nostalgie de la société d'Ancien régime :

[Ellul] dépeint la civilisation chrétienne et monarchique du XVIIIe siècle comme un ensemble de communautés liées entre elles par une hiérarchie naturelle [...] qui donne à chacun une place qu'il n'a en aucun cas le loisir de contester. [Selon] Ellul, [elle doit] être conçue comme "un milieu social équilibré", puisque les tabous sociaux (portés par

¹⁵ *Ibid.*, p. 181.

¹⁶ *Ibid.*, p. 182.

les institutions religieuses) interdisent l'apparition d'une exigence de progrès ou de bien-être matériel, qui ne peut à terme que corrompre cette harmonie.¹⁷

Le philosophe Bernard Charbonneau, par ailleurs ami proche d'Ellul, est aussi l'un de ceux qui, au vingtième siècle, investira cette voie. Il développa à la même époque qu'Ellul un romantisme écologiste dont l'idée centrale est que la seule extériorité qu'il est possible d'envisager à la décadence du monde moderne se trouve dans la nature. Le retour à cette nature est pour lui nécessaire puisqu'il confronte l'humain aux limites inhérentes à son propre corps : « En supprimant la lutte de l'homme ou du petit groupe isolé contre la nature, [la technique moderne] a supprimé la part de liberté qui s'incarne paradoxalement dans l'oppression d'une vie naturelle. »¹⁸ Faire l'expérience de ses limites physiologiques est vue par Charbonneau comme un moyen permettant à l'humain de renouer avec une forme de vérité primitive que la technique moderne lui occultait : « L'homme d'aujourd'hui revient vers la nature parce qu'il est un être vivant et que la civilisation tend à interposer entre lui et le cosmos un appareil qui assure une plus grande protection de l'espèce mais qui atrophie l'animal humain. »¹⁹ Nous voyons donc qu'à l'instar d'Ellul, la volonté de *retourner à la nature* procède également pour Charbonneau de la nostalgie d'un passé prémoderne, passé dont le trait caractéristique serait la persistance d'une forme de continuité organique entre le corps humain et son environnement. Comme Thoreau, certains passages semblent même indiquer que la nature est chez lui aussi investie d'une certaine dimension spirituelle :

Il sait bien que si lui est fini, le monde est infini, que sans les eaux, les arbres, les lumières et le système solaire, il ne sortirait pas d'un pauvre monde de représentations

¹⁷ Pierre Charbonnier, « Jacques Ellul ou l'écologie contre la modernité », *Ecologie & politique*, vol. 1, no. 50, 2015, p. 140.

¹⁸ Bernard Charbonneau, « Le sentiment de la nature et la révolution personnaliste », Chap. in *Nous sommes des révolutionnaires malgré nous : textes pionniers de l'écologie politique*, Coll. « Anthropocène », Seuil, Paris, 2014, p. 173.

¹⁹ *Ibid.*, p. 172.

géométriques et que s'il n'écouterait pas de temps à autre l'oracle des chênes de Dodones, sa pensée suivrait toujours le même chemin.²⁰

À la différence de Rousseau, chez qui l'option du *retour* ne pouvait être envisagée puisque l'émergence des sociétés procédait justement de la nature, chez Thoreau, Ellul et Charbonneau, le retour à la nature redevient envisageable et espéré parce que celle-ci représente le lieu duquel nous aurions *divergé*. En d'autres mots, si retourner à la nature est pour eux possible, c'est parce que la société moderne, elle, fait fausse route : son artificialité se superpose à un ordre ancien qui, lui, est véritable.

Cette présentation de Rousseau, Thoreau, Ellul et Charbonneau ne parviendra sans doute pas à rendre compte de la diversité des approches que l'on peut regrouper dans la famille des romantiques écologistes. Tout au plus ai-je essayé de montrer de quelles manières le romantisme pose les bases d'une dénonciation de l'artificialité de l'un de des deux pôles du dualisme moderne. En dépit de leurs probables divergences, ces auteurs peuvent sans doute se rejoindre sur cet aspect précis. Les quatre considèrent que les sociétés modernes représentent une médiation artificielle entre l'humain et son milieu naturel.

Nous verrons plus loin dans l'introduction que l'influence de ce premier genre de critique écologiste de la modernité peut encore être détectée chez certains auteurs plus contemporains. Le désir de liens plus organiques envers la nature apparaîtra ainsi comme un thème fréquent de la littérature écologiste.

III. LE VOEU PIEUX : LA LEÇON DE L'ANTHROPOCÈNE

Un premier problème que l'on peut ici identifier est qu'en poursuivant une conception de la nature comme lieu duquel les humains, ou, à tout le moins, les

²⁰ *Ibid.*, p. 173.

humains de la modernité, auraient divergé, les partisans du *retour à la nature* donnent dans le fantasme. La frontière entre l'humain et la nature n'a en effet jamais été aussi tranchée que celle qu'ils décrivent. Si Thoreau a, par exemple, pu imaginer un territoire américain vierge de tout humain, c'est justement parce que ceux qui y résidaient en ont été exterminés :

Le mythe d'une wilderness « vierge » et inhabitée s'est toujours avéré particulièrement cruel du point de vue des Indiens [sic] qui considéraient autrefois cette terre comme leur espace de vie. Désormais, on les forçait à aller vivre ailleurs afin que les touristes puissent pleinement profiter de l'idée illusoire qu'ils vivaient là leur pays dans sa condition originelle et immaculée, comme au matin de sa création par Dieu.²¹

Le mythe de la nature intouchée paraît donc pouvoir être taxé d'eurocentrisme. Au moment de leur « découverte », les territoires que l'on croyait alors vierges étaient en fait depuis longtemps habités et parcourus par des humains. Mieux encore, l'anthropologue Phillippe Descola suggère que cet eurocentrisme peut même être imputé à une ontologie²² exclusive au vieux continent, ontologie qu'il qualifie de *naturaliste*. Elle se caractérise par la croyance en l'existence d'une continuité organique entre les êtres au niveau des extériorités – nous sommes tous essentiellement composés de chaînes d'atomes de carbone – et d'une discontinuité au niveau des intériorités – seul l'humain possède une conscience lui permettant d'agir en qualité d'agent sur le monde.²³ Descola nous apprend que les ontologies développées à l'extérieur de l'Occident ont pour leur part été beaucoup moins enclines à considérer l'humain comme un être dont l'intériorité le positionnerait en rupture radicale face à son environnement :

²¹ William Cronon, *Op. cit.*, p. 185.

²² Le mot « ontologie » est ici employé au sens qui lui est généralement attribué en anthropologie aujourd'hui, c'est-à-dire, la manière par laquelle l'humain symbolise son environnement. Il diffère donc sensiblement du sens qu'on lui donne en philosophie, soit une conception de l'être en tant qu'être.

²³ Phillippe Descola, « Les certitudes du naturalisme », Chap. in *Par delà nature et culture*, p. 241-268, Coll. « Bibliothèque des sciences humaines », Paris, Gallimard, 2005.

En dépit des différences qu'elles manifestent dans leur agencement interne, toutes ces cosmologies [non occidentales] ont pour caractéristique commune de ne pas opérer de distinctions ontologiques tranchées entre les humains, d'une part, et bon nombre d'espèces animales et végétales, d'autre part. La plupart des entités qui peuplent le monde sont reliées les unes aux autres dans un vaste continuum animé par des principes unitaires et gouverné par un identique régime de sociabilité.²⁴

L'important qu'il faut donc retenir est que l'idée d'une frontière étanche entre l'humain et la nature ne tient pas de l'évidence. À l'époque où la trace de l'humain est visible jusque dans le fond des fosses océaniques, il semble en effet de plus en plus difficile de considérer la nature comme ce qui est absolument extérieur à l'humain. Le concept d'*Anthropocène*, introduit pour la première fois en 2002 par le prix Nobel de chimie Paul J. Crutzen²⁵, rend d'ailleurs bien compte de ce nouveau développement.

Le mot désigne le début d'une ère géologique à partir de laquelle il deviendrait possible de détecter la présence de l'activité humaine au niveau stratigraphique. Le concept d'*Anthropocène* fait donc de l'humain un être dont la puissance est commensurable à celle des volcans, météores, et autres forces ayant marqué l'histoire géologique de notre planète. Pour Latour, c'est le dévoilement de cette équivalence entre l'humain et les autres forces géologiques par le concept d'*Anthropocène* qui oblige la pensée à rompre avec l'idée que les sociétés humaines constitueraient un domaine comportant un important niveau d'autonomie vis-à-vis de leurs environnements :

Tant qu'on restait dans l'Holocène, [l'ère précédant l'Anthropocène,] la Terre demeurait stable et à l'arrière-plan, indifférente à nos histoires. C'était, si l'on peut dire, *business as usual*. En revanche, si "l'Holocène est terminé", c'est la preuve qu'on est entré dans une période nouvelle d'instabilité : la Terre devient sensible à notre action et nous, les humains, devenons quelque peu géologie !²⁶

²⁴ *Ibid.*, p. 27.

²⁵ Paul J. Crutzen, « Geology of Mankind : "The Anthropocene" », *Nature*, Vol. 415, 2002, p. 23.

²⁶ Bruno Latour, « L'Anthropocène et la destruction (de l'image) du Globe », Chap. in. *Gaïa : Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, p. 147-191, Coll. « Les empêcheurs de tourner en rond », Paris, La découverte, 2015, p. 149.

Si, à l'ère de l'*Anthropocène*, l'être humain est bel et bien identifié comme le principal responsable de la crise actuelle, ce n'est donc pas au sens où il aurait déréglé le fonctionnement d'une machine de laquelle la modernité l'aurait irrémédiablement séparé. L'originalité de la proposition de Crutzen est au contraire d'affirmer que l'imputabilité de l'humain est concomitante au fait qu'il n'existe pas d'extériorité à cette machine, que l'humain en est lui-même partie intégrante, qu'il est *quelque peu géologie* et, qu'en cela, il est lui aussi tout autant sujet aux rétroactions des autres systèmes terrestres. Ce que l'*Anthropocène* rend donc clair, c'est qu'humains et choses se meuvent et s'affectent sur un plan unique.

C'est ce caractère de la crise qui fait désormais apparaître la recherche d'un *extérieur* comme un vœu pieux. Pour retourner à la nature il faut en effet tout d'abord l'avoir quitter, hypothèse qui, vraisemblablement, semble aujourd'hui de moins en moins soutenable. S'il est possible de tirer une leçon de l'affirmation selon laquelle « nous sommes à l'ère de l'Anthropocène », c'est donc qu'il nous faut rompre avec ce premier type de critique du dualisme. Les formes plus contemporaines de littératures écologistes semblent pour la plupart s'accorder avec ce constat. Lorsque la Terre entière est en crise, il n'existe pas de fuites possibles.

IV. COMMENSURABILITÉ ONTOLOGIQUE

Le second type de critique écologiste de la modernité me semble mieux rendre compte de cette nouvelle variable introduite par le concept d'Anthropocène. À la différence de celle développée par les romantiques que nous avons passés en revue, c'est la bipartition a priori du réel en deux catégories hétérogènes qui y est remise en cause. Cette seconde critique prend appui sur des ontologies qui, comme il a été

mentionné plus haut, considèrent que l'ensemble des êtres sont, au niveau le plus fondamental, *commensurables* l'un envers l'autre.

Une certaine part de la littérature écologiste récente défend cette idée par l'intermédiaire d'une réhabilitation du concept de *conatus*. Popularisé au 17^e siècle au premier chef par Spinoza, mais aussi par un large pan des philosophes immanentistes de son époque, ce concept implique que l'entièreté des êtres sont commensurables les uns envers les autres puisqu'il identifie l'être de chacun à un même désir de *persévérer dans l'être*. Le monde n'apparaît donc plus pour ces auteurs comme l'effet d'une cause qui lui est extérieure et à partir de laquelle les jugements moraux prennent assise, il devient désormais l'expression déterminée et conjuguée du *conatus* de chacune de ses parties :

Spinoza's philosophy reinscribes what are often treated as the distinguishing marks of human existence within nature. Our affects, actions, passions, and thoughts do not elevate humanity above the order of cause and effect and operate according to the same laws as any other thing.²⁷

À ce stade, une pensée écologiste qui s'appuie sur une telle ontologie semble donc avoir comme avantage de retirer à l'humain son caractère exceptionnel. Voilà là une avancée pouvant possiblement ouvrir la porte à une révision radicale des relations qu'entretient l'humain avec les êtres de son environnement.

D'emblée, une ontologie prenant assise sur ce concept semble toutefois poser une première difficulté à une analyse politique de la crise écologique actuelle. Cette difficulté tient au fait qu'en posant que le monde n'est rien de plus que la somme de ses parties, le *conatus* entraîne la disqualification de tout critère extérieur à l'individu pour juger des comportements des êtres. Le problème est qu'en posant comme axiome que les causes de tous les mouvements peuvent en fin d'analyse être réduites à des buts strictement individuels, le *conatus* rend difficile la formulation d'un critère

²⁷ Hasana Sharp, « Man's utility to man : Reason and its place in nature », Chap. In *Spinoza and the Politics of Renaturalization*, p. 85-113, Chicago, The University of Chicago Press, 2011, p. 85.

normatif qui permettrait d'avancer des affirmations telles que : « les changements globaux que provoquent le réchauffement du climat sont fondamentalement *une mauvaise chose* ». L'existence de ce concept a pour conséquence directe que le bien et le mauvais deviennent des mots dont la portée se limite à l'intensité des existences individuelles. Le réchauffement climatique est pour cette raison à la fois une *bonne chose* pour certaines espèces, par exemple, l'agrile du frêne, et une mauvaise pour d'autres, telle que la population de frêne de l'île de Montréal, que décime actuellement cet insecte. Gilles Deleuze avait d'ailleurs bien compris ce problème. Il considère, dans *Spinoza : philosophie pratique*, que le déplacement du critère de l'évaluation normative sur l'individu lui-même, opération pour laquelle il crédite en premier lieu Spinoza, est le propre d'une approche *éthique*, terme que l'on devrait désormais opposer à *morale* :

Voilà donc que l'Éthique, c'est-à-dire, une typologie des modes d'existence immanents, remplace la Morale, qui rapporte toujours l'existence à des valeurs transcendantes. La morale, c'est le jugement de Dieu, le système du jugement. Mais l'Éthique renverse le système du jugement. À l'opposition des valeurs (Bien-Mal), se substitue la différence qualitative des modes d'existence (bon-mauvais).²⁸

Le *conatus* fait donc en sorte qu'il est impossible qu'un prédateur et sa proie conviennent à une même définition du bien et du mal : le bien de l'agrile ne peut d'aucune manière s'identifier à celui du frêne.

V. LA NATURE HARMONIEUSE

Ce problème n'est bien sûr pas inconnu des auteurs écologistes faisant usage de ce concept. Plus encore, il m'apparaît que les différences que leurs pensées présentent entre elles peuvent bien souvent être ramenées aux réponses qu'elles offrent à cet enjeu particulier. Sommairement, il me semble possible de départager les réponses

²⁸ Gilles Deleuze, *Spinoza : Philosophie pratique*, Paris, Éditions de minuit, 2015, p. 35

qu'offre la littérature écologiste récente à ce problème en deux catégories distinctes. Un premier groupe, composé de James Lovelock, Arne Naess et de Jane Bennett, propose de déduire de la présence du *conatus* l'existence d'une solidarité *spontanée* entre tous les êtres. Pour ces auteurs, l'injonction à persévérer dans son être que produit le *conatus* requiert, pour être satisfaite, que l'individu s'assure que les autres avec qui il partage son voisinage persévèrent tout autant que lui. Le bien d'un individu particulier dépend donc de la réalisation de celui des êtres de son environnement. Sous ces conditions, il est donc possible que deux êtres distincts conviennent spontanément à une même définition du bien. Je propose, pour la suite, de passer en revue la manière par laquelle ces trois auteurs avancent cet argument.

Sans faire directement usage du concept de *conatus*, James Lovelock demeure quand même probablement celui chez qui cette idée est exprimée de la façon la plus évidente. Le terme *Gaïa*²⁹ qu'il introduit renvoie à l'idée que la Terre constitue un être vivant, au sens où les différents systèmes la constituant auraient comme propriété de se contre-balancer entre eux en vue de la conservation d'un état d'équilibre. La vie humaine, en tant que système, devrait alors elle aussi conformer son activité au maintien de l'équilibre du tout dans lequel elle s'imbrique :

Gaïa est la terre vue comme un système physiologique unique, une entité vivante au moins dans la mesure où, à l'instar des autres organismes vivants, sa chimie et sa température sont autorégulées en vue d'un état favorable à la vie.³⁰

Il perçoit ainsi les activités humaines responsables des dérèglements climatiques comme autant de fléaux, voire de maladies, qu'il convient de soigner afin d'assurer que Gaïa demeure en santé :

[Pour] atteindre l'état souhaité de symbiose et d'homéostasie, qu'il s'agisse d'individus humains attaqués par des microbes ou de planètes infestées par des humains, ce sont

²⁹ Il est à noter que Bruno Latour réutilisera plus tard ce terme. Il en modifiera cependant considérablement le sens.

³⁰ James Lovelock, *Gaïa : comment sauver une terre malade*, Paris, Robert Laffont, 1991, p. 10.

les partenaires intelligents, les humains, qui ont besoin d'une volonté de vivre avec leurs partenaires dans une harmonie symbiotique.³¹

Les écosystèmes terrestres sont donc pour Lovelock à l'image des organes d'un corps. La santé d'un écosystème donné est indissociable de celle des autres.

L'*Écologie profonde*, mouvement écologiste dont le fondateur est Arne Naess, poursuit une logique similaire. Il conçoit lui aussi la nature comme un tout spontanément harmonieux dans la mesure où la réalisation des *conatus* des entités qui la composent nécessite que soit également réalisé celui de tous les autres :

La 'préservation de soi' (ou plutôt, la 'persévérance dans son être propre'), dit Spinoza, ne peut se réaliser que si chacun partage avec les autres joies et tristesses, ou, plus fondamentalement, si l'étrécissement de l'ego du petit enfant se déploie en un moi (self) embrassant la totalité du genre humain.³²

Pour Naess, l'intime dépendance qu'entretiennent les êtres quant à la réalisation de leurs *conatus* respectifs « rend [alors] concevable l'élargissement [d'un] sentiment d'appartenance au-delà du cercle familial : une *appartenance écosphérique*. »³³ La paix devient donc pour lui l'état « normal » de la nature. Les crises écologiques sont quant à elles conçues comme des périodes d'anomalie perturbant l'équilibre de cette harmonie initiale. L'humain serait le responsable de ces crises puisqu'il a confondu la joie³⁴ et le confort matériel. Naess nous dit que la poursuite de la joie nécessite de faire en sorte que les êtres avec qui l'on partage notre environnement soient également affectés de joie, l'accroissement du confort matériel entrave donc la réalisation de cet objectif chez les animaux et autres non humains puisqu'il bouleverse les écosystèmes dans lesquels ces êtres évoluent. Naess conclut pour cette raison que l'accroissement infini du confort matériel empêche la réalisation du

³¹ *Ibid.*, p. 171.

³² Arne Naess, *Écologie, communauté et style de vie*, Bellevaux, Éditions Dehors, 2008, p. 148.

³³ *Ibid.* p. 269.

³⁴ Au sens que Spinoza donne à ce terme, c'est-à-dire, le sentiment ressenti au contact de ce qui accroît le *conatus*.

conatus de l'être humain. L'activité humaine doit donc, selon Naess, délaissier l'idée d'une croissance matérielle infinie au profit de ce qui accroît réellement sa joie :

[La] réalisation d'un progrès sur le plan technique implique que soit réalisé un progrès dans [la réalisation de soi] d'une communauté donnée. Si l'adoption d'une technologie quelconque n'améliore pas la manière de vivre des membres d'une communauté ou d'une société, alors elle n'a en aucune façon à être tenue pour une avancée, et doit au contraire être rejetée.³⁵

Naess postule donc que la résolution des crises écologiques nécessite de réaligner l'activité humaine à l'ordre qui lui préexiste : celui de la nature.

Jane Bennett avance des idées très similaires à celles développées par Naess. Pour elle également, reconnaître aux non-humains une forme de vitalité qui leur est propre, un *thing-power*, est aussi ce qui devrait avoir pour effet d'engendrer une forme de solidarité spontanée entre des entités de différente nature :

Such a newfound attentiveness to matter and its powers [...] can inspire a greater sense of the extent to which all bodies are kin in the sense of inextricably enmeshed in a dense network of relations. And in a knotted world of vibrant matter, to harm one section of the web may very well be to harm oneself. Such an enlightened or expanded notion of self-interest is good for humans.³⁶

Bennett considère que l'activité humaine a comme trait caractéristique de mettre en danger une solidarité initiale, puisqu'elle nie l'existence de la vitalité que nous partageons tous en raison de notre matérialité commune. À cet effet, Bennett donne l'exemple de la gestion des déchets. Si le capitalisme nous pousse à les considérer comme des externalités à valeur nulle, Bennett les considère plutôt comme des objets dont le *thing-power* fait en sorte qu'ils requièrent une attention approfondie de la part de ceux et celles qui les produisent :

As I looked at these items, they shimmied back and forth between trash and thing between, on one hand, stuff to ignore [...] and, on the other hand, stuff that commands attention as vital and alive in its own right, as an existant in excess of its reference to

³⁵ Arne Naess, *Op. cit.*, p. 162.

³⁶ Jane Bennett, *Vibrant matter : a political ecology of things*, Durham, Duke University Press, 2010, p. 13.

human flaws or projects. The second kind of stuff has thing-power: it commands attention, exudes a kind of dignity, provokes poetry, or inspires fear.³⁷

Bennett reconduit donc pour l'essentiel l'idée principale de l'écologie profonde. Chez elle aussi, le partage d'une vitalité commune produit une harmonie spontanée entre les êtres qu'il convient de conserver.

Au problème que nous évoquions plus haut, celui de la difficulté inhérente à formuler des jugements normatifs sur l'état de l'environnement à partir d'une ontologie prenant assise sur le *conatus*, Lovelock, Naess et Bennett répondent alors que le *bien* de la partie dépend en fait entièrement de celui de son voisinage immédiat. Ils résolvent de cette manière le problème en faisant du bien des autres l'une des conditions premières de sa réalisation personnelle.

Sur le plan politique, ce genre d'approche souleva au courant des années 90 une certaine polémique. Luc Ferry, par exemple, considéra l'écologie profonde comme une sorte de nouvelle réaction romantique à la modernité. Il souligne cette parenté avec le romantisme à grand trait dans *Le nouvel ordre écologique*. Ce parallèle lui sert à marquer le caractère supposément réactionnaire de l'écologie profonde. Ferry s'engage résolument dans cette voie. Il va même jusqu'à tracer des parallèles entre l'écologie profonde et le nazisme sur la base que les deux partageraient une conception romantique de la nature :

À cet égard, les thèses philosophiques qui sous-tendent les législations nazies recourent souvent celles que développera la deep ecology et ce, pour une raison qu'on ne saurait sous-estimer : dans les deux cas, c'est à une même représentation romantique et/ou sentimentale des rapports de la nature et de culture que nous avons affaire, liée à une commune revalorisation de L'état sauvage contre celui de (prétendue) civilisation³⁸

³⁷ Jane Bennett, « The force of things : Steps towards an Ecology of Matter », *Political Theory*, vol. 32, no. 3, 2004, p. 350.

³⁸ Luc Ferry, *Le nouvel ordre écologique*, Paris, Bernard Grasset, 1992, p. 185.

Notons que la critique de Ferry, si incendiaire soit-elle, n'est pas complètement infondée. Naess considère effectivement que de vivre en harmonie avec la nature nécessite une décroissance de nos moyens techniques³⁹ ainsi qu'une réduction substantielle de la population humaine⁴⁰. Qui plus est, David Foreman, l'un des membres fondateurs du groupe militant *Earth First !*, qui se revendique de l'écologie profonde, déclara en 1987, à propos d'une famine qui faisait alors rage en Éthiopie : « Le pire que l'on puisse faire en Éthiopie serait d'aider les indigents. Le mieux serait de laisser la nature trouver son propre équilibre, de laisser les gens là-bas mourir de faim. »⁴¹ Bref, si les termes employés par Ferry sont sans doute excessifs, l'on peut tout de même convenir avec lui que ce type d'approche peut facilement mener à certains dérapages.

Qui plus est, il est vrai que l'écologie profonde, ainsi que les approches développées par Bennett et Lovelock, partagent une certaine parenté avec le romantisme. Comme le remarque Ferry, cette parenté se situe sur le fait que ce groupe d'auteur.e.s prend lui-aussi le parti d'un réaligement de l'activité humaine à un ordre qui lui serait antérieur. Si Naess et ses acolytes ne reproduisent pas les aspects plus spirituels des travaux de Thoreau ou de Charbonneau ni exactement le caractère dualiste des ontologies de ces auteurs, force est d'admettre que leurs propositions comportent indéniablement d'importants airs de famille avec les pensées de ces derniers auteurs. Ils considèrent eux-aussi que la nature est le lieu d'un ordre spontané malencontreusement perturbé par l'activité d'un être inconscient de la fragilité des milieux qu'il intègre. Ce faisant, Lovelock, Naess et Bennett s'exposent au même genre de critique que celles que nous adressions aux romantiques : leurs pensées sont

³⁹ Arne Naess, *Op. cit.*, p. 159-174.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 223-228.

⁴¹ David Foreman, cité par Andy Price, *Recovering Bookchin : Social Ecology and the Crises of Our Time*, New York, New York University Press, 2013, p. 19.

tout autant incapables de rendre compte du dynamisme et de la réalité éminemment conflictuelle de la Terre, qui, à proprement parler, n'a jamais constitué un ensemble dont les relations entre les parties sont pour de bon pacifiées et stabilisées. En posant que l'état « normal » de la nature est d'être ordonné, les auteurs de ces courants réduisent les crises écologiques à des états d'exception. Or, il m'apparaît au contraire que les conflits de type écologique ne sont pas une nouveauté, ils forment plutôt notre passé, notre présent et notre avenir. L'espèce humaine, et, plus largement, le groupe des mammifères, n'auraient par exemple probablement jamais pu atteindre son état actuel, n'eût été l'extinction massive des dinosaures.

Cette seconde perspective, celle d'une nature qui serait spontanément conflictuelle, est d'ailleurs celle à laquelle les philosophes immanentistes du 17^e siècle, au premier chef, Hobbes et Spinoza, étaient arrivés. Le fait que tous ont pour objectif de *persévérer dans l'être* n'engendre pas pour ces auteurs un ordre « naturel », produit par l'existence d'une solidarité spontanée entre les êtres, mais, bien au contraire, la prédation généralisée de chacun contre chacun, comme le note d'ailleurs Juliana Merçon :

In spite of the fact that other living beings also strive to continue in existence – and, in that respect, individuals of all species are equal – the particular processes through which individuals attempt to maintain and enlarge their powers differ significantly. Thus, [the conatus] does not imply that humans share forms of understanding or a sense of morality with individuals of other species. In fact, it is often the case that the survival of individuals from one species entails the extinction of individuals from other species, and even from one's own. Total complementarity is simply not possible from the viewpoint of finite beings.⁴²

En ce sens, il m'apparaît qu'une analyse politique de la crise écologique actuelle doit rompre avec l'idée d'inspiration romantique que la réalisation des *conatus* des êtres particuliers pourrait se réaliser de manière *complémentaire*, comme nous le dit Merçon. Lovelock, Naess et Bennett ont donc raison de soutenir que l'humain n'est

⁴² Juliana Merçon, « Environmental Ethics And Spinoza's Critique Of Anthropocentrism », *Ethica : Cadernos Acadêmicos*, vol. 2, no. 18, 2011, p. 168.

pas un être exceptionnel, ils ont toutefois tort d'en déduire que son état « normal » est pour cette raison de vivre en paix avec le reste des êtres. Il faut ici être clair : si les humains sont bel et bien « parties de la nature », les crises et la violence que leurs activités provoquent sont elles-aussi parties de la « nature ». Les crises que nous traversons ne constituent donc pas une exception, une parenthèse historique, il est au contraire primordial qu'elles soient désormais comprises comme le signe de l'intensification d'une dynamique inhérente à l'existence de la vie sur Terre.

VI. LA NATURE CHAOTIQUE

Le parcours que nous venons de réaliser met donc en évidence que la critique du dualisme la plus fertile pour une analyse politique de la crise actuelle est fort probablement celle qui admet qu'une commensurabilité ontologique ne crée pas de concorde spontanée entre les êtres, mais, bien au contraire, engendre des relations violentes. À l'inverse de ce que Lovelock, Naess et Bennett défendaient, c'est maintenant la paix, et non la guerre, que nous devons considérer comme exceptionnelle. Le lecteur l'aura sans doute déjà deviné, cette dernière approche est celle des contractualistes. Les auteurs souscrivant à cette approche considèrent que la paix est *artificielle*, qu'elle dépend entièrement d'une convention, d'un contrat par lequel les signataires s'engagent à cesser d'être violents entre eux. Pour les contractualistes, il n'est alors pas naturellement donné que notre bien individuel dépend de celui d'autrui, au contraire, la paix n'est pas spontanée, elle est le résultat d'une obligation extérieure :

[...] dans son aspect objectif et particulier, le bien commun n'a plus rien de naturellement donné ; il résulte de l'artifice du pacte social, qui suppose que les

hommes transfèrent leurs droits individuels, subjectifs et universels, à un pouvoir souverain.⁴³

D'emblée, un usage du contractualisme classique pour une analyse de la crise écologique actuelle semble toutefois poser une première difficulté. En effet, si ce courant a pour avantage de considérer les crises comme l'état « normal » du monde, il possède également pour inconvénient de restreindre de beaucoup les conditions de leurs résolutions. Ceux à qui l'on attribue généralement la paternité de cette philosophie politique, Hobbes, Spinoza, Locke et Rousseau, ont effectivement en commun de considérer que seuls les humains sont éligibles aux contrats politiques qu'ils théorisent. Les arguments qu'ils emploient pour justifier cette particularité du contrat diffèrent cependant.

Chez les deux derniers, l'exclusion des non-humains est plutôt expéditive. Rousseau et Locke posent effectivement très tôt dans leurs systèmes respectifs une qualité exclusive à l'humain ayant pour effet de faire de lui le seul être pour qui le conflit peut effectivement être l'objet d'une résolution par l'intermédiaire du contrat. Pour le premier, cette qualité est la capacité que possède l'humain à résister à ses instincts primaires :

« [La Bête] choisit ou rejette par instinct, [l'humain] par un acte de liberté; ce qui fait que la Bête ne peut s'écarter de la Règle qui lui est prescrite, même quand il serait avantageux de le faire, et que l'homme s'en écarte souvent à son préjudice. »⁴⁴.

Voilà pourquoi le contrat politique ne peut regrouper que des humains pour Rousseau : la distance que cet être particulier peut prendre à l'égard de ses instincts implique que le respect de la « Règle » nécessite l'imposition de contraintes qui lui sont extérieures.

⁴³ Émilie Tardivel, « La critique moderne du bien commun est-elle irrévocable ? Le cas du Léviathan de Thomas Hobbes », *Les études philosophiques*, vol. 4, no. 174, 2017, p. 527.

⁴⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Op. cit.*, p. 78.

Locke, quant à lui, nous dit dans le *Second traité du gouvernement civil* qu'en qualité de propriété du dieu dont ils sont la création, tous les humains doivent s'abstenir d'avoir des comportements qui porteraient atteinte à leur propre conservation. En effet, seul Dieu est loisible de décider de la vie ou de la mort de ses créatures, aucun ne possède donc le droit de s'autodétruire : « ils sont donc sa Propriété, à lui qui les a faits, et qui les a destinés à durer selon son bon plaisir et celui de nul-autre. »⁴⁵ Appliquée à l'ensemble des créatures de Dieu, cette interdiction de détruire ce qui est la propriété de Dieu poserait cependant problème. En effet, la vie de tout être nécessite qu'il exerce un certain degré de prédation sur celle des autres. Locke a donc dû poser un critère permettant de légitimer la prédation sous certaines formes. Ce critère est déduit d'une hiérarchie naturelle entre les êtres, hiérarchie au sommet de laquelle serait l'humain. Ainsi, de même qu'il nous est interdit de nous autodétruire, il nous est également interdit de détruire un être qui nous serait égal, tel un autre humain. Il nous est cependant permis de faire usage d'une créature inférieure à nous, si cela permet d'assurer notre conservation :

Dotés de facultés semblables, partageant tout dans une seule communauté de la nature, on ne peut concevoir qu'il existe entre nous une hiérarchie qui nous autoriserait à nous entre-détruire, comme si nous étions faits pour servir d'instruments aux besognes les uns des autres, de la même manière que les ordres inférieurs de la création sont destinés à servir d'instruments aux nôtres.⁴⁶

Le politique, chez Locke, ne concerne donc que les humains puisqu'ils les considèrent en quelque sorte comme l'animal « élu » de Dieu : son obligation à ne pas se détruire l'autorise lui seul à faire usage de l'ensemble des autres créatures de Dieu pour cette fin. Le seul qui dispose d'un droit sur la vie humaine est Dieu. Le contrat est donc un moyen visant à interdire aux humains de s'approprier ce droit :

Pour qu'on puisse empêcher tous les hommes de violer les droits d'autrui et de se faire du mal entre eux, et pour faire respecter le droit naturel, qui ordonne la paix et la

⁴⁵ *Ibid.*, p. 78.

⁴⁶ *Ibid.*

conservation de l'humanité, il incombe à chacun, dans cet état, d'assurer l'exécution de la loi de la nature, ce qui implique que chacun soit habilité à punir ceux qui l'enfreignent [...] ⁴⁷

Bref, la possibilité de se distancier de ses instincts, pour Rousseau, et le rôle privilégié parmi la création que Dieu attribue à l'humain, chez Locke, contribuent chez ces deux premiers penseurs à faire de cet animal le seul être capable de s'organiser politiquement. Le caractère exceptionnel de l'humain paraît donc être préservé. Pour cette raison, leur usage pour une analyse politique des crises écologiques semble présenter d'importantes limites. Voilà pourquoi ils seront donc laissés de côté pour la suite de ce travail.

Hobbes et Spinoza excluent aussi les non-humains des contrats qu'ils théorisent. Cette exclusion apparaît toutefois chez ces derniers comme une opération beaucoup plus tardive que chez Rousseau et Locke. Je dis cela, car, comme il a été dit plus haut, les ontologies du *conatus* sur lesquelles les pensées politiques de ces deux auteurs s'appuient ne posent pas immédiatement de différence qualitative entre les humains et le reste des êtres, différence qui ferait des premiers les seuls ayant la possibilité de se lier par le contrat. De ce point de vue, la disqualification politique des non-humains semble donc, chez Hobbes et Spinoza, avoir le potentiel d'être moins irrémédiable : animaux et autres minéraux sont eux aussi soumis à un régime naturel de violence duquel ils auraient avantage de sortir. L'usage de Hobbes et Spinoza semble ainsi être possiblement beaucoup plus fertile pour le développement d'une analyse politique de la crise écologique que Rousseau et Locke. À des fins de concision, « contractualistes » et « contractualistes classiques » seront donc, pour le reste du mémoire, des mots qui référeront exclusivement à ces deux auteurs.

L'étude des pensées politiques d'Hobbes et de Spinoza semble donc particulièrement prometteuse pour une analyse politique des enjeux écologiques. Voilà probablement

⁴⁷ *Ibid.* p. 79.

ce qui explique l'influence structurante qu'a eue ce courant sur l'oeuvre d'une des figures les plus centrales de la littérature écologiste actuelle, Bruno Latour. L'un de ses plus importants commentateurs, Graham Harman, a d'ailleurs bien remarqué cette influence :

We might even parrot Whitehead and say that "Latour's political philosophy is a series of footnotes to Hobbes, if not that it also needs to be read as an attempted mutation of Hobbes."⁴⁸

Harman a raison, l'influence de Hobbes est omniprésente chez Latour. Sa pensée politique suit une structure très similaire à celle de Hobbes. Les deux ont en commun de considérer les crises comme le symptôme de l'incapacité des régimes politiques dont ils sont contemporains à prendre la pleine mesure d'une forme d'« égalité de nature », pour réemployer le terme des contractualistes, qui leur serait sous-jacente. De même que, pour les contractualistes, la proclamation de cette égalité avait pour objectif de discréditer le régime des privilèges aristocratiques afin d'affirmer la légitimité d'un nouvel ordre, constater aujourd'hui, comme le fait Latour, qu'humains et non-humains se meuvent et s'affectent sans discrimination sur un plan unique est ce qui l'amène à vouloir fonder un ordre politique qui mettrait fin au traitement différencié des humains et des choses : « Le tiers état [, c'est-à-dire, les non-humains mobilisés par les crises, finissent] par être trop nombreux pour se sentir fidèlement représenté[s] par l'ordre des objets ou par celui des sujets. »⁴⁹

Harman a aussi raison d'ajouter que la pensée de Latour doit également être conçue comme une « tentative de mutation » de celle de Hobbes. Car l'ontologie sur laquelle il propose fonder ses *collectifs* n'est pas du tout la même que celle sur laquelle le philosophe anglais désire appuyer son *Léviathan*. Latour élimine en effet toute référence à un *conatus* ou à toute autre forme d'essence primitive génératrice de la

⁴⁸Graham Harman, *Bruno Latour : Reassembling the Political*, Coll. « Modern European Thinkers », London, Pluto Press, 2014, p. 19.

⁴⁹ Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, *Op. cit.*, p. 72.

totalité des formes et des comportements de l'être. Son ontologie est *relationnelle*. Ce terme est celui qu'emploie ce même Harman⁵⁰ pour définir les propositions qu'avance Latour dans le court texte *Irréductions*⁵¹, qu'il publie en 1984. Son premier principe est qu'aucune chose ne peut être réduite à aucune autre⁵², cela signifie, pour Latour, que l'être est fondamentalement ce par quoi il parvient à faire connaître son existence à ce qui l'entoure : « Toute forme est l'état d'un épreuve de forces que celles-ci déforment, transforment, informent ou performent. Stable, la forme n'apparaît plus comme une épreuve. »⁵³ L'ontologie de Latour se distingue donc de celle des contractualistes classiques. Affirmer qu'aucun être ne peut être réduit à aucun autre interdit en effet qu'il puisse exister chez lui un *conatus* duquel l'entièreté des formes et des comportements de l'être pourrait être ramenée :

The [...] thing about actors for Latour is that there is no hidden essence or potential in them. You cannot say that the actors have some hidden inner kernel which is more important than their accidental crust. [...] There is nothing hiding behind those qualities and relations. An actor is wholly deployed in the world in every second.⁵⁴

L'influence du contractualisme chez Latour est bien sûr plus complexe que le dernier paragraphe ne le laisse paraître. Celle-ci sera mieux approfondi dans le reste du mémoire. Ce qui vient d'être dit permet néanmoins de comprendre que l'étude du contractualisme, autant dans sa forme classique qu'au travers de l'influence qu'il a eue sur Latour, possède le potentiel d'être particulièrement riche. Elle paraît particulièrement propice au développement d'analyses politiques innovantes de la crise actuelle. L'objectif du mémoire sera l'évaluation des possibilités qu'ouvre ce

⁵⁰ Graham Harman, *Prince of Networks : Bruno Latour and Metaphysics*, Melbourne, re.press, 2009, p. 16.

⁵¹ Bruno Latour, « Irréductions », Chap. in *Pasteur : guerre et paix des microbes, suivi de Irréductions*, Coll. « Poche », Paris, La découverte, 2011, p. 237-349.

⁵² *Ibid.*, p. 243.

⁵³ *Ibid.*, p. 244.

⁵⁴ Graham Harman dans Bruno Latour, Graham Harman et Peter Erdélyi, *The prince and the wolf : Latour and Harman at the LSE*, Winchester, Zero books, 2011, p. 28.

courant pour l'étude de cet enjeu précis. Mon approche sera comparative. Elle confrontera le contractualisme classique à la pensée de Bruno Latour sur l'angle précis du passage de l'état de nature à l'état civil. Le choix de cet angle m'apparaît tout à fait pertinent puisqu'il s'agit du moment où est déterminé pour de bon le statut d'un être donné à l'égard de la communauté politique. Les êtres « contractants » sont récipiendaires de certaines garanties constitutionnelles, ceux à qui est refusé ce statut sont quant à eux astreints à un régime de droit tout à fait distinct. Le mémoire montrera en quoi les réponses qu'offrent les pensées politiques contractualistes et latouriennes à cet enjeu précis sont en majeure partie déterminées par les propositions qu'ils avancent sur le plan de leurs ontologies respectives. L'examen assidu des effets qu'entraînent les propositions ontologiques de ces auteurs sur le plan du statut qu'ils réservent aux non-humains dans leurs pensées politiques respectives sera donc la ligne directrice des deux chapitres qui composeront ce mémoire. Au final, l'analyse permettra de prendre la mesure des effets qu'engendrent deux genres distincts d'ontologie sur le plan de l'écologie.

L'hypothèse que je tenterai de vérifier au cours du premier chapitre sera qu'en définissant l'être comme un effort infini visant à persévérer, les contractualistes classiques restreignent du même coup significativement les conditions d'entrée des contrats politiques par lesquels cet effort peut être exercé de manière pacifique. Le premier chapitre aura comme objectif de détailler le mieux possible la nature de ces conditions.

Du reste, je tiens à mettre en garde le lecteur que le but général de ce chapitre ne sera pas la découverte de quelque chose comme le moment fondateur de l'indifférence de l'humain à l'égard de son environnement. Une telle thèse serait bien évidemment beaucoup trop complexe à soutenir pour un tel travail. Ma volonté est plutôt de montrer que l'absence des non-humains au contrat représente un important point de

tension de la pensée contractualiste classique. L'étude de ce point de tension se révélera être particulièrement éclairante pour le second chapitre, qui sera quant à lui consacré à l'étude de la pensée politique de Bruno Latour.

Le premier chapitre m'aidera donc à mieux délimiter l'analyse de l'auteur auquel je consacrerai la seconde partie de ce mémoire : Bruno Latour. J'y montrerai en quoi la distance que son ontologie opère à l'égard de celle des auteurs contractualistes conduit sa pensée politique à diverger substantiellement de celles des auteurs contractualistes. Nous verrons que le passage du *conatus* à la relation permet à ses collectifs de présenter des conditions d'entrées beaucoup plus permissives que les contrats politiques d'Hobbes et de Spinoza.

La question à laquelle j'essaierai de fournir une réponse sera donc la suivante : *en quoi la rupture opérée par l'ontologie relationnelle de Latour vis-à-vis du conatus des théories du contrat social classique lui permet d'inclure les non-humains à son cadre d'analyse ?*

CHAPITRE I

UN CONTRAT EXCLUSIVEMENT SOCIAL

1.1. UNE RUPTURE AVEC LE FINALISME D'ARISTOTE

L'objectif du présent chapitre sera donc d'établir les raisons pour lesquelles le concept de *conatus* rend difficile, chez Hobbes et Spinoza, l'intégration des non-humains aux contrats politiques qu'ils théorisent. L'intuition, à ce stade, est que cette difficulté est fort probablement liée au fait que le politique est, chez ces deux auteurs, conçu comme un *havre de paix*, c'est-à-dire, un espace au sein duquel sont regroupés des humains étant parvenus à s'émanciper d'une nature considérée comme chaotique, violente et désordonnée. En d'autres mots, je pense que le fait que le contrat ne soit réservé qu'aux humains a pour cause probable que le politique n'a d'existence chez Hobbes et Spinoza qu'en tant qu'exceptionnalité sur fond de nature absolument chaotique. En effet, il m'apparaît que d'affirmer que l'association politique relève de l'exception favorise ensuite la formulation de critères beaucoup plus restrictifs quant aux conditions requises pour former un contrat. Cela est à tout le moins l'idée que nous avons soutenu au sujet de Locke et de Rousseau. Les deux dotaient l'humain d'une qualité exceptionnelle qui faisait de lui le seul être en mesure de s'associer politiquement. L'introduction a pu montrer que si l'association politique relève également chez Hobbes et Spinoza de l'exception, celle-ci était cependant le résultat d'une opération beaucoup plus tardive que chez Locke et Rousseau. C'est ce caractère tardif, non expéditif, de l'exclusivité humaine des contrats théorisés par Hobbes et

Spinoza qui justifie l'analyse que nous allons ici menée des pensées politiques de ces deux auteurs.

Mon intuition, pour le moment, est que l'éclaircissement des fondements de la violence par laquelle ces auteurs décrivent la nature facilitera sans doute l'identification des causes expliquant le rôle secondaire qu'ils ont les deux réservé aux non-humains dans leurs théories politiques. Déterminer pourquoi le politique est exclusivement humain chez les contractualistes exige donc tout d'abord d'identifier les raisons pour lesquelles le reste de la nature, lui, est absolument apolitique. Il s'agit à tout le moins de la méthode suggérée par Christian Lazerri : « [On] peut soutenir que la nature des conflits et les causes qui en rendent compte déterminent en grande partie la conception qu'on se fera de la nature de l'État, de sa place au regard de la société et de sa fonction. »⁵⁵

Cette première hypothèse s'appuie également sur le fait qu'une pensée politique qui prend assise sur une nature considérée comme spontanément harmonieuse semble, à l'inverse, ouvrir la porte à ce que les associations formées par certains types de non-humains soient considérées comme politiques. Le lecteur attentif l'aura sans doute deviné, celui auquel je fais ici référence est l'auteur envers lequel la littérature contractualiste était en réaction, il s'agit bien sûr d'Aristote. Je propose alors, avant d'entrer dans le coeur de ce chapitre, d'opérer un court détour par la philosophie de la nature de cet auteur. En plus d'appuyer notre hypothèse de départ, l'identification des causes de l'ouverture qu'offre aux non-humains la théorie politique d'Aristote éclairera sans doute la suite de notre analyse.

La meilleure porte d'entrée à une compréhension des causes du caractère harmonieux de la nature aristotélicienne est probablement le finalisme de son ontologie. Aristote

⁵⁵ Christian Lazerri, *Droit, pouvoir et liberté : Spinoza critique de Hobbes*, Coll. « Fondements de la politique », Paris, Presses universitaires françaises, 1998, p. 13

identifie en effet l'être de toute entité à un désir inné d'accomplir une fin que celle-ci posséderait déjà en puissance :

C'est que tout phénomène qui se produit tend, et se dirige, vers un principe et vers une fin. Le principe, c'est le pourquoi de la chose, et la production n'a lieu qu'en vue de la fin poursuivie. Or, cette fin, c'est l'acte; et la puissance n'est compréhensible qu'en vue de l'acte. C'est qu'en effet ce n'est pas pour avoir la vue que les animaux voient; mais, au contraire, ils ont la vue afin de voir.⁵⁶

Ce finalisme permet à Aristote de concevoir l'existence d'un ordre immanent à la nature puisqu'il définit l'essence de chaque être par l'idée d'une tendance naturelle vers un état durable de repos :

[...] movement was expected to terminate itself by completing the actualization of that which was moved. A physical object was thought to come to rest of itself when it arrived at its proper place, for there was no reason left for it to move. When the final cause was eliminated through fulfillment, one of the necessary conditions of movement was eliminated, and therefore it was entirely natural for the movement to cease.⁵⁷

La propension naturelle à chaque être de tendre vers le repos est donc ce qui, chez Aristote, explique que la nature engendre des rapports de plus en plus stables et harmonieux. Il faut cependant noter que l'harmonie parfaite ne demeure quand même qu'une possibilité théorique. La tendance vers le repos n'est qu'un facteur conduisant à un ordre naturel complet et durable, d'autres causes empêchent toutefois la réalisation de cet objectif. Si la philosophie de la nature d'Aristote pose effectivement les bases d'une harmonie immanente, ce n'est donc pas parce qu'elle considère cette harmonie comme une possibilité réelle, mais plutôt parce qu'elle en fait une fin commune à l'essence de chaque être. Le désordre, quant à lui, est une interruption artificielle de ce mouvement :

In the Aristotelian concept of movement inertia was equated with rest. It was always movement and not the lack of movement or the ending of a movement that required explanation. No external principle or force was considered necessary to account for the

⁵⁶ Aristote, *La Métaphysique*, Coll. « Pocket », Paris, Agora, p. 319

⁵⁷ Thomas A. Spragens Jr., *The Politics of Motion : The World of Thomas Hobbes*, Lexington, The University of Kentucky Press, 1973, p. 58

cessation of movement, for movement was expected to terminate itself by completing the actualization of that which was moved.⁵⁸

La nature aristotélicienne rappelle de cette manière à bien des égards l'image d'un récipient que l'on aurait rempli d'un mélange homogène d'huile et d'eau. Laisser reposer le mélange a pour effet de permettre aux deux liquides d'actualiser ce qu'ils possédaient déjà en puissance, l'ordre final qui en résulte est alors celui produit par l'accomplissement des *telos* respectifs de l'huile et de l'eau, c'est-à-dire, celui dans lequel le premier est durablement superposé au second.

Ce que l'on constate, c'est qu'une telle philosophie de la nature a engendré une conception du politique diamétralement opposée à celle des contractualistes. En effet, elle fait en sorte que le politique n'a plus besoin de s'émanciper de la nature pour exister. Au contraire, pour Aristote, le politique procède de la nature. Il n'est pas un ordre qui lui est extérieur, il est un moyen parmi d'autres au service de la réalisation du *telos* d'une de ses parties, en l'occurrence l'humain, *l'animal politique* :

Que l'être humain soit un animal politique plutôt que n'importe quelle abeille et que n'importe quel animal grégaire, c'est évident. Car, comme nous le disons, la nature ne fait rien en vain; or seul parmi les animaux, l'être humain a un langage. Certes la voix est le signe du douloureux et de l'agréable, aussi la rencontre-t-on chez les animaux; leur nature, en effet, est parvenue jusqu'au point d'éprouver la sensation du douloureux et de l'agréable et de se les signifier mutuellement. Mais le langage existe en vue de manifester l'avantageux et le nuisible, et par suite aussi le juste et l'injuste. Il y a en effet une chose propre aux humains par rapport aux animaux : le fait que seuls ils aient la perception du bien, du mal, du juste, de l'injuste et des autres notions de ce genre. Or avoir de telles notions en commun, c'est ce qui fait une famille et une cité.⁵⁹

Considérer que la nature possède comme cause finale de s'ordonner entièrement conduit donc Aristote à concevoir le politique comme une part intégrante de cette dernière. Comme l'eau et l'huile qui, dans le précédent exemple, possèdent une tendance naturelle à être superposés l'un à l'autre, l'humain, grâce à son langage, tend à former des communautés politiques.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ Aristote, *Les Politiques*, GF Flammarion, Paris, 2015, p. 108.

Une nuance doit être apportée sur ce dernier point. Aristote affirme en effet que l'établissement des cités dépend également de l'action fondatrice d'un seul individu : « [...] mais le premier qui l'établit fut cause des plus grands biens. »⁶⁰ Ainsi, s'il admet que les cités politiques procèdent effectivement de l'ordre naturel, il ajoute aussi que l'activation de ce potentiel de l'humain requiert un acte héroïque. Sous cet angle, il semblerait que le naturalisme politique d'Aristote pourrait être nuancé : la cité ne précède pas entièrement le citoyen, elle dépend également de l'action héroïque d'un seul individu. Sous un autre angle, l'on pourrait cependant rétorquer que ce héros est lui aussi entièrement engendré par la nature. Le naturalisme politique d'Aristote pourrait de cette manière être préservé : la tendance naturelle à l'espèce humaine à vivre au sein de cités requiert que l'un d'eux possède les capacités exceptionnelles que requiert sa fondation.

L'important qu'il faut à mon avis noter, indépendamment à ces débats, est que de concevoir le politique comme quelque chose de naturel fait en sorte que les critères à satisfaire pour s'en revendiquer sont beaucoup moins restrictifs qu'ils ne le deviendront plus tard chez les contractualistes. En effet, être politique ne requiert pas, pour Aristote, d'être exceptionnel. Être politique signifie seulement que l'on possède un *telos* dont la réalisation exige la formation d'associations. Cette définition du politique n'est donc pas exclusive à l'humain, elle ouvre également la porte à d'autres animaux grégaires. C'est pour cette raison qu'Aristote n'exclut pas absolument les abeilles et les loups de sa définition du politique. L'actualisation de leur potentiel requiert d'eux aussi qu'ils s'associent au sein de ruches et de meutes, comme le note d'ailleurs Alain Tonnet :

Dans son *Histoire des animaux*, Aristote donne un sens étendu à la notion de politique; il discrimine en effet entre animaux solitaires et grégaires, la partie des animaux grégaires qu'il qualifie de politiques se scindant à son tour entre hégémonistes et

⁶⁰ *Ibid.*, p. 110.

anarchistes. Il en résulte que l'homme n'a pas le monopole de l'activité politique, entendue comme action en vue d'une œuvre commune.⁶¹

Le politique n'a donc pas pour condition ultime le langage, qualité qu'Aristote n'attribue effectivement qu'à l'humain. La possession du langage ne permet pas de discriminer les êtres politiques de ceux qui ne le sont pas. Elle est ce qui permet à l'humain d'être l'animal *le plus* politique. La parole lui permet de se former une idée du juste, ce qui fait de lui l'animal politique par excellence. Le fait de ne pas posséder un langage aussi développé que celui de l'humain n'empêche donc pas que certains autres types d'associations puissent elles aussi être considérées comme politique. Les meutes et les ruches sont également nécessaires à la réalisation du telos des loups et des abeilles, seulement, elles sont politiques à un moindre degré que les cités humaines.

Considérer le politique comme quelque chose qui n'est pas exceptionnel, mais qui procède au contraire de la nature, au même titre que les marées et la chute des feuilles à l'automne, fait donc en sorte que la différence entre les associations formées par les humains et celles constituées par d'autres animaux grégaires est beaucoup plus ténue : il s'agit en fait d'une différence d'échelle, elle n'est pas indépassable :

[...] Aristotle sees no unbridgeable gulf between animal instinct and human learning. Rather, like many biologists today, he believes almost all animals have some natural instincts for social learning, and some are intelligent enough to live as social and political animals.⁶²

Ce que ce détour par Aristote nous apprend donc est qu'une conception de la nature comme lieu qui s'ordonne spontanément rend caduque l'idée que le politique doit s'en émanciper pour fonder ce qui est ordonné. Ce qui vient d'être dit appuie donc l'intuition par laquelle je débutais le présent chapitre : si le contrat ne peut lier que

⁶¹ Alain Tonnet, « L'animal est-il un homme politique ? », *Revue du MAUSS*, Vol. 1, no. 31, 2008, p. 426.

⁶² Larry Arnhart, « The Darwinian Biology of Aristotle's Political Animals », *American Journal for Political Science*, vol. 38, no. 2, 1994, p. 465.

des humains, c'est tout d'abord parce que les contractualistes conçoivent la nature comme un lieu duquel il est nécessaire de s'émanciper. Il m'apparaît alors que de détailler les restrictions posées par Hobbes et Spinoza à l'existence du contrat requiert préalablement d'expliquer les fondements de la violence, qu'ils considèrent les deux comme un trait essentiel de la nature. Le détour par Aristote fournit un premier élément d'explication à cette violence : la rupture opérée par le concept de *conatus* vis-à-vis du finalisme aristotélicien. La première moitié du chapitre aura pour fonction de détailler les formes de cette violence. Trois types distincts peuvent dès maintenant être distingués : celle affectant les êtres les plus simples, les *particules*, celle concernant les êtres complexes, qui disposent d'une *intérieurité*, et, finalement, les êtres *rationnels*.

Ces trois premières parties me permettront de poser le *conatus* comme le principal responsable de la violence par laquelle les contractualistes caractérisent la nature. Ces trois parties essaieront de montrer que si l'explication que Hobbes et Spinoza offrent à la violence varie en fonction du degré de complexion des êtres, elle procède tout de même du même fondement ontologique : le *conatus*. La définition de la violence que j'essaierai de tracer dans les pages qui suivront reprendra donc l'un des thèmes centraux des ontologies hobbesienne et spinozienne : « [que] la nature humaine [n'a] rien de spécifiquement humain au niveau fondamental, [qu']il n'y a pas de bien spécifique qui corresponde à son essence, sinon la *conservation de soi*. »⁶³ Au terme de ces trois parties, il sera donc établi que l'exceptionnalité humaine ne se situe pas sur le plan de la violence de leur condition naturelle.

La seconde partie du chapitre visera finalement à déterminer les conditions d'existence du contrat qu'il peut être possible de déduire à partir d'une telle définition

⁶³ Émilie Tardivel, « La critique moderne du bien commun est-elle irrévocable ? Le cas du Léviathan de Thomas Hobbes », *Les études philosophiques*, vol. 4, no. 174, 2017, p. 525.

de la violence. Au terme de cette seconde partie, je serai alors en mesure d'offrir une réponse à la question qui guidera ce chapitre : *si la violence qui affecte tous les êtres à l'état de nature peut être ramenée à une cause unique, pour quelle raison un seul, l'humain, se voit offrir la possibilité d'en sortir ?*

1.2. LES PARTICULES ÉLÉMENTAIRES

Nous disions donc que la raison pour laquelle le *conatus* rend difficile l'intégration des non-humains aux contrats politiques de Hobbes et Spinoza est probablement liée au fait que ce concept les conduit à concevoir la nature comme un lieu absolument chaotique. Le détour par Aristote suggérait même une explication potentielle : la rupture qu'opère le concept de *conatus* vis-à-vis du finalisme ontologique aristotélicien. Le caractère indéterminé du concept marque effectivement une cassure vis-à-vis de la philosophie de la nature d'Aristote, « la doctrine [...] du "lieu naturel" selon laquelle tout corps tend spontanément [...] à rejoindre son "lieu propre" »⁶⁴. Le *conatus*, lui, identifie à l'inverse l'être à un effort qui n'englobe aucune durée ou forme définie : il n'a pour objectif que sa propre intensification, celle-ci est infinie. Je montrerai dans ce qui suit que ce trait propre au concept permet aux auteurs de définir la violence comme la condition d'existence des êtres les plus primitifs.

L'ontologie hobbesienne présente probablement l'exposition la plus limpide de ce dernier point. Le propre du *conatus* hobbesien est qu'il détermine tous les êtres à engager un effort infini visant à conserver son mouvement :

In Hobbes's world the Aristotelician configuration of purposeful, finite movements had disappeared entirely. The new universe was open-ended rather than finite, literally

⁶⁴ Pascale Gillot, « Le conatus entre principe d'inertie et principe d'individuation : Sur l'origine mécanique d'un concept de l'ontologie spinoziste », *Dix-septième siècle*, vol. 1, no. 222, 2004, p. 56.

restless, and completely without intrinsic purposes beyond the striving to persist in its motion.⁶⁵

L'être, pour Hobbes, est alors fondamentalement expliqué en termes de supériorité de puissance. Si une entité parvient à exister, c'est parce que son *conatus* est parvenu à résister à tout ce qui s'opposait à lui : « [Advenant que] le corps ne disposait pas de propriétés spécifiques capables de s'opposer à ce qui s'oppose au mouvement vital, celui-ci disparaîtrait, à peine formé, à la rencontre du moindre obstacle. »⁶⁶. On voit donc que la nécessité d'engager une lutte contre l'entière de son voisinage pour exister n'est pas, pour Hobbes, une réalité exclusive à l'humain à l'état de nature, elle procède en fait d'une ontologie dont la portée est beaucoup plus étendue :

Hobbes applied his idea of motion, the purposeless, automatic preservation of an original impetus, to all types of movements. In the finite cosmos of Aristotle and the Thomists, "everything that comes to be moves toward an end"; in the Hobbesian world everything that comes to be moves ad infinitum.⁶⁷

Le *conatus* détermine donc d'une part les corps à s'assembler afin d'acquérir une puissance leur permettant de résister aux assauts des entités dont la force est plus importante, d'autre part, il détermine ces mêmes corps à exercer à leur tour une prédation contre ceux qui sont plus faibles. Comprise en ces termes, la violence, chez Hobbes, paraît donc posséder une portée extrêmement générale. Elle constitue le fondement de la physique :

Le *conatus* est un facteur modal particulier introduit par Hobbes qui permet à la fois de rendre compte de la cohérence interne des corps – les constituants à chaque instant au niveau infinitésimal – et de leur aptitude à transmettre des dispositions motrices suivant des processus continus.⁶⁸

Spinoza, dans l'*Éthique*, défend une idée très similaire. Il identifie à son tour le *conatus* à une pulsion fondamentale qui déterminerait absolument chaque entité à

⁶⁵ Thomas A. Spragens, *Op. cit.*, p. 73.

⁶⁶ Christian Lazzeri, *Op. cit.*, p. 14.

⁶⁷ Thomas A. Spragens, *Op. cit.*, p. 68.

⁶⁸ Jacques Chamberland, *Le conatus chez Hobbes*, Thèse de Doctorat, Université de Montréal, Montréal, 1999, p. 102.

vouloir persévérer dans son être. Persévérer dans son être, pour Spinoza, renvoie cependant à un sens plus étendu que de simplement survivre, cet impératif signifie plus largement que chaque être est absolument déterminé à produire tous les effets pouvant être déduits de son essence. Le *conatus* spinozien fait donc lui aussi référence à un effort qui n'englobe aucune durée ou forme définie :

Qu'est-ce que l'essence actuelle d'une chose ? C'est l'essence considérée en tant qu'existant dans la durée selon le degré variable de tout ce qui se déduit d'elle. Cela revient à dire que la simple conservation dans l'existence n'est que la caractéristique la plus simple et la plus abstraite de son effort, puisqu'elle s'efforce non seulement de continuer d'exister, mais de produire simultanément tout ce qu'elle peut.⁶⁹

Le problème que pose une telle ontologie est que si l'effort du *conatus* à vouloir s'accroître est infini, celui-ci a lieu dans un monde physique qui, lui, est fini. Voilà pourquoi produire tous les effets pouvant être déduits de son essence conduit nécessairement chaque être à exercer une prédation sur les êtres de son voisinage. La raison est qu'il n'existe, à proprement parler, aucun territoire vierge sur lequel il lui serait possible de s'accroître sans obliger un autre à diminuer du même coup son empreinte. Le monde que produit le *conatus* de l'ontologie spinozienne est pour cette raison lui aussi extrêmement concurrentiel, produire un effet, c'est aussi devoir empêcher un autre être de faire de même :

Aux yeux de Spinoza, deux conditions sont requises afin qu'on qualifie un corps d'individu. Il y faut, d'une part, une certaine structure instaurée entre ses parties qui communiquent leurs mouvements suivant un rapport précis, et d'autre part une pression extérieure qui, exercée par les corps environnants, maintient les parties appliquées les unes sur les autres et assure la conservation de ce rapport.⁷⁰

Ainsi, au niveau le plus fondamental, une ontologie prenant assise sur le *conatus* produit deux obligations fondamentales. Il faut, d'une part, que les êtres, alors moléculaires, pour reprendre le vocable deleuzien, forment des assemblages molaires

⁶⁹ Christian Lazerri, *Op. cit.*, p. 25.

⁷⁰ Épaminondas Vamopoulos, « La nature comme un seul individu », Chap. in *Spinoza : Nature, naturalisme, naturation*, sous la dir. de Ramond, Charles, p. 27-40, Pessac, Presses universitaires de Bordeaux, 2011, p. 32.

avec d'autres afin de résister aux pressions extérieures, et, d'autre part, qu'une fois assemblés, ils tentent de s'accroître en exerçant une pression sur leur voisinage immédiat. L'existence d'une chose quelconque est donc aussi chez Spinoza expliquée en termes de supériorité de puissance. Si un être parvient à exister dans une forme donnée, c'est parce que son *conatus* et les assemblages qu'il forme sont parvenus à résister à tout ce qui s'opposait à eux : « [Entrer en composition permet à l'être] de subir les variations que lui impose le milieu extérieur et de lui en faire subir en retour sans perdre pour autant la formule physique qui définit sa spécificité et sa singularité. »⁷¹

La nécessité de s'accroître que provoque le *conatus* en tant que fondement de l'ontologie spinozienne est également expliquée par la négative. La prescription à augmenter sa puissance a pour corollaire qu'il est pour quiconque absolument impossible de tendre par lui-même à sa propre destruction : « [...] aucune chose n'a rien en elle par quoi elle puisse être détruite, c'est-à-dire qui ôte son existence; mais, au contraire, elle est opposée à tout ce qui peut ôter son existence »⁷². Signe du caractère tout à fait intégrateur que possède le concept de *conatus* dans sa philosophie, Spinoza n'hésite d'ailleurs pas à soutenir cet argument jusqu'à ses dernières extrémités, comme le montre ce curieux passage sur le suicide :

Ce n'est jamais, dis-je, par une nécessité de sa nature, c'est toujours contraint par des causes extérieures qu'on a la nourriture en aversion ou qu'on se donne la mort, ce qui peut arriver de beaucoup de manières; l'un se tue, en effet, contraint par un autre qui retourne la main, munie par chance d'un glaive, et le contraint à diriger ce glaive vers son propre coeur [...].⁷³

L'être est donc aussi identifié chez Spinoza à l'accroissement infini d'une puissance immanente. S'abstenir de s'accroître revient pour l'essentiel à disparaître. En rupture

⁷¹ Christian Lazerri, *Op. cit.*, p. 21.

⁷² Baruch Spinoza, *Éthique*, Paris, GF Flammarion, 1965, p. 143.

⁷³ *Ibid.* p. 238.

avec Aristote, il rejette donc lui aussi complètement l'idée que l'être ait pour finalité l'atteinte d'un état durable de repos :

Si en effet, [le conatus] enveloppait un temps limité qui déterminât la durée de la chose, il suivrait de la puissance même par où la chose existe [...] qu'après ce temps limité la chose ne pourrait plus exister, mais devrait être détruite; or cela est absurde; donc l'effort par lequel la chose existe n'enveloppe aucun temps défini.⁷⁴

La rupture avec le finalisme aristotélicien que marque le *conatus* en tant que fondement de l'ontologie chez nos auteurs fait donc de la nature un domaine au sein duquel les comportements et les formes de tous les êtres peuvent somme toute être résumés par l'adage suivant : *la meilleure des défenses est l'attaque*. Expliquée à partir de l'échelle particulière, la violence chez les contractualistes paraît alors posséder une portée extrêmement générale. Elle ne semble pas pouvoir être réduite à une réalité qui serait strictement humaine.

1.3. LES ÊTRES COMPLEXES

La section précédente montre alors que le *conatus* représente, chez Hobbes et Spinoza, le fondement de la physique : il détermine les corps les plus élémentaires à se repousser et à s'assembler, en fonction de ce qui accroît ou décroît la puissance immanente qui les meut. Ce que l'on constate, c'est que la nécessité d'être violent chez les contractualistes ne se limite toutefois pas à l'échelle particulière. Cette obligation est en effet la même pour les assemblages plus complexes : ceux qui disposent d'une intériorité. Comme il a déjà été dit, le terme intériorité fera ici référence aux aptitudes réflexives que possèdent en commun l'humain et certains animaux. Dans son acception la plus rudimentaire, disposer d'une intériorité signifie seulement que l'on est en mesure de percevoir notre environnement à l'aide

⁷⁴ *Ibid.* p. 144.

des sens et d'orienter nos actions en fonction des informations obtenues par l'entremise de ces facultés. Posés en ces termes, l'on pourrait alors croire que les êtres disposant d'une intériorité, du fait qu'ils ont la possibilité de s'écarter quelque peu de l'immédiateté des rapports qu'ont les êtres les plus primitifs, interagissent de manière différente. Or, Hobbes et Spinoza disent justement le contraire. D'une part, l'un et l'autre présentent cette intériorité comme un ensemble de facultés qui procèdent entièrement du *conatus*. Sous cet aspect, il n'est donc pas vraiment possible d'avancer que les êtres qui disposent de ces qualités soient en rupture avec le reste de leur environnement. D'autre part, si le fait de disposer d'une intériorité permet effectivement de développer des idées au sujet des moyens potentiels permettant d'accroître le *conatus*, Hobbes et Spinoza nous disent également que ces connaissances ne permettent pas à ces êtres de s'affranchir de la violence de leur condition naturelle. Celle-ci n'est donc pas significativement différente de celles des êtres plus primitifs : les êtres complexes sont eux aussi, et pour essentiellement les mêmes raisons, déterminés à être violents. Je propose, dans ce qui suit, d'examiner la manière par laquelle sont formulés ces deux arguments chez Hobbes et Spinoza.

Hobbes donne tout d'abord à l'intériorité des fondements matérialistes. L'imagination est en effet chez lui réduite à l'effet d'une pression exercée sur les organes internes par des objets extérieurs au corps :

[Nous] n'imaginons que ce dont nous avons eu précédemment la sensation, en totalité ou en partie, aussi, nous ne passons pas de l'image d'une chose à celle d'une autre chose si un même passage ne s'est pas déjà produit sous nos sens. La raison en est que toutes les [pensées] sont des mouvements à l'intérieur de nous-mêmes, des résidus de ceux perçus par nos sens.⁷⁵

Les pensées produites par l'imagination sont ainsi pour Hobbes entièrement ramenées à l'effet des mouvements produits par les *conatus* des êtres qui nous entourent. Les « images mentales » que se forme une conscience sont le produit des interactions du

⁷⁵ Thomas Hobbes, *Léviathan*, Coll. « Folio essais », Paris, Gallimard, 2000, p. 85.

corps avec un extérieur qui n'est constitué que d'autres corps luttant eux aussi pour l'accroissement de leur puissance immanente :

What really is there as the cause of sensation is the motion of the object; the colors, sounds, and odors are "apparitions". "Whatsoever accidents or qualities our senses make us think there be in the world, they be not there, but are seeming and apparition only : the things that really are in the world without us, are those motions which these seemings are caused"⁷⁶

Hobbes est pour cette raison un nominaliste, les choses que désignent les mots et images produits par l'esprit n'ont pas d'existence concrète et singulière dans le réel, celui-ci demeure une lutte entre forces antagoniques. À ce propos, Spragens ajoute par ailleurs qu'il y a là une difficulté que Hobbes n'est pas parvenu à surmonter. Dire que la sensation de la chaleur, par exemple, n'est rien d'autre qu'une construction de l'esprit provoqué par la pression exercée par une flamme sur la peau ne nous informe pas vraiment sur le statut ontologique de ces sensations :

This formulation leaves Hobbes with some insuperable difficulties. [He] never provides any satisfactory account of the nature or the location of the 'apparitions' or 'fancies' at all. They are not in the object, but they are not in the mind either. Nevertheless, whatever its inherent difficulties, this formulation enables Hobbes to achieve his intended goal, namely, the reduction of knowledge as well as the passions to a form of motion.⁷⁷

Nonobstant le lieu ou le statut de ces images mentales, il faut reconnaître que, chez Hobbes, si certains êtres possèdent la possibilité d'être affectés par les sens de cette manière, l'on ne peut non plus conclure qu'ils sont pour autant qualitativement différents du reste de leur environnement. On constate en effet que l'intériorité n'est que le résultat de forces qui entrent en relation avec un corps dont la composition est particulièrement complexe. Le fait de posséder une intériorité ne permet pas vraiment de considérer ces êtres comme étant exceptionnels.

⁷⁶ Thomas A. Spragens, *Op. cit.*, p. 72. Citant Frithiof Brandt, *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*, Copenhagen, Levin & Munksgaard, 1928, p. 40.

⁷⁷ *Ibid.* p. 73.

Qui plus est, Hobbes ajoute que l'effet que provoque l'imagination sur les comportements des êtres ne leur permet pas non plus de se démarquer significativement des particules élémentaires. Il nous apprend que les mouvements qu'engagent ces êtres sont déterminés par l'effet anticipé pour le *conatus* du rapport qu'ils pourraient avoir avec les objets qu'ils perçoivent grâce à leur sens. Ainsi, si l'intériorité permet aux humains et aux animaux de se dégager de l'immédiateté des rapports qu'engagent les particules avec leur environnement, ceux qu'adoptent les êtres conscients sont en fin de compte à peu près identiques : les idées qu'ils se forment des objets qu'ils perçoivent sont la source de l'*appétit* et de l'*aversion*, passions représentant l'effet anticipé pour le *conatus* du rapport avec ces objets. Ces passions sont celles qui déterminent ensuite l'ensemble des mouvements volontaires :

[...] les mouvements volontaires [...] sont toujours précédés d'une pensée du où, du comment dont ils dépendent, il est évident que l'imagination est la toute première origine interne des mouvements volontaires. [...] [Ce mouvement] quand il est orienté vers quelque chose qui en est la cause, est appelé appétit ou désir [...]. Et, quand l'effort consiste à s'écarter de quelque chose, on l'appelle généralement aversion. Ces mots, appétit et aversion, [...] signifient le mouvement : l'un pour se rapprocher, l'autre pour se retirer.⁷⁸

Ce passage présente un intérêt puisque Hobbes y identifie le désir et ses deux premières déclinaisons, l'*appétit* et l'*aversion*, au mouvement. Cette identification marque ainsi une continuité entre les êtres simples et les êtres complexes. Les termes employés aux premières pages du chapitre XI du *Léviathan* expriment cette idée sans équivoque. De même qu'une particule cherche à tout prix à persévérer dans son mouvement, un être disposant d'une intériorité ne se meut lui aussi qu'en fonction de l'enchaînement infini de ses désirs : « [ses mouvements suivent] une progression ininterrompue du désir allant d'un objet à un autre, de telle sorte que parvenir au premier n'est jamais que la voie menant au second »⁷⁹. Également, tout comme

⁷⁸ Thomas Hobbes, *Op. cit.*, p. 124.

⁷⁹ *Ibid.* p. 186.

l'absence de mouvement pour une particule revient à la disparition de celle-ci⁸⁰, un être « ne peut [lui non-plus] vivre si ses désirs touchent à leur fin »⁸¹. Encore une fois, l'on constate que Hobbes soutient la thèse de l'existence d'une continuité entre les deux échelles, et non d'une rupture. Le désir n'est autre que le mouvement tel qu'il est ressenti par les êtres plus complexes, comme le confirme d'ailleurs Émilie Tardivel :

Hobbes définit l'homme par son désir, mais son désir ne le définit pas en tant qu'homme. Le désir humain est indéterminé parce qu'il est, en quelque sorte, « dé-naturalisant » il ne caractérise pas en propre la nature humaine, mais la nature animale, voire la nature en général. Il n'est qu'une expression du *conatus*, de l'effort pour se conserver soi-même, en recherchant le bien qui corresponde à sa nature.⁸²

En ce sens, les êtres qui disposent d'une intériorité ne peuvent pas vraiment être considérés chez Hobbes comme exceptionnels. À la fois dans sa nature – l'intériorité procède d'une pression extérieure exercée sur le corps des êtres complexes – que dans ses effets – elle détermine les mouvements des êtres en fonction de l'effet anticipé pour le *conatus* du rapport avec les objets qu'ils perçoivent – l'intériorité est absolument conforme au monde physique tel qu'il est généré par l'activité du *conatus*, il n'en constitue pas une extériorité. Plus encore, les êtres disposant d'une intériorité sont, pour Hobbes, tout autant déterminés à être violents avec ceux de leur voisinage. L'un voudra anéantir les obstacles entre lui et l'objet qu'il convoite s'il a l'assurance que la jouissance qu'il tirera de cet objet est supérieure aux malheurs qu'il pourrait subir pour l'acquérir. Comme, par exemple, au cas où l'humain, qui aurait subtilisé le miel des abeilles, sauterait dans une rivière afin d'éviter leur attaque. La létalité de l'eau pour l'abeille fait en sorte qu'elles décideront inmanquablement de suspendre leur poursuite de l'humain. La violence, pour les êtres complexes, apparaît donc

⁸⁰ Christian Lazzeri, *Op. cit.*, p. 14.

⁸¹ Thomas Hobbes, *Op. cit.*, p. 186.

⁸² Émilie Tardivel, *Op. cit.*, p. 525.

également comme une nécessité découlant d'un calcul utilitaire de ce qui accroît le *conatus*:

Both logically and in fact, in Hobbes's view, the aversion to violent death takes precedence over all the other passions. Where it conflicts with them, it must prevail, since self-preservation is the sine qua non of satisfying any other natural inclination.⁸³

La violence est donc pour Hobbes *toujours* justifiée si elle permet d'accroître le *conatus* individuel. Cela est vrai pour les particules comme pour les êtres complexes.

Spinoza est encore plus radical que Hobbes sur ce point. La pensée est pour lui la faculté des corps à se former une idée d'eux-mêmes. Le mot *corps* est entendu chez lui en un sens très général : l'animal, l'humain et même la roche ont la possibilité de se former une idée de leur propre corps. La notion d'intériorité comporte pour cette raison chez Spinoza un sens extrêmement étendu : « l'esprit est [...] l'idée du corps correspondant. [...] Toute chose est corps et esprit à la fois, chose et idée, c'est en ce sens que tous les individus sont *animata*. »⁸⁴ La différence entre l'animal, l'humain et le caillou en est alors une de degré. Un être dont le corps est plus complexe aura une puissance de pensée plus importante, il sera en mesure de se représenter son corps selon un répertoire d'états plus étendu que celui des êtres simples :

All beings include a power of thinking that corresponds exactly to the power of their bodies to be disposed in different ways, to act and be acted upon. [...] A human [mind] is different only in degree, not in kind, from the power of thinking that belongs to a stone.⁸⁵

En un sens plus radical que chez Hobbes, la définition que donne Spinoza à l'intériorité fait donc en sorte qu'il n'est pas non plus possible chez lui de considérer cette qualité comme la base d'une distinction qualitative qui isolerait l'humain du

⁸³ Thomas A. Spragens, *Op. cit.*, p. 123.

⁸⁴ Gilles Deleuze, *Op. cit.*, p. 89.

⁸⁵ Hasana Sharp, « Man's utility to man : Reason and its place in nature », Chap. In *Spinoza and the Politics of Renaturalization*, p. 85-113, Chicago, The University of Chicago Press, 2011, p. 65.

reste des êtres. L'argument qu'il emploie n'est cependant pas le même. Les pensées sont bien d'une nature différente que les corps⁸⁶, seulement, Spinoza ajoute qu'aucun corps n'est incapable de produire l'idée de lui-même.

Qui plus est, chez lui aussi, être en mesure de se former des idées n'est pas suffisant pour s'affranchir de la violence par laquelle il conçoit les relations entre les êtres les plus simples. La violence entre les êtres qui disposent d'une capacité de penser est au contraire inévitable, selon deux cas de figure distincts.

Le cas le plus évident est celui de deux êtres de nature différente. Les différences entre leurs deux corps fera en sorte que les idées qu'ils se formeront de celui-ci tel qu'il s'assemble avec un même objet varieront beaucoup entre l'un et l'autre :

Bien que chaque individu vive dans le contentement et l'épanouissement de sa nature telle qu'elle est formée, cette vie dont chacun est content et cet épanouissement ne sont rien d'autre que l'idée ou l'âme de cet individu, et ainsi l'épanouissement de l'un diffère de l'épanouissement de l'autre autant que la nature ou essence de l'un diffère de la nature ou essence de l'autre.⁸⁷

Cette diversité de perception deviendra inmanquablement une source de conflit entre eux. La forêt, par exemple, est considérée pour la valeur économique de son bois pour l'humain alors qu'elle est un habitat pour l'ours : les idées différentes que ces deux êtres se forment sur ce même objet semblent donc rendre le conflit incontournable entre eux. Ce premier cas de figure fait apparaître la violence entre les êtres comme une nécessité difficilement évitable. C'est d'ailleurs pour cette raison que Spinoza nous dit que les relations avec les êtres de nature différente de la nôtre doivent demeurer instrumentales : ils ne peuvent être considérés qu'en fonction de l'effet qu'ils peuvent avoir pour l'accroissement de notre *conatus* :

La règle de la recherche de l'utile nous enseigne bien la nécessité de nous unir aux hommes, mais non aux bêtes ou aux choses dont la nature est différente de l'humaine;

⁸⁶ Les deux premières propositions de la seconde partie de l'*Éthique* nous apprennent que Dieu s'exprime sous deux seuls attributs : la pensée et l'étendue.

⁸⁷ Baruch Spinoza, *Op. cit.*, p. 193.

nous avons à leur endroit le même droit qu'elles ont sur nous. Ou plutôt le droit de chacun étant défini par sa vertu ou sa puissance, les hommes ont droit sur les bêtes beaucoup plus que les bêtes sur les hommes. Je ne nie cependant pas que les bêtes sentent; mais je nie qu'il soit défendu pour cette raison d'aviser à notre intérêt, d'user d'elles et de les traiter suivant [ce qui] nous convient le mieux, puisqu'elles ne s'accordent pas avec nous en nature et que leurs affections diffèrent en nature des affections humaines.⁸⁸

Spinoza pose de cette manière les bases de l'impossibilité d'une communauté naturelle d'intérêt entre êtres de différentes natures, ce qui, notons-le au passage, contredit alors entièrement les thèses défendues par Arne Naess et Jane Bennett, qui s'appuyaient justement sur Spinoza pour affirmer l'existence d'une solidarité immanente entre les êtres :

Other species have their own joys, their own lusts. And this being so, they cannot enter into collaboration with us in the shared pursuit of self-preservation, or the enhancement of our activity, which is the sole basis of morality.⁸⁹

Le second cas de figure est un peu plus complexe. Il concerne les êtres du même type. Possédant un corps identique, l'on pourrait croire qu'ils seraient en mesure de former spontanément les mêmes idées concernant les objets qu'ils rencontrent, ce qui aurait alors un effet pacificateur. Or, Spinoza nous dit justement le contraire. La raison est que les êtres sont pour Spinoza endigués dans un régime que Lazerri nomme le *régime des affects passifs*. Le terme *affect* réfère chez Spinoza à des *états* du corps, états pouvant être réduits à deux catégories fondamentales : les *tristes*, qui diminuent l'activité du *conatus*, et les *joyeux*, qui, à l'inverse, l'accroissent :

Un mode existant se définit par un certain pouvoir d'être affecté [...]. Quand il rencontre un autre mode, il peut arriver que cet autre mode lui soit "bon", c'est-à-dire se compose avec lui, ou au contraire le décompose et lui soit "mauvais" : dans le premier cas, le mode existant passe à une perfection plus grande, dans le second cas, moins grande.⁹⁰

⁸⁸ *Ibid.*, p. 254.

⁸⁹ Genevieve Lloyd, « Spinoza's Environmental Ethics », *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, vol. 23, no. 3, 1980, p. 296.

⁹⁰ Gilles Deleuze, *Op. cit.*, p. 68.

Le propre du régime des affects passifs est donc que les êtres qui s'y meuvent passent d'un affect à l'autre selon le hasard des rencontres, en dépit de leur volonté. Spinoza qualifie les affects qu'adoptent les êtres dans ce régime comme étant des passions. Leur trait caractéristique est qu'elles ont des causes extérieures, ce qui signifie que leurs causes ne peuvent être entièrement expliquées à partir de notre seule essence :

L'essence d'une passion ne peut s'expliquer par notre seule essence, c'est-à-dire la puissance d'une passion ne peut se définir par la puissance avec laquelle nous persévérons dans notre être, mais doit se définir nécessairement par la puissance de la cause extérieure comparée à la nôtre.⁹¹

Le propre d'un être au régime des affects passifs est donc d'être endigué dans un étroit tissu de causes extérieures à sa propre essence. C'est d'ailleurs en ce sens qu'il faut comprendre le terme *servitude* employée pour nommer l'avant-dernière partie de *l'Éthique*. Le mot est évidemment connoté négativement, et pour cause. Le problème tient au fait que lorsqu'un être est entièrement soumis aux passions, les idées qu'il se forme de son corps tel qu'il peut être affecté par un objet donné sont *inadéquates*. Mot qui signifie que ces idées ne peuvent être entièrement déduites de sa seule essence, qu'elles sont au moins partiellement causées par l'interaction des *conatus* de ce par quoi il est affecté. C'est pour cette raison qu'un être au régime des affects passifs est dans un état de servitude, les assemblages qu'il décide de former procèdent de causes envers lesquelles il est entièrement passif :

Nous ne nous représentons ainsi la nature ou la propriété de ces causes que par l'intermédiaire des affections de notre propre corps : nous ne percevons donc pas leurs propriétés en elles-mêmes, mais seulement en tant qu'elles sont enveloppées dans les affections de notre corps.⁹²

Être affecté de manière passive est alors, pour Spinoza, cause de violence dans la mesure où, comme c'était déjà le cas chez Hobbes, cela produit une grande diversité

⁹¹ Baruch Spinoza, *Op. cit.*, p. 225.

⁹² Christian Lazzeri, « Spinoza : le bien, l'utile et la raison », Chap. in *Spinoza : puissance et impuissance de la raison*, sous la dir. de Christian Lazzeri, p. 9-38, Paris, Presses universitaires de France, 1999, p. 19.

de connaissances entre les êtres. En effet, le hasard des rencontres propre à cet état fait en sorte que des êtres identiques se retrouvent affectés d'une pluralité de manières, ce qui a pour conséquence qu'ils se forment des idées très différentes concernant les mêmes objets :

Dans la mesure où notre corps possède une spécificité individuelle, cela détermine sa manière d'être affecté, de telle sorte qu'une seule et même chose peut affecter différents hommes de différentes manières et qu'un seul homme peut être affecté de différentes manières par un seul et même objet selon les variations de sa « formule corporelle »⁹³

C'est d'ailleurs pour cette raison que Spinoza nous dit que le philosophe et l'ivrogne, bien que tous deux des êtres humains, peuvent désirer des choses extrêmement différentes : « la différence n'est pas petite entre l'épanouissement dont un ivrogne, par exemple, subit l'attrait, et l'épanouissement auquel est parvenu un philosophe »⁹⁴. Cette diversité des connaissances, et donc des conduites, entre des corps pourtant identiques est alors aussi pour Spinoza cause de violence. L'explication de cette violence est cependant l'objet d'un argumentaire plus complexe que chez Hobbes.

En effet, il explique que le régime des affections passives produit de la violence entre les êtres de même type en raison d'un mode d'affection spécifique qu'il nomme le *mimétisme affectif*. De manière grossière, l'on peut résumer ce mécanisme à la capacité de tout être à être emphatique envers son prochain. Il s'agit d'un mécanisme par lequel il est possible pour un être d'imiter passivement l'affect d'un autre qu'il côtoie du fait d'une ressemblance qu'il constate entre leurs deux corps :

The theme of affective imitation is introduced [...] to account for the way in which resemblances that individuals perceive between themselves and others form the basis of imaginary identifications. These identifications provide the basis for various kinds of common collective affection.⁹⁵

⁹³ *Ibid.*, p. 20.

⁹⁴ Baruch Spinoza, *Op. cit.*, p. 193.

⁹⁵ Aurelia Armstrong, « Natural and Unnatural Communities : Spinoza Beyond Hobbes », *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 17, no. 2, 2009, p. 286.

L'existence de ce mécanisme chez Spinoza l'amène à des conclusions sensiblement différentes de celles de Hobbes quant aux fondements de la violence. Spinoza nous apprend que ce mécanisme peut, au régime des affects passifs, produire deux effets distincts. D'une part, le mimétisme affectif encourage les comportements sociaux puisqu'il est la base de la *bienveillance* – le désir d'œuvrer au bonheur d'autrui afin d'accroître par mimétisme sa propre joie – et, d'autre part, de la *pitié* – le désir d'écartier les causes de la tristesse de son prochain afin de réduire, encore par mimétisme, sa propre tristesse.⁹⁶ Sous ce premier aspect, le mimétisme affectif permet donc, au régime des affects passifs, la production d'une forme de fraternité naturelle entre les êtres, ce qui était tout à fait interdit chez Hobbes.

Cependant, en raison de la diversité affective que produit inmanquablement le régime des affects passifs entre êtres du même type, le mimétisme affectif produira aussi des désirs contradictoires. Effectivement, il est probable qu'un objet dont le contact affecte un être de tristesse produira des passions contradictoires chez un second si celui-ci considère au contraire avec joie ce que le premier a en dégoût. Il désirera, d'une part, éliminer la cause de la tristesse du premier, et, d'autre part, il désirera acquérir l'objet en question puisqu'il provoque la joie chez lui. Voilà pourquoi, au régime des affects passifs, le mécanisme du mimétisme affectif peut engendrer des passions contradictoires au sein d'un même individu. Cet état est celui que Lazerri nomme une « paralysie affective » :

Cependant si B aime ce que A hait ou s'il hait ce qu'aime A, celui-ci se trouvera nécessairement partagé entre deux désirs opposés, puisque sous l'effet de l'opérateur d'imitation, il aimera et haïra à la fois les choses qu'il aimait déjà et celles qu'aime B. Au sens strict A sera divisé contre lui-même et sera soumis à ce que [Spinoza] appelait une « fluctuation de l'esprit » [...] : fluctuation entre deux affects contraires. Or nul ne peut persévérer dans cette paralysie affective.⁹⁷

Spinoza nous apprend ensuite que mettre fin à cette *paralysie affective* nécessitera que A convainque par tous les moyens ses semblables d'aimer et de haïr les mêmes

⁹⁶ Christian Lazerri, *Droit, pouvoir et liberté : Spinoza critique de Hobbes*, Op. cit., p. 80.

⁹⁷ *Ibid.*

choses que lui. Si le mécanisme du mimétisme affectif peut tout d'abord mener à la formation d'une solidarité spontanée, la diversité des affections que produit le régime des affects passifs détermine alors tout de même, à terme, les êtres à vouloir imposer à leurs pairs, par la puissance, les idées inadéquates qu'ils se forment au sujet d'objets particuliers :

A devra donc déployer tous ses efforts pour « convertir » B à ses préférences et à ses convictions et c'est ce à quoi il sera déterminé. Cependant, s'il aime (ou hait) déjà beaucoup de choses, il voudra que B aime tout ce qu'il aime (et hâisse tout ce qu'il hait), c'est-à-dire qu'il vive purement et simplement « selon ses propres dispositions ».⁹⁸

Le type de relations sociales produits par le *régime des affects passifs* ressemble donc beaucoup à celles de l'état de nature hobbesien. D'une part, il rassemble des êtres agissant selon des connaissances inexacts de ce que requiert l'accroissement de leur *conatus*, d'autre part, c'est l'imprécision de ces connaissances qui les déterminent à être absolument violents l'un envers l'autre.

1.4. L'IMPUISSANCE DE LA RAISON

Demeure finalement le cas de la raison. Il s'agit, pour Hobbes et Spinoza, de la faculté qui aurait la possibilité de permettre aux êtres de même nature de vivre en paix. Si les arguments qu'ils emploient diffèrent, ils s'entendent néanmoins pour dire que la raison pourrait être en mesure de produire une connaissance permettant aux êtres de même nature d'accroître leur *conatus* de manière pacifique. Selon eux, la nécessité d'un droit positif imposé par l'intermédiaire de l'État deviendrait donc caduque advenant le cas où l'ensemble des êtres serait naturellement en mesure d'agir en fonction de ce que leur dicte cette faculté :

⁹⁸ *Ibid.*

Hobbes et Spinoza soutiennent tous deux que si les hommes [...] vivaient intégralement sous la conduite de la raison, ils formeraient sans doute des communautés d'entraide et de coopération. Celles-ci seraient dépourvues de tout droit positif et surtout d'un appareil de coercition destiné à le rendre effectif.⁹⁹

Si la condition naturelle de tous les êtres est néanmoins violente, c'est donc parce que la raison est identifiée à la fois par Hobbes et par Spinoza comme absolument incapable, à l'état de nature, d'imposer son dictat sur les comportements humains :

Puisqu'ils vivent au contraire en communautés dotées de systèmes politiques, c'est que la sociabilité optimale du premier cas ne peut être obtenue et elle ne peut l'être parce que les hommes entrent dans des relations conflictuelles.¹⁰⁰

Ce dernier argument poursuit donc celui que j'ai développé aux sections précédentes. La condition naturelle des êtres rationnels est somme toute très similaire à celle des moins complexes. Examinons ce dernier argument chez nos deux auteurs.

Chez Hobbes, tout d'abord, la raison possède comme condition le langage, faculté qu'il définit comme celle dont « l'usage courant [est de] transformer le discours mental en discours verbal, ou l'enchaînement de nos pensées qui, par leur aptitude à s'échapper de notre mémoire en nous faisant passer à autre chose, peuvent être rappelés grâce à tels ou tels mots qui les signalent. »¹⁰¹ Pour Hobbes, le langage est une faculté que l'humain possède exclusivement. Elle est celle qui lui permet de s'écarter un peu plus de l'immédiateté des rapports entre les êtres plus simples que lui par l'attribution de *noms* par lesquels il mémorise l'expérience qu'il a du rapport avec une chose donnée.¹⁰² Ce qu'il nomme le *discours mental* – l'enfilement d'images et de désirs associés que produisent les sens de l'humain et des autres animaux – peut donc, grâce au langage, être l'objet d'une méditation pour le premier. Les images évoquent chez lui des mots par lesquels il se mémorise les effets que peut avoir pour

⁹⁹ Christian Lazzeri, *Op. cit.*, p. 13.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ Thomas Hobbes, *Op. cit.*, p. 97.

¹⁰² *Ibid.*, p. 99.

son *conatus* le rapport avec l'objet qu'il rencontre. Le discours mental rationnel apparaît ainsi comme la forme la plus rigoureuse de cette méditation. Il est un calcul¹⁰³ dont l'objet est d'anticiper le plus précisément possible les effets pour le *conatus* du rapport avec des objets auxquels, grâce au langage, l'humain a pu acquérir la connaissance : « La raison, en ce sens, n'est rien que le calcul [...] des conséquences des noms généraux acceptés pour consigner et signifier nos pensées. »¹⁰⁴ Tout comme l'ensemble des pensées produites par l'imagination, ce calcul est avant tout utilitaire, il vise à déterminer comment le rapport avec un objet peut, dans un avenir que la raison essaie de calculer, accroître ou non le *conatus*.

Le problème que pose alors cette faculté, pour Hobbes, est que puisqu'elle est comme l'imagination une « faculté de l'esprit »¹⁰⁵ et que l'esprit possède des fondements matériels, les idées qu'elle produit au sujet du rapport avec un objet donné sont étroitement liées à la physiologie. Or bien qu'il conçoit les corps humains comme égaux de nature, Hobbes admet tout de même qu'ils présentent entre eux une certaine diversité morphologique :

Car, quoique la nature de l'objet que nous concevons soit la même, il reste que la diversité de perception que nous avons, due aux différentes conformations du corps, aux préjugés de l'opinion, confère à toute chose la nuance de nos différentes passions.¹⁰⁶

Cette diversité au niveau des perceptions a pour conséquence directe que les connaissances produites par la raison peuvent elles aussi varier d'un humain à un autre :

¹⁰³ Le mot *calcul* doit chez Hobbes être compris en son strict sens mathématique. Le réel peut être l'objet de ce type de réflexion puisqu'il est lui-même décrit comme des vecteurs de forces homogènes dont les degrés et les rapports sont entièrement quantifiables. On comprend donc en quoi cette conception du réel peut être l'objet d'un calcul *mathématique*. C'est pour cette raison que la prévision des effets attendus du rapport avec un objet réel peut, pour Hobbes, être réduit à un ensemble d'« addition », de « soustraction », de « multiplication » et de « division ». *Ibid.*, p. 110.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 111.

¹⁰⁵ *Ibid.*,

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 109.

Non que la raison en elle-même ne soit toujours droite raison, à la façon dont l'arithmétique est un art certain et infaillible; mais, ni la raison d'une seule personne, ni celle de plusieurs, quel qu'en soit le nombre, ni crée de certitude, pas plus qu'un compte n'est bien fait par cela seulement qu'il est unanimement approuvé par un grand nombre de personnes.¹⁰⁷

Ce faisant, pour Hobbes, le fait que les humains, du fait de leur langage, possèdent cette faculté d'entendement supérieure qu'est la raison ne semble pas, à ce stade, autoriser la formation de connaissances que leur seraient immédiatement communes.

Cette diversité des connaissances participe, chez Hobbes, à l'émergence des conflits entre les humains. En l'absence de certitude quant à la justesse de ses calculs, toute méditation rationnelle sur les effets pouvant être attendus du rapport avec un autre être provoque chez l'humain la *crainte*, une passion engendrée par l'imprévisibilité des comportements de ses pairs, imprévisibilité causée par la diversité des connaissances en fonction desquelles chacun d'eux agit :

il est non seulement impossible d'éliminer [la crainte] qui est à la source de la recherche des causes, [...] cette recherche elle-même contribue à la rendre constante par son impossibilité de conclure avec certitude.¹⁰⁸

Sachant que sa raison est à l'état de nature incapable de supprimer cette part d'incertitude dans l'espoir qu'il a de jouir de la possession de l'objet qu'il convoite, l'humain dans ses conditions naturelles est donc conduit à tenter par tous les moyens de garantir par l'augmentation de sa puissance individuelle l'effectivité des connaissances que lui suggère sa raison. La puissance est donc appelée en renfort pour pallier à l'insuffisance de la raison :

Ainsi, [...] lorsqu'il y a contestation au sujet d'un compte [...] leur dispute les conduira à se battre ou bien elle restera sans solution en raison de l'absence d'une raison droite existant par nature; il en est de même dans tous les débats, quels qu'ils soient.¹⁰⁹

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 112.

¹⁰⁸ Christian Lazzeri, *Op. cit.*, p. 45.

¹⁰⁹ Thomas Hobbes, *Op. cit.*, p. 112.

En absence d'arbitre neutre, ce qui est l'état de nature, Hobbes nous dit donc que la raison sera tout à fait incapable de produire une connaissance qui ferait spontanément consensus entre les humains, ce qui leur permettrait de renoncer à entrer en conflit pour soumettre les autres à leurs volontés respectives. L'importance, pour la paix, d'agir selon un ensemble de connaissances communes est d'ailleurs l'un des thèmes de l'oeuvre de Hobbes qu'a bien compris Latour. L'entièreté de la première partie de *Nous n'avons jamais été modernes* est effectivement consacrée à cette question. Latour montre, à partir du débat qui a opposé Boyle à Hobbes au sujet de la nature du vide, que le second voit la primauté du savoir fournie par le *Léviathan* sur tout autre type de connaissance, qu'elle provienne de scientifiques comme Boyle ou des passions d'individus isolés, comme la garantie de la paix contractuelle. Il montre que si Hobbes considère qu'il est absolument essentiel, pour mettre fin aux guerres civiles, que le *Léviathan* possède le monopole de l'exégèse biblique, il lui est également tout autant primordial qu'il puisse avoir le dernier mot sur les questions scientifiques. Les contentieux scientifiques comportent effectivement, pour Hobbes, un potentiel tout aussi séditionnaire que les théologico-politiques :

Et nous revoilà, dit Hobbes, en pleine guerre civile ! [...] il va falloir endurer cette nouvelle clique de savants qui va se mettre à contester l'autorité de chacun au nom de la nature en invoquant des événements de laboratoire fabriqués de toutes pièces ! Si vous permettez aux expériences de produire leur *matters of fact* [...] vous diviserez l'autorité : les esprits immatériels pousseront à nouveau chacun à la révolte en offrant une cour d'appel aux frustrations.¹¹⁰

L'argument de l'insuffisance de la raison fournit ainsi aux conflits une cause sous-jacente à celles que Hobbes énumère au plus connu chapitre XIII. Rappelons en effet que ce chapitre identifie explicitement trois causes distinctes aux conflits entre humains. Ces causes peuvent, de manière synthétique, être ramenées à l'éthos aristocratique, qui pour Hobbes, se présenterait sous ces différentes variantes :

¹¹⁰ Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes : Essai d'anthropologie symétrique*, La découverte, Paris, 1991, p. 33.

« premièrement la compétition; deuxièmement, la défiance; troisièmement, la gloire. »¹¹¹ Si je dis que l'argument de l'insuffisance de la raison procure une cause sous-jacente à ces passions guerrières c'est parce qu'il me semble qu'elles peuvent, en fin d'analyse, les trois être ramenées au désir d'accroissement du *conatus*. En effet, au chapitre X, Hobbes définit l'honneur comme le sentiment qu'engendre la reconnaissance par autrui de la supériorité de notre propre puissance :

Prier quelqu'un pour qu'il nous accorde une aide quelconque c'est l'honorer parce que c'est le signe que nous pensons qu'il a la puissance de nous aider, et, plus l'aide est difficile, plus l'honneur est grand.¹¹²

L'honneur, et l'usage de la violence pour en acquérir plus, peut donc, toujours selon le chapitre X, être identifié comme ce que Hobbes nomme une *puissance instrumentale*. La recherche de gloire fait partie « des moyens et des instruments pour [...] acquérir plus [de puissance]. »¹¹³ Voilà pourquoi les rapports violents que produit l'éthos aristocratique peuvent être ramenés à un mode d'expression du *conatus* : augmenter sa puissance individuelle requiert également de persuader les autres que celle-ci est effectivement supérieure. En ce sens, il semble donc difficile de considérer la compétition, la défiance et la gloire comme trois causes indépendantes des conflits entre humains. Le déchaînement de ces passions à l'état de nature est également dû à l'insuffisance de la raison puisqu'elles procèdent d'une déformation subjective de la connaissance du niveau de puissance des corps individuels : bien qu'égaux de nature, les humains ont irrationnellement tendance à se considérer supérieurs à leurs congénères. On peut donc considérer, comme le fait d'ailleurs Leo

¹¹¹ Thomas Hobbes, *Op. cit.*, p. 220.

¹¹² *Ibid.*, p. 174.

¹¹³ *Ibid.*, p. 170.

Strauss, que la raison est, dans un premier temps¹¹⁴, incapable chez Hobbes de fournir à l'humain la connaissance de l'égalité naturelle qu'il partage avec les autres humains :

For as it rests on a sense of superiority, it runs counter to the recognition of the natural equality of all men, and in the last analysis it is only the recognition of this equality which Hobbes allows to stand as just self-estimation.¹¹⁵

En définitive, l'insuffisance de la raison est donc ce qui fait en sorte que l'humain, à l'état de nature, est tout autant déterminé que les êtres de son environnement à vouloir augmenter sa puissance immanente. Le fait de posséder la raison ne semble donc pas suffisant pour permettre à l'humain, et à la violence qui le caractérise, d'être en rupture vis-à-vis de son environnement.

Définir la raison et son insuffisance chez Spinoza représente à ne pas en douter une entreprise beaucoup plus ardue. Elle requiert tout d'abord de distinguer les idées *adéquates* des *inadéquates*. Les idées inadéquates, pour Spinoza, sont celles causées par l'influence d'un autre corps sur le nôtre. Ces idées ne peuvent s'expliquer du fait de notre seule nature, elles englobent toujours une cause qui est extérieure à nous :

Les seules idées que nous avons dans les conditions naturelles de notre perception sont les idées qui représentent ce qui arrive à notre corps, l'effet d'un autre corps sur le nôtre, c'est-à-dire, un mélange des deux corps : elles sont nécessairement inadéquates.¹¹⁶

¹¹⁴ Il s'agit ici d'un important point de tension de la pensée politique hobbesienne. En effet, celui-ci admet, au début du chapitre XIV, que les lois de nature sont des « précepte[s], ou [des] règle[s] générale[s] trouvée par la raison » Thomas Hobbes, *Op. cit.*, p. 230. En ce sens, Hobbes semble nous dire que le passage de l'état de nature à l'état civil correspond au moment où la raison, aux conditions naturelles de son exercice, est effectivement en mesure de « trouver » ces préceptes généraux dont le respect par tous lui permettrait de vivre en paix. Le problème est cependant que le caractère violent de la condition naturelle humaine suggère que la raison est, à un certain moment de son développement, justement incapable de fournir à l'humain la connaissance de ces articles de paix. Cela pose une difficulté puisque Hobbes ne fournit pas d'explications quant aux conditions permettant à la raison humaine d'être en mesure de produire, à l'état de nature, ce genre de connaissance. Pour cette raison, le passage de l'état de nature à l'état civil demeure quelque peu mystérieux.

¹¹⁵ Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes : Its Basis and Its Genesis*, Chicago, The University of Chicago Press, 1963, p. 56.

¹¹⁶ Gilles Deleuze, *Op. cit.*, p. 101.

Les idées adéquates, quant à elle, n'ont pour cause que notre essence. Pour Spinoza, ces idées sont celles produites par la raison. Que ces idées aient pour cause notre nature seule ne signifie pas qu'elles expriment l'essence du corps indépendamment de toutes ses affections, mais plutôt que la nature de ce corps, *en tant qu'il est affecté*, en est l'unique cause. Les idées rationnelles expriment la puissance de pensée du corps et de ses singularités incluant tout ce par quoi il est affecté :

[La] raison doit aider l'individu à raisonner et à sentir ce qui est le mieux pour lui à chaque instant particulier, dans sa singularité, par et dans l'expérience, par sa science intuitive, selon son *ingenium* ou complexion.¹¹⁷

Être rationnel ne signifie alors pas qu'il est possible d'agir indépendamment de toutes ses affections, mais bien que l'être s'affecte désormais de manière *active*, en fonction d'une connaissance exacte de ce que sa nature, telle qu'elle est affectée à un moment donné, requiert pour persévérer. Les affections qu'il acquiert ne procèdent donc plus du hasard des rencontres comme c'était le cas au régime des affects passifs.

La formation des idées adéquates requiert pour Spinoza de reconnaître ce qu'il nomme les *notions communes*, c'est-à-dire, ce que l'être peut reconnaître d'identique entre la nature de son corps et celui des autres êtres qu'il rencontre : « Les notions communes sont nécessairement des idées adéquates : en effet, représentant une unité de composition, elles sont dans la partie comme dans le tout et ne peuvent être conçues qu'adéquatement. »¹¹⁸ Les idées *adéquates* qu'un être se fait rationnellement des notions communes expriment dès lors des vérités objectives dont la portée varie. Elles peuvent, d'une part, exprimer une vérité extrêmement générale : « Tous les corps sont, comme le mien, de nature *étendue* ». Il s'agit alors d'une vérité relative à l'essence de *Dieu*, qui s'exprime selon l'un de ses deux attributs, l'*étendue*. D'autre part, les idées adéquates peuvent également exprimer une vérité plus spécifique,

¹¹⁷ André Martins, « La politique ou la raison désirable chez Spinoza », *Philosorbonne* [En ligne], no. 4, 2010, Consulté le 8 février 2018. p. 113.

¹¹⁸ Gilles Deleuze, *Op. cit.*, p. 122.

concernant cette fois l'essence d'un mode fini : « tous les humains disposent comme moi d'une tête ». Il s'agira cette fois d'une vérité particulière à l'humain, en tant que mode d'expression fini de Dieu. Reconnaître que les humains ont en commun une tête permet d'acquérir des connaissances sur la nature de cet être particulier : il est de son essence de posséder cette qualité. La raison, nous dit Spinoza, est alors la faculté qui permet à tout être de réaliser le plus adéquatement son *conatus* dans la mesure où, en lui donnant une connaissance vraie sur ce qu'il possède ou non en commun avec les êtres qu'il rencontre dans son environnement, elle lui permet de former des assemblages avec ceux dont la nature convient *véritablement* avec la sienne :

Aucune chose ne peut être mauvaise par ce qu'elle possède de commun avec nous : de là vient que nous la désirons et, parce que nous la désirons nous la jugeons bonne et nous nous efforçons de la posséder. Dans ce cadre, l'affect relatif à l'objet et le désir de le posséder ou de l'éviter découlent du jugement certain qui en établit l'utilité ou la nocivité.¹¹⁹

Agir rationnellement revient donc pour Spinoza à vivre selon une connaissance vraie de ce qui accroît ou décroît le *conatus* conformément à sa nature propre et de ce par quoi elle est affectée. La raison est donc pour lui le fondement de l'éthique, obéir à son dictat est le meilleur moyen d'accroître sa puissance individuelle :

« La formule "sous la conduite de la raison" (ex ducto rationis) [...] correspond à l'idéal d'une vie parfaite [...] dans la perspective d'une amélioration des conditions de l'existence humaine qui permette d'en exploiter à fond toutes les ressources latentes, donc de faire passer cette existence humaine de l'état de servitude [, agir en fonction d'idées inadéquates,] à l'état de liberté. »¹²⁰

Une telle définition pose cependant chez Spinoza deux problèmes distincts. Comme c'était déjà le cas chez Hobbes, le premier problème est dû au fait qu'en la définissant comme une faculté intrinsèquement liée au corps, Spinoza rend les connaissances qu'elle produit sujettes aux variations affectives existantes entre les êtres de même

¹¹⁹ Christian Lazerri, *Op. cit.*, p. 23.

¹²⁰ Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie, la condition humaine*, Coll. « Les grands livres de la philosophie », Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 148

type. Obéir à la raison, sous cet aspect, ne garantit donc pas immédiatement qu'un être donné renonce à la violence : les idées en fonction desquels il agira, bien qu'adéquates, ne viseront que la préservation de sa nature particulière. En l'absence d'État, il peut donc être tout à fait rationnel d'attaquer son semblable si l'acquisition de ce qu'il possède permet d'accroître son *conatus* individuel :

Reason expresses a mind's virtue, rather than housing a set of stable, objective, eternal ideas. It could thus be the case that we are guided overwhelmingly by reason and still, like parents and children, quarrel. We can reasonably disagree, to use more contemporary parlance, since what supports my nature, what enables me to continue to be, is not necessarily what supports your being.¹²¹

D'autre part, la raison est également impuissante parce que les idées qu'elle produit sont considérées par Spinoza comme des êtres au sens plein. Elles sont des modes de Dieu qui s'expriment selon l'attribut *pensée*. Les idées possèdent donc, comme les corps étendus, un *conatus* qui les détermine à persévérer. En cela, elles ne sont pas intrinsèquement plus puissantes que les idées inadéquates pouvant venir à l'esprit d'un humain. Ce faisant, pour qu'un humain obéisse à sa raison, il faut que les idées qu'elle produit parviennent à subjuguier par leur puissance toutes celles qui sont inadéquates :

Une affection est une idée par laquelle l'Ame affirme une force d'exister de son Corps plus grande ou moindre qu'auparavant; et ainsi elle n'a rien de positif qui puisse être ôté par la présence du vrai; conséquemment, la connaissance vraie du bon et du mauvais ne peut, en tant que vraie, réduire aucune affection. Mais en tant qu'elle est une affection, si elle est plus forte que l'affection à réduire, elle pourra dans cette mesure seulement la réduire.¹²²

Le problème est que, aux conditions naturelles de son exercice, la raison est incapable, du seul fait de la vérité qu'expriment les idées qu'elle produit, de s'imposer sur les idées inadéquates. Les idées rationnelles sont effectivement, comme les corps, tout autant soumises à l'influence des causes extérieures : « [La] raison est, de toute

¹²¹ Hasana Sharp, *Op. cit.*, p. 96.

¹²² Baruch Spinoza, *Éthique*, *Op. cit.*, p. 233.

façon, sous la domination de la force déterminante des causes externes laquelle demeure donc arbitre aussi de la distinction entre puissance et impuissance humaines. »¹²³ C'est ce qui explique que la condition naturelle des êtres est violente. Bien que rationnels, ils sont malgré tout entièrement soumis à des passions dont les causes sont extérieures à eux-mêmes :

Un désir qui naît de la connaissance vraie du bon et du mauvais, peut être éteint ou réduit par beaucoup d'autres Désirs naissant des affections par lesquelles nous sommes dominés.¹²⁴

La raison, à la fois chez Hobbes que chez Spinoza, est alors considérée comme absolument incapable de permettre par elle seule la paix entre êtres de même type à leurs conditions naturelles.

1.5. CONSTRUIRE L'IDENTITÉ : LE CONTRAT

À ce stade, il m'apparaît utile de rappeler au lecteur que l'objectif général du chapitre était d'évaluer dans quelle mesure le contractualisme classique peut être mobilisé pour une analyse de la crise écologique actuelle. Nous avons, au début du chapitre, suggéré que cet objectif serait le mieux satisfait si nous analysions préalablement les causes de la violence par laquelle les auteurs contractualistes définissent la nature. Les trois sections précédentes ont pu, je l'espère, satisfaire ce premier objectif. Elles ont établi que la violence des rapports produits par la nature peut, chez Hobbes et Spinoza, être imputée au désir d'accroissement du *conatus*, désir que les deux posent comme fondement de leurs ontologies respectives. Nous avons vu que les désirs produits par ce principe peuvent, à l'état de nature, être tenus responsables de la

¹²³ Fillipo Mignini, « Impuissance humaine et puissance de la raison », Chap. in *Spinoza : puissance et impuissance de la raison*, sous la dir. de Christian Lazzeri, p. 39-61, Coll. « Débats philosophiques », Paris, Presses universitaires de France, 1999, p. 58.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 47.

violence des rapports qu'engagent à la fois les êtres simples, ceux qui possèdent une intériorité, et les humains, qui disposent de la raison. Il nous reste donc maintenant à trouver selon quelles conditions deux êtres, définis à partir d'une telle ontologie, peuvent convenir à cesser d'être violents l'un envers l'autre par l'intermédiaire du contrat. Tel sera l'objectif de cette nouvelle section. Au terme de celle-ci, nous aurons une idée plus claire du genre de cadre que peut fournir le contractualisme classique pour l'analyse de la crise écologique actuelle.

D'emblée, si l'on s'en tient à la définition de la violence esquissée dans les précédentes sections, le contractualisme semble tout d'abord rendre difficile que soient unis au sein d'un même contrat des êtres de différentes natures. La raison est que le *conatus* a pour effet de réduire toutes les questions éthiques à des enjeux strictement individuels, ce faisant, la prédation ne sera jamais exclue entre des êtres de différentes natures si son exercice se révèle être avantageux du point de vue de l'utilité personnelle. Je propose, pour introduire cette section, d'exposer cette première condition que les ontologies hobbesienne et spinozienne semblent poser aux unions contractuelles.

Rappelons tout d'abord le rôle essentiel du concept de *conatus* chez ces deux auteurs. Il leur permet de refuser catégoriquement l'existence d'une extériorité au monde à partir d'où il serait possible d'émettre des jugements normatifs sur les relations entre les êtres. Le *conatus* déplace le point d'assise de ce jugement au sein de chaque individu. Le *bon* et le *mauvais* ne font donc pas référence à un rapport d'identité envers un ordre idéal, l'usage de ces deux mots est relatif au degré de réalisation des *conatus* individuels. En ce sens, Hobbes et Spinoza étaient d'or et déjà – et ce, plus de deux siècles avant Nietzsche – *par delà le bien et le mal* :

En effet, l'usage des mots bon, mauvais, méprisable est toujours relatif à la personne qui les emploie, il n'y a rien qui soit simplement et absolument tel, pas plus qu'il

n'existe des règles du bon et du mauvais extraites de la nature des objets eux-mêmes.¹²⁵

la perfection des choses doit s'estimer seulement par leur nature et leur puissance, et elles ne sont donc pas plus ou moins parfaites parce qu'elles plaisent aux sens de l'homme ou les offensent, conviennent à la nature humaine ou lui répugnent.¹²⁶

Selon Émilie Tardivel, ce déplacement accompli par le concept de *conatus* pourrait même être considéré comme l'un des fondements de la modernité en philosophie politique. Le *conatus* marque en effet une rupture à l'égard de l'idée, propre à la pensée classique, qu'il existe un rapport d'identité entre le « bien commun, objectif et particulier »¹²⁷, une unique valeur en vertu de laquelle l'on pourrait juger de la perfection d'un groupe pourtant composé d'une multitude d'individus. À défaut d'un bien qui serait à la fois « commun » et « particulier », le seul bien que permet une ontologie dont le fondement est le *conatus* est individuel. Sur le plan politique, cela signifie qu'il ne peut être avantageux de s'associer *que si* l'association sert effectivement l'intérêt individuel de ses membres. L'harmonie entre les contractants ne prend donc pas appui sur l'idée d'un bien qui les transcenderait tous, quelles que soient leurs particularités individuelles, il a pour base un accord aux frontières explicitement délimitées sur ce qui, en un sens très concret, leur est mutuellement bénéfique. Posées en ces termes, les conditions de réalisation de cet accord ne peuvent être qu'assez restreintes : l'existence de celui-ci est conditionnelle à ce que ses termes conviennent individuellement à chacun des contractants. Le mot *mutuellement* est ici important. Il implique tout d'abord que la proportion du droit naturel dont l'un décide de se départir, en consentant par le contrat à s'associer, soit être exactement la même que celle des autres contractants. Il est en effet contraire à la poursuite de son intérêt personnel de consentir à se départir d'un droit sur les autres

¹²⁵ Thomas Hobbes, *Op. cit.*, p. 127.

¹²⁶ Baruch Spinoza, *Op. cit.*, p. 67.

¹²⁷ Émilie Tardivel, *Op. cit.*, p. 518.

que les autres conserveraient sur nous. Hobbes et Spinoza s'entendent d'ailleurs sur ce point :

que ce soit la volonté de chacun, si c'est également celle de tous les autres, aussi longtemps qu'il le pensera nécessaire à la paix et à sa propre défense d'abandonner ce droit sur toute chose, et qu'il soit satisfait de disposer d'autant de liberté à l'égard des autres que les autres en disposent à l'égard de lui-même.¹²⁸

C'est [...] une loi universelle de la nature que nul ne renonce à ce qu'il juge être bon sinon par espoir d'un bien plus grand ou par crainte d'un dommage plus grand, ni n'accepte un mal, sinon pour éviter un mal pire ou par espoir d'un plus grand bien. [Cette loi] a pour conséquence nécessaire que personne ne promettra [...] d'abandonner quelque chose du droit qu'il a sur tout, et que personne absolument ne tiendra la promesse qu'il a pu faire, sinon par crainte d'un mal plus grand ou espoir d'un plus grand bien.¹²⁹

En posant que la seule fonction du contrat est de servir l'intérêt individuel de ses membres, le *conatus* exclut donc la possibilité que soit résolue par ce moyen la violence affectant les êtres dont le niveau de puissance diffère. En effet, le critère de l'intérêt individuel fait en sorte que le risque que la puissance de chacun pose sur la vie des autres doit être identique à tous les contractants. On conçoit effectivement mal quel avantage il pourrait y avoir pour un loup à engager des relations pacifiques avec un lièvre : seul le second bénéficierait d'un tel contrat, celui-ci ne serait donc pas mutuellement bénéfique. Le *conatus* interdit donc au loup de renoncer à exercer la violence sur le lièvre puisque ce dernier ne pose pas un danger pour sa vie. Comme nous le dit Spinoza, *nul ne renonce à ce qu'il juge être bon sinon par espoir d'un bien plus grand*.¹³⁰ Il s'agit d'ailleurs d'un autre point commun entre Hobbes et Spinoza. Comme le note Genevieve Lloyd, l'ontologie des deux interdit effectivement que les

¹²⁸ Thomas Hobbes, *Op. cit.*, p. 232.

¹²⁹ Baruch Spinoza, *Traité théologico-politique*, Paris, GF Flammarion, 1965, p. 264.

¹³⁰ Il serait possible d'avancer que la famine que pourrait provoquer une baisse subite de la population de lièvre pour le loup peut représenter une forme de contre-attaque du lièvre à l'encontre d'une prédation excessive. Il n'est cependant pas clair qu'un tel cas de figure peut s'accorder avec l'objectif visé par le contrat politique, qui n'est pas la diminution de la prédation, mais bien la paix. Nous discuterons de cette question à la conclusion de ce chapitre.

relations entre êtres de différentes natures puissent procéder d'autre chose que le seul droit de nature :

Animals, then, have rights only in the sens of 'natural right'. And for Spinoza like Hobbes, and unlike Locke – natural right is not a moral matter. Moral rights arise only within the framework of a moral community and this is species-relative. It depends on a shared nature. What is good for us is not at all commensurable with the goods of other species.¹³¹

Un contractualisme dont le fondement ontologique est le concept de *conatus* ne semble donc pas, à ce stade, poser d'obstacle à ce qu'un être en asservisse un second de différente nature si cela sert son utilité personnelle. Le *conatus* fait en sorte que la violence entre les êtres dont la puissance diffère n'est limitée que par le droit de nature, c'est-à-dire, ce jusqu'où peut s'étendre la puissance contenue par leur corps. Pour que l'abstention de la violence procure un avantage réciproque, il faut donc tout d'abord que la violence exercée représente pour la vie de chacun des belligérants un danger identique. Ce n'est que dans cette situation que l'abstention d'exercer la violence constitue effectivement un avantage *mutuel*. Cette exigence de réciprocité de la violence, Carl Schmitt l'avait d'ailleurs bien vue. Il considère cette réciprocité comme la condition d'existence de la guerre, la seule relation réellement politique pour lui : « La guerre naît de l'hostilité, celle-ci étant la négation existentielle d'un autre être. »¹³²

Expliquée en ces termes, il semblerait que l'égalité de puissance soit une condition suffisante à ce que des êtres en guerre consentent, par contrat, à mettre fin à leur violence réciproque. Or, le problème est qu'à la fois Hobbes et Spinoza soutiennent que la violence définit également les rapports entre êtres naturellement égaux : les humains. En effet, Hobbes et Spinoza s'entendent pour dire que ces êtres, bien qu'égaux en puissance, sont néanmoins violents entre eux puisqu'à l'état de nature,

¹³¹ Genevieve Lloyd, *Op. cit.*, p. 301.

¹³² Carl Schmitt, *La notion de politique et théorie du partisan*, Coll. « Classiques », Paris, Champs, 2009, p. 71.

au hasard des rencontres, ceux-ci agissent selon des connaissances diversifiées de ce que requiert leur *conatus* pour s'accroître. Chez Hobbes, comme il a été dit plus haut, cette diversité des connaissances est due au fait que les sens se voient donner une explication matérialiste. Il les considère intimement liés aux corps, ce faisant, les idées qu'ils produisent sont sujettes aux variations qu'il peut avoir naturellement d'un corps à un autre. Voilà pourquoi, nous dit Hobbes, les sens échouent à produire une connaissance immédiatement commune entre les humains :

Les noms de ces choses qui nous affectent, c'est-à-dire qui suscitent en nous plaisir et déplaisir, parce que nous ne sommes pas tous pareillement affectés par une même chose, et pas non plus toute les fois de la même façon, ces noms, dans le discours humain courant, changent de signification.¹³³

C'est cette variation entre les perceptions qui explique pour Hobbes qu'un même objet peut être cause de passions contraires entre deux humains disposant pourtant de corps quasi identiques. Cette diversité est pour lui la source des conflits. Comme nous l'avons vu, Spinoza s'accorde avec Hobbes sur ce point. Il considère également que la violence entre les humains est due au fait que le régime des affects passifs a pour effet de créer entre eux une grande diversité affective :

La situation est très complexe, car les corps composés ont des parties d'ordre différent qui entrent sous des rapports eux-mêmes variés; ces rapports variés se composent entre eux pour constituer le rapport caractéristique ou dominant de l'individu considéré, à tel ou tel niveau. Il y a donc un emboîtement de rapports pour chaque corps, et d'un corps à un autre, et qui constituent la « forme ». [...] Et il n'y a pas deux corps dont les rapports sont identiques.¹³⁴

Chez lui aussi, cette diversité des affectations à l'état de nature produit une diversité des connaissances a priori indépassable. La diversité des connaissances explique que des humains peuvent se former des idées différentes d'un même objet, ce qui est la cause des conflits qui les opposent. C'est l'idée qu'exprime les propositions 31 à 34 du *De la servitude*, dans *L'Éthique* :

¹³³ Thomas Hobbes, *Op. cit.*, p. 108.

¹³⁴ Gilles Deleuze, *Op. cit.*, p. 46.

Dans la mesure où les hommes sont soumis aux passions, on ne peut pas dire qu'ils s'accordent en nature.¹³⁵

Les hommes peuvent différer en nature en tant qu'ils sont dominés par des affections qui sont les passions; et dans la même mesure le même homme est changeant et inconstant.¹³⁶

En tant que les hommes sont dominés par des affections qui sont des passions, ils peuvent être contraires les uns aux autres.¹³⁷

On comprend ainsi que de disposer d'une égale puissance n'est alors pas une condition tout à fait suffisante pour assurer que les êtres alors en guerre conviennent de cesser leurs hostilités à l'aide d'un contrat. Il faut en effet que les êtres d'égale puissance soient en mesure de former un consensus au sujet d'une connaissance en fonction de laquelle ils pourraient effectivement convenir de mettre fin à leurs conflits. Nous tenons là l'un des difficiles points de tension de la pensée politique de Hobbes et de Spinoza. En effet, l'un et l'autre affirment, tout d'abord, que l'association politique est le moyen par lequel des humains accordent leur connaissance au sujet de ce qui accroît le *conatus*. Ils ajoutent cependant du même coup que le contrat, qui fonde l'association politique, procède de la connaissance commune de sa propre utilité. Il y a là, nous le constatons, une tautologie. Hobbes et Spinoza parviennent cependant à surmonter cette difficulté en affirmant que la raison fournit immédiatement à tous les humains une connaissance commune minimale. Les deux soutiennent, à partir d'arguments différents, que les humains, à l'état de nature, possèdent en commun la connaissance de l'utilité qu'il y aurait pour eux à cesser de s'attaquer. Ainsi, pour pouvoir former contrat, il faut, en plus de disposer d'une puissance égale, être en mesure de se former rationnellement l'idée de l'utilité que celui-ci représenterait. Présentée en ces termes, cette seconde condition semble être un truisme. Or, comme il a été dit plus haut, les ontologies sur lesquelles Hobbes et

¹³⁵ Baruch Spinoza, *Éthique, Op. cit.*, p. 246.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 247

¹³⁷ *Ibid.*

Spinoza s'appuient rendent difficile de concevoir l'existence d'une connaissance commune qui serait naturelle. Je propose, pour conclure cette section, de voir plus précisément la manière par laquelle l'un et l'autre parviennent à surmonter cette difficulté.

Hobbes, tout d'abord, donne à la connaissance commune, ce qu'il nomme la *droite raison*, une origine conventionnelle. Il soutient en effet que les connaissances communes ne sont rien d'autre que celles que le *Léviathan* définira comme telles. Il affirme, au chapitre XVI, que l'union de la multitude en une personne artificielle fait en sorte que les individus de cette multitude seront non seulement les auteurs des actions de cette personne, mais aussi de ses mots : « Les mots et actions de certaines personnes artificielles appartiennent à ceux qu'elles représentent. »¹³⁸ Qui plus est, quand bien même la multitude est composée d'êtres divers, le représentant, pour Hobbes, parle, lui, toujours d'une seule voix :

[...] c'est l'unité du représentant, non l'unité du représenté qui fait la personne une. Le représentant est le support de la personne et il n'est le support que d'une seule personne : l'unité dans une multitude ne peut s'entendre d'une autre manière.¹³⁹

Les mots du représentant, qui est nécessairement un, ont donc comme auteur l'ensemble des individus membres du contrat. Les conflits qu'il décrivait au chapitre V peuvent désormais, grâce à cette connaissance, trouver une résolution pacifique :

[...] lorsqu'il y a contestation au sujet d'un compte, les parties en présence doivent elles-mêmes convenir de s'en remettre à la droite raison, laquelle sera la raison de quelque arbitre ou juge dont elles accepteront toutes deux la sentence.¹⁴⁰

Les connaissances rationnelles, pour être effectives, nécessitent donc qu'elles soient produites par une personne artificielle unissant la diversité de celles générées par les individus, alors multitude, à l'état de nature. Que chaque individu reconnaisse le

¹³⁸ Thomas Hobbes, *Op. cit.*, p. 272.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 276.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p.112.

souverain comme locuteur de ses propres mots est donc pour Hobbes l'une des conditions de la paix : l'unité du souverain garantit que les individus agissent selon une connaissance commune de ce qui accroît le *conatus*.

Présenté en ces termes, l'on voit alors que l'argument conventionnel mène effectivement à la tautologie que j'identifiais plus haut. Le contrat, par l'imposition d'un savoir commun, pacifie les conflits produits par la diversité des connaissances. Mais, pour exister, ce même contrat nécessite que les humains possèdent en commun la connaissance préalable de son utilité. En l'absence de cette connaissance commune préalable, la diversité des connaissances et les conflits qu'elle produit seraient alors tout à fait indépassables. C'est pour éviter cet écueil que Hobbes admet que les lois de nature, lois sur lesquelles prend appui l'édifice politique hobbesien, constituent une connaissance à laquelle tous les humains ont immédiatement accès, elles sont un « précepte et une règle *générale* de la raison »¹⁴¹. Si Hobbes avance que les humains possèdent individuellement un niveau de puissance à peu près identique, il ajoute ainsi du même coup qu'en l'absence d'une connaissance immédiate de l'avantage que représenterait l'abstention d'exercer cette puissance contre son semblable, le contrat ne pourrait jamais advenir.

Spinoza, dans un premier temps, convient avec Hobbes que la raison, à l'état de nature, n'est pas en mesure de produire des idées communes à tous les humains. Comme il a été dit, s'il peut difficilement exister un savoir immédiatement commun entre les humains, c'est tout d'abord parce que les idées adéquates que fournit la raison à l'humain ne concernent *que son propre corps*. Spinoza nous dit en effet que la raison est le moyen par lequel un individu peut s'affecter en connaissance de ce par quoi il est d'or et déjà affecté. C'est pour cette raison que l'individu rationnel est

¹⁴¹ *Ibid*, p. 231.

cause de ses propres affectations, celles-ci sont issues d'idées qu'il produit adéquatement, elles conviennent alors nécessairement à sa nature :

En bref, dans l'unité corps-esprit spinozienne, la raison n'est pas séparée du corps, si bien qu'elle ne niera pas les appétits, mais peut mener l'homme à mieux comprendre, par des idées adéquates, ce qui lui fait du bien et augmente sa puissance sans être trop troublé par des causes extérieures. Son appétit et son conatus seront alors mieux satisfaits qu'auparavant.¹⁴²

Développer une connaissance rationnelle permet alors à un humain d'être la propre cause de ses affectations, cela lui permet non pas de s'émanciper de celles-ci, mais plutôt de cesser d'être absolument passif à l'égard de l'activité des êtres extérieurs à son corps. Tout comme chez Hobbes, être rationnel ne garantit cependant pas immédiatement la fin des conflits. Puisque la raison se rapporte aux corps individuels, les connaissances qu'elle produit seront tout de même diverses : ce qui est rationnellement bon pour la nature de l'un ne l'est pas nécessairement pour celle de l'autre. Spinoza nous confronte alors à une difficulté très similaire à celle rencontrée lors de notre lecture de Hobbes. Les humains, de fait, s'associent politiquement, c'est donc dire qu'ils sont en mesure, dès l'état de nature, de se former une idée de l'utilité que représenterait pour eux cette association. Les explications offertes par Spinoza au sujet de la formation de cette « connaissance rationnelle minimale », qui rend possible l'association politique, sont cependant complexes.

L'argument par lequel il parvient à surmonter cette difficulté est différent de celui employé par Hobbes. Spinoza affirme qu'il est rationnel de désirer que les autres humains que l'on côtoie développent également cette faculté. Considérons en effet qu'un humain rationnel prend conscience que sa propre joie provient du fait qu'il agit selon des idées qu'il s'est formé grâce à cette faculté. Cet humain tiendra donc la connaissance rationnelle comme cause de cette joie et désirera alors développer cette faculté. Ainsi, il appétera tout ce qui lui semble permettre le développement de la

¹⁴² André Martins, *Op. cit.*, p. 111.

raison et voudra s'écarter de tout ce qui, à l'inverse, l'éloigne de cet objectif. C'est pourquoi, nous dit Spinoza, qu'il n'est rien de plus rationnel que de désirer que cette faculté soit également poursuivie par nos semblables. En effet, en raison du mimétisme affectif, le meilleur moyen de favoriser le développement des idées rationnelles est de se lier aux individus qui poursuivent le même objectif. La raison, si elle détermine effectivement les humains à développer des idées différentes au sujet des objets qu'ils rencontrent, produit donc tout de même, au niveau le plus minimal, une idée naturellement commune entre les humains : celle de l'utilité de son propre accroissement chez tous ses semblables. La raison produit donc le désir de son propre développement, il s'agit, pour Spinoza, de la connaissance minimale commune permettant aux humains de se lier politiquement :

Il n'y a donc rien de plus utile pour la conservation de l'être propre et la jouissance de la vie conforme à la Raison qu'un homme dirigé par la Raison. En outre, puisque, parmi les choses singulières, nous ne savons rien qui ait plus de prix qu'un homme dirigé par la Raison, personne ne peut mieux montrer ce qu'il vaut par son habileté et ses aptitudes, qu'en élevant des hommes de façon qu'ils vivent enfin sous la propre souveraineté de la Raison.¹⁴³

L'État n'est rien d'autre que le produit de ce désir : son institution vise à assurer un environnement garantissant le développement de la raison chez les individus. Spinoza diffère toutefois de Hobbes sur la question du fonctionnement de cet État. Il ne vise pas à assurer, par la coercition, l'existence d'une connaissance commune en fonction de laquelle tous les individus coordonneraient pacifiquement les actions qu'ils engagent. Il est plutôt le moyen mis en place par des individus rationnels afin de favoriser le développement de cette faculté chez chacun d'eux. L'État n'impose alors pas à tous les individus la *droite raison*. Il est en fait lui-même issu de l'exercice de cette faculté chez les individus. Sa fin est d'assurer par persuasion un environnement garantissant le plein développement de la raison de chacun des citoyens :

¹⁴³ Baruch Spinoza, *Op. cit.*, p. 294.

En un mot, la raison doit être attirante, convaincante, pour être effectivement transmise et acquise. Elle doit se servir des images et de l'imagination, mais non pas des idées fausses et trompeuses, y compris celle d'un libre-arbitre ou d'une raison formellement universelle, abstraite et détachée du monde, comme si l'État était l'esprit éclairé de la collectivité et la multitude, son corps.¹⁴⁴

Le citoyen d'un tel État ne renonce alors pas à la violence parce qu'il a transféré une part de son droit de nature originel à un représentant qui dispose désormais du pouvoir d'énoncer pour tous ce qui est *bon* ou *mauvais*, mais bien puisqu'il sait lui-même que le développement de sa raison requiert de lui et ses pairs qu'ils respectent les lois que l'État met en place pour cette fin. La différence avec Hobbes provient alors du fait que la droite raison, pour Spinoza, n'a pas une origine conventionnelle : elle fournit des idées vraies sur la nature du corps et de ses affectations. Les connaissances en fonction desquels ils agissent différeront alors toujours, d'autant plus qu'ils seront toujours dans une certaine mesure des êtres passionnels¹⁴⁵, l'État assure cependant un cadre grâce auquel ces différentes fins peuvent être poursuivies sans compromettre le développement de la raison de chacun des contractants :

La raison – comprenant ce qui est commun, à commencer par le fait que la quête de l'utile est commune à tous et que chacun la réalise à sa manière – ne peut empêcher le désaccord, mais elle peut aider à trouver un accord tout en respectant les différences.¹⁴⁶

Cette lecture des oeuvres de Hobbes et de Spinoza nous a alors permis de dégager deux conditions fondamentales au contrat. Il faut, d'une part, que le danger que représente la violence pour chacun soit réciproque. Nul n'aurait avantage à s'abstenir d'une violence pour laquelle il n'obtient pas un bien équivalent, c'est pour cette

¹⁴⁴ André Martins, *Op. cit.*, p. 120.

¹⁴⁵ Advenant le cas où l'humain serait *entièrement* rationnel et qu'il serait cause adéquate de l'ensemble de ses idées et ses actions, il ne serait alors plus du tout influencé par les causes extérieures. Or nous dit Spinoza, seul Dieu est tout entier sa propre cause. L'humain en tant que mode fini, est toujours au moins partiellement affecté activement : « Les hommes étant des modifications de la substance unique, leur nature est à la fois active et passive. Active en tant qu'ils sont modes de la nature naturante si bien qu'ils l'expriment ou peuvent l'exprimer, en étant ainsi cause adéquate de ce qui se produit en eux ou hors d'eux; passive puisqu'en étant un mode, donc un individu de la nature naturée, l'homme n'existe qu'en relation avec les autres individus et subit ainsi des affections, étant donné qu'il ne peut être conçu sans les autres parties de la nature » *Ibid.*, p.152

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 118.

raison, nous le disions, que le lièvre ne peut contracter avec le loup. D'autre part, il faut en plus que les êtres soient en mesure de se former, dès l'état de nature, l'idée de l'avantage que représenterait pour chacun d'eux le fait de s'abstenir d'être violent. Cela, nous l'avons vu, requiert, selon Hobbes et Spinoza, de posséder la raison. Pour le premier, cette faculté a pour condition le langage, une faculté qu'il ne réserve qu'à l'humain. Si l'on s'en tient à une lecture rigide de son texte, le contrat, pour Hobbes, ne peut donc lier que les humains :

[Le langage sert à] signifier les images ou conceptions que les hommes veulent se communiquer, communication « sans laquelle il n'y aurait pas entre les hommes plus de république, de société, de contrat et de paix que parmi les lions, les ours et les loups »¹⁴⁷

Spinoza est moins catégorique que Hobbes sur ce point. La raison n'est pour lui que la faculté par laquelle les êtres se forment des idées adéquates de ce en quoi leur nature convient avec celle d'autres êtres. En ce sens, comme le note Hannah Sharp, l'on ne peut exclure qu'il puisse exister quelque chose comme une rationalité propre à la pierre ou au cheval :

These foundation of reason are not located only in human bodies. All bodies are extended, and it seems that even a stone should have this common notion. Spinoza thus lays the groundwork for a very expansive understanding of rationality. Absolutely no "man" is without these foundations of reason, Spinoza notes, yet it is not clear why any being would be without them.¹⁴⁸

Si Spinoza ne ferme pas la porte à une rationalité non humaine, cela n'implique toutefois pas qu'il pourrait y avoir des contrats interespèce. Rappelons-le, la raison enseigne qu'il est avantageux de se lier qu'avec des êtres partageant notre nature. Le désir de l'humain désirant rationnellement manger la chair du poulet et celui du poulet désirant tout aussi rationnellement demeurer en vie ne peuvent donc s'accorder.

¹⁴⁷ Christian Lazzeri, *Op. cit.*, p. 36. citant Thomas Hobbes, *Op. cit.*, chap. IV.

¹⁴⁸ Hasana Sharp, *Op. cit.*, p. 97.

1.6. UNE ÉTHIQUE ANTHROPOCENTRÉE

Les conclusions que l'on peut tirer au terme de ce chapitre sont mitigées. D'emblée, si l'on s'en tient à une lecture stricte des textes d'Hobbes et de Spinoza, il semble que le contractualisme dans sa forme classique pose un premier obstacle difficilement contournable à son usage pour une analyse de la crise écologique actuelle : il interdit que soit unis au sein d'un même contrat des humains et des non humains. Les deux conditions identifiées à la section précédente rendent effectivement très difficile d'envisager cette possibilité. Tout d'abord, le critère de la raison, en lui seul, semble suffire à disqualifier complètement les non-humains du contrat politique. Nous avons vu qu'autant Hobbes et que Spinoza, bien qu'à partir de différents arguments, conçoivent l'association politique comme l'objet d'un désir rationnel. Le premier ne réserve la possession de cette faculté qu'aux seuls humains, cela semble donc interdire qu'animaux et autres non-humains puissent consentir à faire partie d'une telle union. Le second pourrait quant à lui, selon Hasana Sharp, admettre l'existence d'une rationalité non humaine. Les possibilités que permet cette ouverture demeurent toutefois limitées. En effet, nous avons vu que, la raison se rapportant chez Spinoza systématiquement aux corps, sa possession ne garantit pas qu'humains et non-humains auraient avantage à faire partie d'une unique communauté destinée au développement de cette faculté. L'accroissement du *conatus* humain ne rend avantageux pour lui le développement que de la raison de sa propre espèce :

[...] la pensée [ne] peut concevoir de meilleures [choses] que celles qui s'accordent entièrement avec notre nature. Car si, par exemple, deux individus entièrement de même nature se joignent l'un à l'autre, ils composent un individu deux fois plus puissant que chacun séparément. Rien n'est donc plus utile à l'homme que l'homme; les hommes, dis-je, ne peuvent rien souhaiter qui vaille mieux pour la conservation de leur être, que de s'accorder tous en toutes choses de façon que les Ames et les Corps de tous composent en quelque sorte une seule Ame et un seul Corps, de s'efforcer tous ensemble l'utilité commune à tous; d'où suit que les hommes qui sont gouvernés par la Raison, c'est-à-dire ceux qui cherchent ce qui leur est utile sous la conduite de la

Raison, n'appètent rien pour eux-mêmes qu'ils ne désirent aussi pour les autres hommes, et sont ainsi justes, de bonne foi et honnêtes.¹⁴⁹

Un usage de Spinoza en pensée écologiste ne semble donc ouvrir la porte qu'aux unions politiques regroupant des êtres de mêmes espèces. Or, l'on peine à voir en quoi cela produirait des effets différents que le système hobbesien sur le plan environnemental. Que les êtres situés en bordure de nos contrats politiques forment ou non des contrats politiques, nos droits à leurs égards demeurent essentiellement les mêmes : chacun est libre d'en disposer selon ce que requiert l'accroissement de son *conatus*.

Qui plus est, quand bien même l'on diminuerait l'importance de ce premier critère, celui de l'identité des risques semble également poser de sérieuses difficultés à ce qu'humains et non-humains puissent se lier contractuellement. En effet, comme il a été montré, Hobbes et Spinoza donnent les deux une importance capitale à ce que les êtres se liant politiquement soutirent de cette union un avantage réciproque. Un prédateur n'aurait pour cette raison aucun avantage à consentir à cesser d'être violent envers sa proie, s'il a l'assurance que sa puissance lui permet de riposter à ses contre-attaques éventuelles. À ce second critère, l'un pourrait sans doute objecter que la crise écologique actuelle matérialise justement ce genre d'équivalence entre l'humain et le non-humain au niveau du risque posé sur la vie. Les crises peuvent effectivement être considérées comme des moments où certains non-humains acquièrent sur nous un droit égal à celui que nous avons sur eux. Cette hypothèse est d'ailleurs celle qu'a soutenue Michel Serres, dans *Le contrat naturel*, en 1990 :

[La] terre, les eaux et le climat, le monde muet, les choses tacites placées jadis là comme décor autour des représentations ordinaires, tout cela, qui n'intéressa personne, brutalement, sans crier gare, se met désormais en travers de nos manigances. Fait irruption dans notre culture, qui n'en avait jamais formé d'idée que locale et vague, cosmétique, la nature.¹⁵⁰

¹⁴⁹ Baruch Spinoza, *Op. cit.*, p. 237.

¹⁵⁰ Michel Serres, *Le contrat naturel*, Coll « Essai », Paris, Champs, p. 16.

Serres, dans cet ouvrage, semble justifier par cette nouvelle donnée historique la réouverture de notre contrat social. Le fait que la terre « s'émeut »¹⁵¹ rend pour lui nécessaire que l'on s'associe avec elle à l'aide d'un nouveau contrat, le contrat naturel :

Ce dernier [contrat] nous réunit pour le meilleur et pour le pire, selon la première diagonale, sans monde; maintenant que nous savons nous associer face au danger, il faut envisager, le long de l'autre diagonale, un pacte nouveau à signer avec le monde : le contrat naturel.¹⁵²

Néanmoins, la proposition de Serres semble quand même poser quelques difficultés. Tout d'abord, il faut rappeler que l'approche des contractualistes est individualiste : c'est sur la base du danger dont chacun, individuellement, est à la fois l'auteur et la victime à l'état de nature que le contrat est possible. Pour cette raison, quand bien même l'on admettrait comme Serres que la « nature » pose aujourd'hui un danger pour la vie humaine, le cadre contractualiste se prête mal à son intégration en tant qu'ensemble au sein d'un contrat. Le contrat, tel qu'il fut à tout le moins conçu par Hobbes et Spinoza, lie une *multitude* d'individus, non un ensemble préalablement unifié tel quel la nature. Il s'agit d'ailleurs de la critique qu'adresse Latour à Serres : « [Par] mépris de la politique et plus encore des sciences sociales, il a gardé intacte l'unicité de la nature, à laquelle il a redonné, au contraire, un nouveau bail. »¹⁵³

De cette manière, quand bien même nous mettrions momentanément le critère de la raison de côté et que l'on s'en tiendrait à celui de l'identité de risque posé pour la vie, un usage du contractualisme pour une analyse de la crise écologique actuelle semble poser de sérieuses difficultés. Le problème est que, si l'on considère les êtres « naturels » individuellement, il est malaisé d'en trouver un posant, en lui seul et à l'égard de l'humain, un risque réellement réciproque. Par exemple, la production de

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 135

¹⁵² *Ibid.*, p. 33.

¹⁵³ Bruno Latour, *Politiques de la nature : Comment faire entrer les sciences en démocratie*, *Op. cit.*, p. 317.

viande rouge, dans sa forme actuelle, met en danger les conditions de vie humaine sur terre. Mais il demeure difficile de conclure que l'on devrait, du fait de ce constat, intégrer les boeufs à nos contrats politiques : le meurtre d'une quantité limitée de boeuf ne met certainement pas en danger les conditions de la vie humaine sur terre. Le cadre contractualiste, si l'on s'en tient à l'angle de l'admissibilité des non-humains au contrat, se prête donc mal à une réflexion sur le genre de relations que nous devrions aujourd'hui engager avec ce type d'êtres. Le boeuf ne pose un risque sérieux pour la vie humaine que dans la mesure où son meurtre représente une entreprise industrielle, l'humain, pour assurer sa survie, n'est donc pas tenu de cesser *absolument* d'être violent envers cet animal.

Devons-nous cependant conclure de cette interdiction que les humains disposent d'un droit absolu à l'égard des non-humains situés à l'extérieur du contrat ? Je crois qu'il y aurait un raccourci à soutenir une telle conclusion. C'est à tout le moins ce dont convient Genevieve Lloyd. Elle soutient qu'il ne serait pas absolument contraire à ce que défend l'*Éthique* d'affirmer que le développement de notre rationalité requiert que nous portions une attention particulière aux êtres de notre environnement. Elle avance que du point de vue de ce que défend Spinoza, il serait effectivement irrationnel d'assouvir notre désir de viande animale au point où la production de cette viande mettrait en danger les conditions d'accroissement de notre propre *conatus* :

Spinoza, I have argued, would endorse the condemnation of any exploitation of the rest of nature that rests on an implicit belief in man as the centre of the universe. But what would concern him about it is precisely that it does express a false belief about man's place in nature; that it expresses an ignorant, distorted attitude.¹⁵⁴

Si le propos de Lloyd se limite essentiellement au cas de Spinoza, il me semble que celui-ci peut aisément être étendu à Hobbes également. Une loi de nature, nous dit Hobbes, interdit à chacun « de faire ce qui détruit sa vie, ou qui le prive des moyens de la préserver, et de négliger de faire ce par quoi il pense qu'elle serait le mieux

¹⁵⁴ Genevieve Lloyd, *Op. cit.*, p. 308.

préservée. »¹⁵⁵ Une telle définition ne semble donc pas interdire que soit conçues, à partir de Hobbes, des lois qui, par exemple, limiteraient la déforestation ou la consommation de viande, s'il est établi rationnellement par le souverain que ces deux activités peuvent, si pratiquées de manière excessive, mettre en danger la survie des humains qu'il représente. Qui plus est, Hobbes ouvre même la porte, au chapitre XVI du *Léviathan*, à ce qui peut être considéré comme un statut intermédiaire entre celui de contractant et d'être extérieur au contrat. Il s'agit des êtres qui peuvent être personnifiés par un représentant, mais qui ne peuvent être considérés, au même titre que les humains, comme les auteurs des actions de ce représentant :

Les choses inanimées, comme une église, un hôpital, un pont peuvent être personnifiés par un recteur, un directeur, un superviseur. Mais les choses inanimées ne peuvent être auteur et ne peuvent, par conséquent, donner pouvoir à leurs acteurs. Pourtant les acteurs peuvent disposer, de la part des propriétaires et des dirigeants de ces choses, du pouvoir de les entretenir. [...] Pareillement, les enfants, les imbéciles et les fous, qui n'ont pas l'usage de la raison, peuvent être personnifiés par des tuteurs ou des curateurs; mais (pendant ce temps), ils ne peuvent être les auteurs d'aucune des actions accomplies par ceux qui les personnifient et ne le peuvent être que dans la limite où [...] ils auront jugé leurs actions raisonnables.¹⁵⁶

Le boeuf de l'exemple précédent pourrait se voir attribuer ce statut intermédiaire : son éleveur en est le « tuteur », il est celui qui le personnifie. Cependant, puisque le boeuf n'est pas l'auteur des actions de son éleveur, les responsabilités de l'éleveur à l'égard du boeuf ne sont pas les mêmes que celle d'un souverain à l'égard des humains qui le constituent. Si la relation auteur-acteur permettait de circonscrire l'étendue du pouvoir exercé par l'acteur – la fin de cette entente est « la paix et la défense commune »¹⁵⁷ – la même chose n'est pas si claire concernant la relation entre l'éleveur et le boeuf. Hobbes demeure malheureusement évasif sur la question de la nature et de l'étendue du pouvoir exercé par un tuteur sur son objet. Il semble

¹⁵⁵ Thomas Hobbes, *Op. cit.*, p. 230.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 274.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 289.

toutefois probable que, en étant eux-mêmes les auteurs des actes du souverain, les actions entreprises par les éleveurs de boeufs à l'égard de leurs troupeaux devraient également souscrire à la fin de l'union politique. Les éleveurs pourraient de cette manière être incités à diminuer l'intensité de leur industrie. Cette diminution ne procéderait cependant pas de l'intérêt intrinsèque du boeuf, mais bien de celui des humains, désireux de persévérer par l'entremise de l'association politique.

En somme, un usage du contractualisme classique est possible pour une analyse politique de la crise actuelle si l'on accepte que l'éthique environnementale soit anthropocentrée. Un regroupement d'humains ne consentira à limiter l'étendue de son action envers les êtres de son environnement que si cela lui est nécessaire pour assurer sa survie. Une telle éthique, si elle n'autorise pas forcément la destruction incontrôlée de notre environnement a quand même pour défaut de rendre difficile la valorisation de la vie d'êtres avec lesquels l'humain a très peu de contact. En effet, l'on voit mal comment une telle éthique pourrait, par exemple, légitimer la protection d'espèce tel que le calmar géant : son existence ou sa disparition n'ont que bien peu d'impacts sur l'accroissement du *conatus* humain. L'un pourrait peut être argumenter, à la manière de Naess, qu'une biodiversité foisonnante participe à l'accroissement du *conatus* humain. Une telle interprétation requerrait toutefois de s'éloigner substantiellement du sens qu'Hobbes et Spinoza ont donné originellement au concept de *conatus* : son accroissement est chez l'un et l'autre soumis à un ensemble de conditions qu'ils ont les deux codifiées rigoureusement. Il me semble difficile donc de réconcilier la pensée politique de ces auteurs avec l'idée que le *conatus* peut s'accroître du seul fait que l'être partage une proximité avec une grande diversité d'espèce. Qui plus est, l'introduction a pu montrer que l'éthique environnementale de Naess posait de sérieux problèmes pour une analyse politique de la crise écologique puisqu'il diminue le rôle central qu'occupe le conflit dans les relations interespèces.

Un usage du contractualisme classique pour l'analyse de la crise actuelle bute ainsi à certaines limites. Quoi qu'il en soit, il faut tout de même admettre que, considérant l'état actuel de nos relations avec notre environnement, une éthique de ce type ouvrirait sans doute la porte à une refondation assez radicale de nos rapports avec la non-humanité. La pertinence d'une pensée écologiste prenant assise sur ce courant de pensée ne devrait donc pas être pour autant négligée.

Les limites auxquelles nous font buter l'anthropocentrisme de cette éthique permettent néanmoins de mieux comprendre le désir de certains auteurs écologistes plus contemporains d'offrir une pensée écologiste qui ne serait plus centré sur le seul intérêt de l'humain. Certaines des propositions les plus originales de Bruno Latour – tel que le *parlement des choses* – peuvent probablement être comprises en ce sens. Le second chapitre montrera en quoi les *collectifs* de Latour peuvent être considéré comme une tentative de suppléer aux limites des contractualistes.

CHAPITRE II

UN CONTRAT ÉCOLOGIQUE

2.1. LATOUR ET LES CONTRACTUALISTES

Le rapport de Latour à la pensée contractualiste est assez complexe à élucider. Cette difficulté est notamment due au fait qu'une bonne partie du commentaire sur son oeuvre s'est jusqu'à aujourd'hui concentrée sur l'apport qu'elle représente pour un domaine très précis : la sociologie des sciences. Les aspects proprement politiques de la pensée latourienne demeurent encore, selon Graham Harman, un champ d'étude presque vierge : « the usual critiques of Latour's political philosophy (which normally come from the Left) have failed to engage him on any but the most peripheral issues. »¹⁵⁸ Également, essayer de cerner les contours d'une pensée politique latourienne représente à ne pas en douter un projet assez délicat puisque son oeuvre possède une forme plutôt éclectique. Si ses livres et articles traitent bel et bien de politique, ils touchent aussi à des domaines d'études très variés tels que l'anthropologie, la sociologie des sciences ou encore l'épistémologie. Qui plus est, ces différentes dimensions de son travail semblent difficilement pouvoir être séparées en périodes ou en ouvrages précis. Elles s'entrelacent intimement dans la plupart de ses ouvrages, ce qui rend d'autant plus difficile d'en extraire une pensée politique clairement circonscrite. Finalement, l'on peut rajouter que l'envergure de l'oeuvre latourienne complexifie encore plus la tâche de celui qui tente d'en dégager une lecture précise pour ce type de travail. Effectivement, Latour peut sans contredit être

¹⁵⁸ Graham Harman, *Bruno Latour : Reassembling the Political*, *Op. cit.*, p. 1.

considéré comme un auteur extrêmement prolifique, il a publié pas moins qu'une quinzaine de livres dans les vingt dernières années ainsi qu'un nombre d'articles tout à fait considérable. Compte tenu de ces difficultés et de la nature de ce travail, il n'était bien sûr pas possible de couvrir l'ensemble de l'oeuvre, des choix ont donc dû être réalisés.

Pour ces raisons, l'objet du chapitre ne sera pas de montrer en quoi les différents éléments de la pensée de Latour présentent quelque chose comme une cohérence interne qu'il serait possible de décortiquer précisément. Un tel objectif serait bien sûr trop ambitieux, de surcroît, il m'apparaît douteux qu'il puisse même être réalisé, Latour lui-même semble présenter une certaine résistance à ce que son oeuvre puisse être interprétée de la sorte.¹⁵⁹ La portée de ce chapitre sera donc plus modeste. Si, pour les raisons évoquées, il me sera difficile d'élucider entièrement le rapport de Latour à la pensée contractualiste, il m'apparaît néanmoins que certains rapprochements entre lui et cette tradition peuvent être avancés. Je propose, pour introduire ce chapitre, d'examiner sous quels angles il peut être possible de les établir.

D'emblée, l'auteur contractualiste dont l'influence est sans doute la plus marquée chez Latour est Hobbes. Le parallèle le plus évident qu'il est possible d'établir entre les deux auteurs se situe probablement sur le plan du rôle politique qu'ils attribuent à l'épistémologie. En effet, les deux s'entendent pour dire que la stabilité de l'état civil requiert que les êtres que le corps politique regroupe agissent selon un unique régime de connaissance. L'entièreté de la première partie de *Nous n'avons jamais été modernes* est d'ailleurs consacrée à cette question. Latour montre, à partir du débat qui a opposé Boyle à Hobbes au sujet de la nature du vide¹⁶⁰, que le second voit la

¹⁵⁹ Nous reviendrons sur ce point à la conclusion du mémoire.

¹⁶⁰ Latour se base en fait sur le livre de Shapin et Shafer, qui fait un compte-rendu de ce débat. Voir Steven Shapin et Simon Shaeffer, *Leviathan and the Air-Pump*, Princeton, Princeton University Press, 1985, 441 p.

primauté du savoir fournie par le *Léviathan* sur tout autre type de connaissance (qu'elle provienne de scientifiques comme Boyle, des passions d'individus isolés ou des pouvoirs religieux) comme la garantie de la paix contractuelle. Il montre que si Hobbes considère qu'il est absolument essentiel, pour mettre fin aux guerres civiles, que le *Léviathan* possède le monopole de l'exégèse biblique, il lui est également tout autant primordial qu'il puisse avoir le dernier mot au sujet des débats scientifiques :

Après que Hobbes a réduit et réunifié le corps politique, voilà que la Royal Society survient pour tout diviser à nouveau : quelques gentilshommes proclament le droit de posséder une opinion indépendante, dans un espace clos, le laboratoire, sur lequel l'État n'exerce aucun contrôle. [...] Pire encore, cette nouvelle coterie choisit de concentrer ses travaux sur une pompe à air qui produit à nouveau des corps immatériels, le vide, comme si Hobbes n'avait pas eu assez de mal à se débarrasser des fantômes et des esprits !¹⁶¹

Un premier rapprochement entre Latour et la tradition contractualiste me semble possible sur la base de cet aspect. En effet, il m'apparaît que sa volonté mainte fois répétée de fonder une épistémologie commune à la science et à la politique procède du même souci que celui de Hobbes. Il considère, comme ce dernier, que le schisme, structurant selon lui l'ensemble de la pensée moderne, départageant les savoirs dits « sociaux » – tout peut être réduit à des représentations construites par la société et est donc sujet aux variations des interminables luttes politiques qui la caractérisent – des savoirs « naturels » – tout n'est essentiellement que des chaînes d'atomes se mouvant selon les strictes lois de la physique, indifférentes aux idées que les humains s'en font – représente un risque important pour la stabilité du corps politique :

Le bel ordre que Hobbes tentait de retrouver est anéanti par la multiplication des espaces privés où l'on proclame l'origine transcendante des faits qui, bien que fabriqués par l'homme, ne sont l'oeuvre de personne et qui, bien que n'ayant pas de cause, sont néanmoins explicables.¹⁶²

¹⁶¹ Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes : Essai d'anthropologie symétrique*, *Op. cit.*, p. 32.

¹⁶² *Ibid.*, p. 35.

Ce dualisme entre la nature et la culture comporte pour Latour un potentiel tout aussi séditieux que les croyances immatérielles l'étaient pour les contractualistes, et ce, pour deux raisons distinctes. Premièrement, Latour considère qu'il aurait comme défaut de simplifier à l'excès les réseaux dans lesquels les actants constituant le monde s'inscrivent en posant a priori l'existence d'une frontière ontologique étanche les distinguant irrémédiablement en deux catégories incommensurables l'une de l'autre : les *naturels* et les *culturels*. Latour estime que ces catégories n'ont en fait pas d'existences concrètes, elles doivent plutôt être comprises comme le dernier terme d'une procédure politique que la multiplication des objets hybrides – ceux dont la forme et les comportements interdisent le rangement dans l'une ou l'autre de ces catégories – rend aujourd'hui explicite :

Le [dualisme] n'a rien d'une évidence première, il est simplement l'une des solutions possibles à l'expérience avortée de la construction d'un monde commun : une nature, des cultures; l'unité aux mains des sciences exactes, la multiplicité aux mains des sciences humaines.¹⁶³

Sous ce premier aspect, le dualisme est donc critiqué par Latour puisqu'il empêcherait aux modernes de comprendre l'étendue de la menace que représenterait, par exemple, un ouragan, puisque leur épistémologie serait tout à fait incapable de rendre compte de ce type d'être dans sa globalité. L'ouragan est à la fois produit par les lois physiques de l'atmosphère et par l'influence qu'exercent les émissions de gaz à effet de serre des industries humaines sur celle-ci. Voilà pourquoi cet être, nous dit Latour, est un *hybride*. L'envergure du danger qu'il pose ne peut être comprise ni à partir des seuls laboratoires de climatologie ni à partir des assemblées parlementaires.

Deuxièmement, Latour ajoute que le dualisme possède un potentiel séditieux puisqu'en plus de nous empêcher de saisir exactement les termes par lesquels les

¹⁶³ Bruno Latour, *Politiques de la nature : Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Op. cit., p. 70.

hybrides se présentent à nous, il aurait également pour effet d'accentuer leur prolifération :

Les modernes, en rendant les mixtes impensables, [...] permirent à la pratique [scientifique] de recombinaison tous les monstres possibles sans qu'ils aient aucun effet sur la fabrique de la société ni même de contact avec elle. Aussi bizarres qu'ils soient, ils ne posaient aucun problème puisqu'ils n'existaient pas socialement et que leurs conséquences monstrueuses demeuraient inassignables.¹⁶⁴

L'avertissement que lance Latour au sujet du dualisme entre la nature et la culture procède donc d'une logique analogue à celui que nous sert Hobbes à l'égard de la séparation des savoirs religieux et politiques. Les deux accusent ces dualismes d'être la cause de crises que les régimes politiques dont ils sont contemporains seraient incapables de résoudre. D'autre part, l'un et l'autre semblent tirer, sur le plan politique, les mêmes leçons de cette critique. Ils avancent que l'État, pour mettre fin aux crises, doit s'élever au-delà (ou plutôt descendre en deçà, dans le cas de Latour) de ces dualismes. Le Léviathan de Hobbes doit posséder le monopole de l'exégèse biblique, les qualités des ouragans, pour Latour, doivent également être définies au sein d'une seule et même assemblée, ce qu'il nomme les *collectifs*. La conférence internationale ayant mené à la signature de protocole de Kyoto est pour lui un bon exemple de ce type d'assemblée :

Or, le colloque de Kyoto ne s'est pas contenté d'unir les deux anciennes assemblées, celle des politiques et celle des scientifiques dans une troisième chambre, plus grande, plus complexe. Non, politiques et scientifiques, industriels et militants se sont retrouvés sur les bancs de la même assemblée sans plus pouvoir ni compter sur les anciens avantages d'un salut venu de l'extérieur par la Science, ni murmurer avec un haussement d'épaules : « que nous importe ces disputes ? De toute façon la Terre tournera bien sans nous, quoique nous en disions ! » Nous sommes passés de deux chambres à un seul collectif. La politique doit reprendre son cours sans la transcendance de la nature : tel est le phénomène historique que nous nous sommes donné l'obligation de comprendre.¹⁶⁵

¹⁶⁴ Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes : Essai d'anthropologie symétrique*, Op. cit., p.63.

¹⁶⁵ Bruno Latour, *Politiques de la nature : Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Op. cit., p. 91.

La ressemblance entre Latour et Hobbes apparaît ici plus clairement : les deux considèrent comme extrêmement dangereux que le politique soit subordonné à un savoir dont le caractère transcendant interdit qu'il puisse être remis en cause au sein des assemblées parlementaires. Latour marque ici un point, les vérités religieuses et scientifiques partagent effectivement la prétention d'être apolitiques. En d'autres termes, le fait que Dieu existe ou que le climat se réchauffe sont, pour les religieux et les savants, des affirmations dont la vérité ne dépend des opinions exprimées par les parlements nationaux. Les démarches de Hobbes et de Latour sont donc très proches. Le premier voulait offrir au politique le pouvoir d'arbitrer les conflits religieux en lui donnant le monopole de l'exégèse biblique, le second désire quant à lui rendre possible « la vie politique ordinaire [en la soulageant de] la menace d'une nature indiscutable. »¹⁶⁶

Ce rapprochement présente cependant une évidente limite : les crises auxquelles ils s'intéressent ne sont bien sûr pas les mêmes. Ainsi, si la mise en parallèle des deux auteurs laisse effectivement apparaître certains lieux communs, la pensée politique de Latour se différencie évidemment de celle du second, et de la tradition dans laquelle il s'inscrit, sur plusieurs aspects. Refonder le politique à partir d'une méthodologie résolument matérialiste semble permettre, à l'époque de Hobbes, de résoudre des crises selon lui provoquées par les croyances dans les corps immatériels. Latour, lui, ne peut cependant plus convenir avec une telle solution.

L'objet du chapitre sera donc d'examiner de quelle manière la distance que prend Latour vis-à-vis des contractualistes permet à sa théorie politique de prendre en considération des conflits pour lesquels le cadre d'analyse contractualiste classique présentait certaines limites. Comme la question par laquelle nous avons introduit ce mémoire le suggérait déjà, une première rupture qu'il est immédiatement possible

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 22.

d'identifier entre les trois auteurs se situe au niveau de leurs ontologies respectives. Alors que les contractualistes étudiés au premier chapitre fondaient leurs ontologies sur le concept de *conatus*, celle de Latour est quant à elle *relationnelle*. Le chapitre visera à étudier les conséquences de cette rupture sur le plan politique. L'hypothèse, à ce stade, est que le passage du *conatus* à la relation est ce qui permet à Latour de rompre avec ce qui a pu apparaître plus haut comme une certaine rigidité du cadre d'analyse classique. J'essaierai de montrer en quoi le décentrement au profit de la relation dote la théorie politique de Latour d'une plasticité qui lui permet d'offrir une représentation politique aux non-humains.

J'appuierai ma lecture de Latour sur le commentaire de Graham Harman. Le choix d'appuyer ma recherche sur cet auteur en particulier est motivé par le fait qu'il est l'un des principaux, sinon le seul, commentateur de Latour à avoir abordé son oeuvre sous un angle proprement philosophique. En effet, nous dit Harman, si l'oeuvre de Latour est aujourd'hui de plus en plus communément étudiée dans les départements de sciences sociales, ce qu'elle propose sur les plans de l'ontologie et de la métaphysique n'a malheureusement pas encore été l'objet d'un abondant commentaire :

Latour has long been prominent in the fields of sociology and anthropology, yet the philosophical basis of his work remains little known. While his many admirers are seldom concerned with metaphysical questions, those hermits and outcasts who still pursue 'first philosophy' are generally unfamiliar with Latour.¹⁶⁷

Également, le choix de me concentrer sur Harman m'apparaît d'autant plus justifié qu'il est l'un de ceux chez qui le rapport de Latour à Hobbes fut le mieux approfondi. Il le considère comme l'auteur dont l'influence fut la plus profonde sur la pensée politique latourienne :

Though Latour departs from Hobbes in important respects, he does so in the way that one departs from a cherished mentor or rival. Though it would be absurd to say

¹⁶⁷ Graham Harman, *Prince of Networks : Bruno Latour and Metaphysics*, *Op. cit.*, p. 5.

that "Latour is a Rousseauian" or "Latour is a Marxist », the alternative statement that "Latour is a Hobbesian" hits on something close to the truth.¹⁶⁸

Voilà donc pourquoi les ouvrages de ce commentateur en particulier seront abondamment mobilisés dans ce qui va suivre.

Les travaux de l'autrice américaine Jane Bennett seront également copieusement utilisés dans ce chapitre. L'intérêt que je porte envers cette autrice provient du fait qu'elle défend, dans son ouvrage *Vibrant matter : a political ecology of things*, l'existence d'une continuité entre les ontologies latourienne et spinoziste. Je montrerai, dans la première section de ce chapitre, qu'en défendant l'existence d'une continuité entre Latour et Spinoza sur le plan de leurs ontologies, Bennett passe à côté de l'apport principal que représente la pensée de Latour sur le plan de l'écologie. La critique que je désire faire des travaux de Bennett sera utile puisqu'elle permettra d'établir que le rapprochement le plus fertile qu'il est possible d'opérer entre Latour et les contractualistes ne se situe pas exactement au niveau de leurs ontologies respectives, mais plutôt sur celui de la problématique proprement politique qu'ils déduisent de celles-ci.

La seconde partie montrera le traitement latourien de cette problématique, celle du passage à l'état civil, que Latour identifie par l'expression « changement d'échelle » dans le texte *Le grand Léviathan s'apprivoise-t-il ?*, chapitre qui introduit le recueil *Sociologie de la traduction*, ouvrage qu'il a coécrit avec Michel Callon et Madeleine Akrich, en 2006¹⁶⁹. Cette section montrera en quoi la distance que prend Latour à l'égard des ontologies contractualistes dans ce texte le conduit à critiquer ouvertement la solution que propose Hobbes au problème politique : le contrat.

¹⁶⁸ Graham Harman, *Bruno Latour : Reassembling the Political*, *Op. cit.*, p. 19.

¹⁶⁹ Michel Callon et Bruno Latour, « Le grand Léviathan s'apprivoise-t-il ? », Chap. in *Sociologie de la traduction : textes fondateurs*, sous la dir. de Akrich, Madeleine, Michel Callon et Bruno Latour, p. 11-32, Coll. « Sciences Sociales », Paris, Les presses Mines, 2006.

L'avant-dernière partie sera ensuite consacrée à l'exposition de ce que Latour désire substituer au contrat hobbesien. Il s'agit de ce qu'il nomme les « opérations de traductions »¹⁷⁰. Cette troisième partie présentera les opérations de traductions comme une solution répondant à la même problématique politique que celle des contractualistes, posée seulement maintenant à partir de prémisses ontologiques différentes.

En guise de conclusion, j'expliquerai finalement en quoi la distance que prend Latour à l'égard des ontologies contractualistes peut effectivement être considérée comme ce qui lui permet d'inclure les non-humains à son cadre d'analyse. À l'aide d'un court récapitulatif du chemin parcouru, j'expliquerai en quoi le passage du *conatus* à la relation permet de doter son cadre d'analyse d'une plus grande plasticité que celui de ces prédécesseurs. Cette plasticité peut à mon avis être considérée comme l'élément permettant à la pensée politique latourienne de prendre en considération des êtres qui étaient dans une certaine mesure écartés du cadre d'analyse contractualiste classique. J'illustrerai cette idée en montrant les principes de la constitution bicamérale qu'il prévoit pour ses collectifs. Je montrerai que cette constitution peut être conçue comme une tentative d'opérationnaliser sur le plan des institutions le caractère plastique de son ontologie.

2.2. DU CONATUS À LA RELATION : L'ONTOLOGIE DE LATOUR

L'objectif de la première section est alors de rendre explicite la rupture que représente l'ontologie de Latour vis-à-vis de celle des contractualistes étudiés au premier chapitre. Comme il a été dit plus haut, je compte satisfaire cet objectif par l'entremise d'une confrontation avec l'un des rares textes qui défend l'existence d'une continuité

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 29.

entre l'ontologie latourienne et celle de Spinoza. Je fais ici référence au livre *Vibrant matter : a political ecology of things* de l'autrice américaine Jane Bennett, publié en 2010. L'hypothèse de Bennett sera réfutée en deux principaux points. Je montrerai tout d'abord que si les ontologies de Spinoza et de Latour ont en effet en commun de s'opposer fermement à toute forme de dualisme, les arguments qu'ils emploient ne sont toutefois pas les mêmes. L'ontologie de Latour rompt en effet avec celle de Spinoza puisque sa critique du dualisme moderne s'appuie sur un pluralisme des relations plutôt qu'un monisme de la substance. L'éclaircissement de cette première rupture me conduira par la suite à m'éloigner des thèses que le livre de Bennett défend sur la base de ce rapprochement. J'essaierai de montrer que si la pensée latourienne et celle des contractualistes peuvent effectivement s'informer l'une et l'autre, ce n'est pas sur le plan de leurs ontologies respectives, mais plutôt sur celui du problème spécifiquement politique qu'ils tirent de ces ontologies.

L'endroit où Latour expose sans doute le plus explicitement les principes de son ontologie est le traité *Irréductions*, court texte en annexe de son ouvrage *Pasteur : guerre et paix des microbes*, qu'il publie en 1984. D'emblée, l'ontologie que développe Latour dans ce texte rappelle effectivement sous plusieurs aspects — sur le plan de la forme, notamment — celle développée par Spinoza. Ce rapprochement est à tout le moins celui défendu par Jane Bennett dans l'introduction de son ouvrage. Le terme *actant*, qu'introduit Latour dans ce traité, est pour elle synonyme d'« agent »¹⁷¹ et d'« opérateur »¹⁷². Il dénote une « capacité d'action [...] répartie différenciellement sur des entités de différents types. »¹⁷³ Le projet poursuivi par Bennett est d'inscrire Latour au sein d'une tradition dont le fondateur serait Spinoza. Selon elle, les deux auraient en commun de concevoir la matière, qu'elle soit animale ou minérale,

¹⁷¹ Jane Bennett, *Vibrant matter : a political ecology of things*, *Op. cit.*, p. 9.

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ *Ibid.*

comme étant fondamentalement animée. Le *conatus* spinozien impliquerait à son avis pour tous les êtres un processus de « continuelle invention »¹⁷⁴. Les actants de Latour, eux aussi, seraient une « source d'action »¹⁷⁵, ils produiraient la « surprise »¹⁷⁶ et seraient une « force décisive catalysée lors d'événements »¹⁷⁷. Le terme par lequel elle désigne cette tradition est le *matérialisme vitaliste*.

Notons que l'intuition de Bennett n'est pas totalement infondée. Elle a tout d'abord raison lorsqu'elle dit que les deux ont en commun de considérer qu'aucun être ne peut être absolument passif à l'action des autres. Latour aussi l'admet volontiers. Pour lui, la passivité est le résultat d'une contrainte exercée par un second actant : « je ne dis pas qu'il a des forces actives et d'autres qui seraient passives, mais seulement qu'une force peut faire comme si telle autre était passive et lui obéissait. »¹⁷⁸ Aussi, plusieurs autres passages d'*Irréductions* indiquent sans conteste de fortes similitudes entre l'ontologie latourienne et celle des contractualistes classiques. Tout d'abord, Latour s'accorde effectivement avec eux lorsqu'il admet qu'un actant n'est jamais en soi supérieur ou inférieur à un autre. Les différences hiérarchiques sont pour lui le résultat d'associations, elles n'existent jamais immédiatement. Hobbes apparaît ici comme l'influence principale :

Un actant ne gagne de la force qu'en s'associant à d'autres. Il parle donc en leur nom. Pourquoi ne parlent-ils pas avec leur propre voix ? Parce qu'ils sont muets; parce qu'on les a fait taire; parce que, trop bruyants, ils deviendraient inaudibles à parler tous ensemble. Quelqu'un les interprète donc et parle en leur lieu et place.¹⁷⁹

Également, l'ontologie de Latour rejoint celles de ces auteurs sur la question des identités. Rappelons en effet que si Hobbes et Spinoza admettaient que les corps

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 22.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 9.

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ *Ibid.*

¹⁷⁸ Bruno Latour, « Irréductions », *Op. cit.*, p. 257.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 245.

humains présentaient entre eux d'importantes similitudes, ils étaient néanmoins systématiquement définis sous l'angle de leur diversité. Les deux s'entendaient pour dire que le hasard des rencontres, caractéristique de l'état de nature, entraînait d'importantes variations au niveau des perceptions, des connaissances et des préférences relatives aux objets dont l'acquisition permettrait d'augmenter le *conatus*. Nous avons pu voir les raisons pour lesquelles les contractualistes voyaient cette diversité comme un important vecteur de violence entre les êtres à l'état de nature. Hobbes et Spinoza considéraient que la paix, à l'inverse, nécessitait de fonder une identité commune par l'intermédiaire du contrat. Cette identité construite avait pour fondation une connaissance rationnelle et commune de l'utilité potentielle que représenterait pour eux l'union contractuelle. L'idée générale, pour les contractualistes, était alors que la nature produisait une grande diversité entre les êtres et que l'identique ne pouvait, à l'inverse, être construit qu'a posteriori. Latour s'accorde avec eux sur cet aspect, il admet lui aussi que ce qui est commun ne peut être que construit, que rien n'est *immédiatement* identique à quoi que ce soit :

S'il y a des identités, c'est qu'on les a construites à grands frais. S'il y a des équivalences, c'est qu'elles sont fabriquées de bric et de broc, à force de sueur et de grands travaux, et qu'on les maintient par violence. S'il y a des échanges, ils sont toujours inégaux et coûtent des fortunes à établir comme à entretenir.¹⁸⁰

Sur ces aspects, Bennett n'a donc pas complètement tort de situer Latour en continuité avec Spinoza. Ces derniers passages indiquent effectivement une proximité entre Latour et cet auteur parce qu'il refuse, comme lui, à la fois l'existence des différences hiérarchiques et des identités communes de nature. La supériorité et les identités communes ne sont, pour Latour aussi, jamais immédiatement données, elles requièrent un important travail préalable. Au même titre que celles des contractualistes, l'ontologie de Latour est donc horizontale :

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 248.

The Latourian contribution [...] follows naturally from his basic innovation in ontology, which consists of a « flat » model in which all entities are equally real (though not equally strong) as long as they have some sort of effect on other entities.¹⁸¹

Si l'usage du terme « innovation » pour décrire cet aspect de l'ontologie de Latour est probablement contestable, l'on peut sans doute convenir avec Harman que cette ontologie est bel et bien *flat* : tous les actants disposent essentiellement de la même gamme de moyens pour exprimer leur être.

Au-delà de cet aspect, la mise en continuité entre les deux auteurs proposée par Bennett comporte cependant d'importantes limites. D'emblée, il me semble que le problème principal est qu'elle faillit à montrer les différences majeures que présentent Spinoza et Latour au niveau des arguments qu'ils emploient pour défendre cette horizontalité. Le premier chapitre a effectivement pu montrer que Spinoza (et Hobbes) considéraient que les êtres étaient ontologiquement équivalents puisqu'ils étaient tous entièrement déterminés par l'activité de leur *conatus*, le désir de persévérer dans leur être. C'est pour cette raison que l'ontologie spinozienne est moniste : l'être de toutes les entités y est déduit d'un seul et même concept. Latour ne peut toutefois pas convenir avec Spinoza et Hobbes sur ce point. Son ontologie, si elle n'est effectivement pas dualiste, n'est pas non plus moniste, elle est pluraliste. Il refuse en effet catégoriquement que l'être de toutes les entités puisse être réduit à une seule cause. Latour interdit cette possibilité dès la première page d'*Irréductions*. Il s'agit du premier principe de son ontologie, le principe d'*irréductibilité*, celui selon lequel « [aucune] chose n'est par elle-même, réductible ou irréductible à aucune autre. »¹⁸² Le principe d'irréductibilité prohibe donc, chez Latour, l'existence de quelque chose comme un *conatus*, une pulsion primitive responsable de l'ensemble des formes et des comportements de l'être. Harman a d'ailleurs lui aussi bien compris

¹⁸¹ Graham Harman, *Bruno Latour : Reassembling the Political*, *Op. cit.*, p. 18.

¹⁸² Bruno Latour, « *Irréductions* », *Op. cit.*, p. 243.

cet aspect de l'ontologie latourienne. Ce passage du débat qui l'opposa à Latour à la *London school of economics*, dont nous avons déjà fait mention dès l'introduction, illustre probablement le mieux ce caractère de son ontologie :

You cannot say that the actors have some hidden inner kernel which is more important than their accidental crust. [...] There's no cryptic reservoir hiding behind what the thing is doing here and now, what qualities it has here and now. The reality of the actor is its way of perturbing, transforming, and jostling other things.¹⁸³

Si Latour admet que les actants ne peuvent être immédiatement départagés en deux types, ce n'est donc pas parce qu'il considère que ceux-ci partageraient tous une pulsion fondamentale immanente à leur être, un *conatus*, mais plutôt parce l'être de chacun d'eux est contingent, puisque déterminé par la diversité des « actions à travers lesquelles ils doivent être lentement capturés. »¹⁸⁴ C'est pour cette raison qu'il nous dit que « toute chose est la mesure de toutes les autres »¹⁸⁵ et que le « principe de réalité, c'est les autres. »¹⁸⁶ À la différence d'Hobbes et Spinoza, chez qui la forme, les comportements ainsi que les connaissances produites par chaque entité n'étaient que des effets plus ou moins indirects de l'activité du *conatus*, chez Latour, chacune des relations au travers desquelles un actant existe est *également* essentielle à son être. Les relations ne sont pas pour lui l'effet d'une cause plus fondamentale sur la base de laquelle l'on pourrait évaluer leur valeur :

Actors contains all of their features. An actor simply is what it is, which means that an actor contains all of its qualities, or contains all of its relations with other actors. There is nothing hiding behind those qualities and relations. An actor is wholly deployed in the world in every second.¹⁸⁷

¹⁸³ Graham Harman dans Bruno Latour, Graham Harman et Peter Erdélyi, *Op. cit.*, p. 28.

¹⁸⁴ Bruno Latour, « Comment ne pas (dés)animer la nature », Chap. in *Gaïa : Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, p. 57-99, Paris, Coll. « Les empêcheurs de tourner en rond », La découverte, 2015, p. 77.

¹⁸⁵ Bruno Latour, « Irréductions », *Op. cit.*, p. 243.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 254.

¹⁸⁷ Graham Harman dans Bruno Latour, Graham Harman et Peter Erdélyi, *Op. cit.*, p. 28.

C'est en raison de l'importance fondamentale que donne Latour à la relation dans son ontologie que nous qualifions celle-ci de pluraliste. En effet, à partir du moment où les actants sont définis comme n'étant rien de plus, rien de moins, que la somme de leurs relations, il n'est nécessaire qu'une seule de ces relations soit modifiée pour que l'actant devienne immédiatement différent de ce qu'il était précédemment, comme le note d'ailleurs Harman :

[Everything] is so utterly concrete that even the smallest change essentially makes it a new actor : unless some other actor does work to establish that the change wasn't important and it's actually still the same thing. But another actor is required to do that. Nothing endures; everything is in a state of perpetual perishing.¹⁸⁸

Le décentrement au profit de la relation permet donc de concevoir le monde comme une multitude d'actants fondamentalement hétérogènes. Cela représente bel et bien une rupture vis-à-vis des contractualistes. Leurs ontologies monistes pouvaient admettre que deux humains, par exemple, partagent une même essence en dépit du fait qu'ils diffèrent au niveau des connaissances qu'ils produisent et des préférences qu'ils développent à l'état de nature. Pour Latour, cela n'est plus possible. Un humain qui possède par exemple les yeux bleus est pour lui ontologiquement distinct d'un autre qui possède les yeux verts puisque la couleur des yeux n'est pas un accident, il s'agit d'une relation tout autant essentielle à l'être de ces individus que ne le sont leurs pieds, leurs têtes ou leurs raisons. Latour pose de cette manière l'impossibilité que deux actants partagent immédiatement une essence commune, c'est pour cette raison que son ontologie est pluraliste :

We still know nothing about these objects or what they entail. All that is clear is their metaphysical equality. [...] But as already noted, this does not lead Latour to a philosophy of substance. Traditional substance can be defined by contrast with its qualities, accidents, and relations. A substance can easily be distinguished from its own qualities, such as warmth or villainy, since these traits may change over time without the thing becoming a different thing. [...] But Latour emphatically rejects this rift between an inner substance and its trivial exterior. His 'actant' is a concrete individual,

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 29.

but not a nucleus of reality surrounded by shifting vapors of accidental and relational properties.¹⁸⁹

L'expression « égalité métaphysique » utilisée par Harman mérite probablement ici d'être précisée. Elle ne renvoie tout d'abord pas au même sens que l'expression « égalité de nature », employée par les contractualistes. Par l'expression « égalité métaphysique », Harman réfère plutôt au caractère non dualiste de l'ontologie latourienne : l'être de chaque actant n'est rien d'autre que la somme des relations qu'il tisse avec son environnement, relations pouvant en outre présenter entre elles de grandes différences sur le plan de la puissance. Les actants sont donc « égaux » non pas au sens où ils partagent un même noyau, un *conatus*, mais parce qu'aucun, par les relations qu'il trace, ne peut se révéler être *absolument* distinct et séparé des autres. En ce sens, il semble que le terme « égaux » soit, chez Harman, synonyme de « équivalents ».

Bref, le rapprochement entre Latour et Spinoza présente certainement des limites si l'on s'en tient à leurs ontologies respectives. Si Bennett montre à juste titre que les ontologies des deux considèrent la matière comme animée, elle ne parvient cependant pas à rendre compte des différences que présentent les arguments que les deux emploient pour appuyer cette idée. Or, ces différences ne sont pas du tout superficielles. Le fait que Latour définisse la matière comme également animée à partir d'une ontologie pluraliste explique l'importante distance que prend sa théorie politique à l'égard de celle de Bennett. Le constat de l'équivalence ontologique n'a plus les mêmes conséquences sur le plan politique à partir du moment où cette équivalence prend appui sur une ontologie pluraliste.

¹⁸⁹ Graham Harman, *Prince of Networks : Bruno Latour and Metaphysics*, *Op. cit.*, p. 16.

Bennett avance en effet que Spinoza et Latour peuvent être mobilisés pour poser les bases d'un respect, d'un nouveau type d'attention, entre l'humain et la matière puisque les deux seraient également animés :

Why advocate the vitality of matter? Because my hunch is that the image of dead or thoroughly instrumentalized matter feeds human hubris and our earth-destroying fantasies of conquest and consumption. It does so by preventing us from detecting (seeing, hearing, smelling, tasting, feeling) a fuller range of the nonhuman powers circulating around and within human bodies. These material powers, which can aid or destroy, enrich or disable, ennoble or degrade us, in any case call for our attentiveness, or even "respect" (provided that the term be stretched beyond its Kantian sense).¹⁹⁰

Un tel usage de Spinoza étonne. En effet, comme nous l'avons vu dans la première partie de ce mémoire, le *conatus* produisait non pas un altruisme spontané entre les êtres de différentes natures, mais, bien au contraire, une théorie éthique légitimant sans complexe les comportements les plus égoïstes. Il s'agissait d'ailleurs, rappelons-le, de la conclusion à laquelle l'article de Genevieve Lloyd menait :

Spinoza claims that morality is entirely circumscribed by the human species; that it is inextricably grounded in drives for human self-preservation; that other species can be ruthlessly exploited for human ends. And these are not, I think, themes that can be readily removed from Spinoza's system while leaving intact the theses that cluster around the theme of man as part of nature. [...] It is precisely because Spinoza recognizes no privileged position for man with respect to nature that he is, in contemporary phrase, a "speciesist".¹⁹¹

Les termes qu'utilise Lloyd sont sans équivoques. Les leçons que tire Bennett sur le plan éthique à partir de ce concept sont donc à l'exact opposé de ce que défendait Spinoza :

For the vital materialist, however, the starting point of ethics is less the acceptance of the impossibility of "reconciliation" and more the recognition of human participation in a shared, vital materiality. We are vital materiality and we are surrounded by it, though we do not always see it that way. The ethical task at hand here is to cultivate the ability to discern nonhuman vitality, to become perceptually open to it.¹⁹²

¹⁹⁰ Jane Bennett, *Op. cit.*, p. IX.

¹⁹¹ Genevieve Lloyd, *Op. cit.*, p. 294.

¹⁹² Jane Bennett, *Op. cit.*, p. 14.

Mais là n'est pas le problème principal que pose le livre de Bennett. En effet, nul n'est tenu d'être absolument fidèle au sens original d'un texte de philosophie, à plus forte raison lorsque celui-ci est vieux de plusieurs siècles. Le problème est qu'en inversant les thèses contractualistes quant aux effets qu'a le *conatus* sur le plan éthique, Bennett semble supposer que les conflits environnementaux peuvent être résolus à l'aide de la seule « ouverture » à l'altérité. Or, faire de cette « ouverture » la première norme d'une éthique environnementale ne fournit aucune indication sur ce qui permettrait de décider, une fois pour toutes, quelle matière commande effectivement notre ouverture d'esprit et quelle autre peut à l'inverse être l'objet de notre puissance de destruction. Ce faisant, la théorie éthique que propose Bennett à partir de Spinoza et de Latour semble évacuer la principale difficulté relative à la formulation d'une éthique environnementale. Si l'on admet qu'il serait probablement souhaitable de montrer plus d'empathie et de considération pour, disons, les poissons de la rivière Romaine, il n'en va probablement pas de même pour le pétrole des sables bitumineux de l'Alberta. Or, le matérialisme vitaliste de Bennett ne fournit pas d'indication sur une éventuelle méthode qui permettrait de hiérarchiser ces deux classes d'êtres. Le respect et l'ouverture apparaissent par conséquent comme des mots qui ne signifient plus grand-chose à partir du moment où l'on ne prend pas la peine d'énoncer quelles seraient les conditions concrètes de leurs usages. Résoudre les crises écologiques exigent bien sûr de mettre fin au préjugé selon lequel la matière serait passive, mais à un niveau plus fondamental, cela exige à mon avis surtout que nous nous interrogeons sur les moyens à prendre pour administrer les relations entre êtres également animés.

Si l'oeuvre de Bruno Latour peut effectivement être mise en continuité avec celles des contractualistes, ce n'est donc pas strictement parce que, comme eux, il considère la matière comme animée, mais bien parce que ce constat le conduit à s'intéresser

précisément à la même problématique qu'eux. Cette problématique est politique et elle s'énonce en deux moments distincts. D'une part, elle procède du constat que l'ordre politique légitime n'est pas inscrit dans l'essence de chaque être. Les ontologies contractualistes et latourienne sont horizontales, aucun être n'est par nature dominant ou dominé. D'autre part, le constat de cette horizontalité n'a pas pour autant comme effet de rendre illégitimes toutes les relations hiérarchiques. L'horizontalité, nous disent les contractualistes, est productrice de violence. La stabilisation de relations hiérarchiques au travers du dispositif politique est pour cette raison nécessaire. Le problème politique auquel se sont intéressés Spinoza et la tradition contractualiste est donc celui des conditions par lesquelles des relations hiérarchiques stables entre des êtres égaux en nature peuvent être légitimes.

Le problème auquel s'intéresse Latour me paraît être essentiellement le même. Contrairement à l'interprétation que propose Bennett, il semble que son souci principal n'est pas tant celui de l'animation de la matière, mais bien celui des moyens politiques que l'on peut employer pour stabiliser nos relations avec celle-ci. Pour lui, considérer que chaque actant est en mesure de définir par lui-même « ce qui lui est extérieur et ce qui lui est intérieur »¹⁹³ a également pour conséquence d'interdire que puisse exister un ordre spontané entre ceux-ci. Le court texte *Il n'y a pas de monde commun : il faut le composer* est probablement l'un des endroits où Latour exprime cette idée le plus clairement :

Il n'y a pas de monde commun. Il n'y en a jamais eu. Le pluralisme est avec nous pour toujours. Pluralisme des cultures, oui, des idéologies, des opinions, des sentiments, des passions, mais pluralisme des natures aussi, des relations avec les mondes vivants matériels et aussi avec les mondes spirituels. Aucun accord possible sur ce qui compose le monde, sur les êtres qui l'habitent, qui l'ont habité, qui doivent l'habiter. Les désaccords ne sont pas superficiels, passagers, dus à de simples erreurs de pédagogie ou de communication, mais fondamentaux. [Si] nous mettons de côté ce qui

¹⁹³ Bruno Latour, *Politiques de la nature : Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Op. cit., p. 249.

nous sépare, il n'y a rien qui nous reste à mettre en commun. Le pluralisme mord trop profondément. L'univers est un plurivers.¹⁹⁴

L'éclairage fourni par le premier chapitre permet donc désormais de comprendre que l'utilité, pour la pensée écologiste, du rapprochement entre l'ontologie de Latour et celles du *conatus* se situe bien plus sur le plan du problème politique que soulève le constat d'un vitalisme étendu aux non-humains que sur la question du vitalisme lui-même. Hobbes, Spinoza et Latour se rejoignent puisqu'ils ont les trois pour objectif de déterminer les conditions par lesquelles les relations entre êtres également animés peuvent effectivement être stabilisées politiquement. Comme on s'en doute, le pluralisme de l'ontologie latourienne l'amène toutefois à soutenir, sur le plan politique, des thèses substantiellement différentes de celles des contractualistes classiques. À la question de ce qui nous rassemble « si nous mettons de côté ce qui nous sépare », les contractualistes pouvaient encore répondre le *conatus*, pour tous les êtres, ou encore la raison, pour le cas spécifique des humains. C'est d'ailleurs sur la base des connaissances produites par cette faculté qu'il était possible pour eux de se lier. Le pluralisme de Latour interdit cependant désormais cette solution. C'est pour cette raison que Latour se montre critique à l'égard du contrat hobbesien. La prochaine section examinera la forme que prend chez lui cette critique.

2.3. LE PROBLÈME DU CHANGEMENT D'ÉCHELLE

L'objet de cette section sera donc de montrer en quoi le passage du monisme du *conatus* au pluralisme des relations conduit Latour à diverger substantiellement des contractualistes sur les aspects politiques de sa pensée. Comme il a été dit à l'introduction du chapitre, le lieu où la distance que prend Latour à l'égard de cette

¹⁹⁴ Bruno Latour, « Il n'y a pas de monde commun : il faut le composer », *Multitudes*, 2011, vol. 2, no. 45, p. 38.

tradition est la plus explicite est probablement le texte *Le grand Léviathan s'apprivoise-t-il*, publié en 2006. Comme le titre le suggère déjà, l'auteur visé ici par Latour est Hobbes.

L'éclairage que nous avons jeté plus haut sur la pensée politique contractualiste permettra ici d'éclaircir certains aspects de la critique qu'adresse Latour au contrat hobbesien. Je propose, pour cette section, d'examiner en quoi le pluralisme de l'ontologie latourienne le conduit à se distancer de la solution que propose cette tradition au problème du passage à l'état civil.

Le texte *Le grand Léviathan s'apprivoise-t-il ?* s'intéresse essentiellement à la même problématique que celle que nous avons identifiée à la section précédente, celle de la formation d'un État à partir d'individus définis à l'aide d'une ontologie interdisant les rapports hiérarchiques de nature. Latour nomme cette problématique celle du *changement d'échelle*. Dans le texte, cette expression fait référence au procédé par lequel un ensemble de *microacteurs*, tels que les humains à l'état de nature, se lie afin de former un *macroacteur*, c'est-à-dire, le corps politique formé par ces mêmes humains, en l'occurrence, le *Léviathan*. Latour qualifie ce procédé de changement d'échelle puisqu'il considère que le souverain, chez Hobbes, ne possède pas une nature qualitativement différente de celle de ses parties. De même que les microacteurs désirent persévérer dans leur être en s'efforçant d'éliminer toutes les causes qui mettraient danger la réalisation de cet objectif, de même le *Léviathan* s'efforce lui aussi de persévérer. Pour ce faire, il s'évertue tout autant à assurer la survie de ses parties en combattant l'ensemble de ses assaillants, qu'ils soient internes ou externes à son corps :

Même si l'expression "un Léviathan" passe pour un synonyme de "monstre totalitaire", le souverain chez Hobbes ne dit rien de son propre chef. Il ne dit rien sans avoir été autorisé par la multitude dont il est le porte-parole, le porte-masque ou encore l'amplificateur. Le souverain n'est ni par nature ni par fonction, au-dessus du peuple,

ou plus haut, ou plus grand, ou d'une matière différente : il est ce peuple même dans un autre état – comme on dit un état gazeux ou solide.¹⁹⁵

Or, chez les contractualistes, rappelons que le changement d'échelle était bel et bien un problème puisque les individus isolés tentaient de persévérer dans leur être selon des connaissances diversifiées de ce qui contribue à l'atteinte de cet objectif. Ce problème, qu'a également aperçu Latour, renvoie à la difficulté de former un corps unitaire, se mouvant en fonction d'intérêts également unitaires, à partir du moment où l'on définit ce même corps comme étant composé d'individus multiples, se mouvant en fonction de buts variés. Latour nous dit que ce problème est celui autour duquel le *Léviathan* se structurerait :

La question pour Hobbes et pour nous n'est pas de classer les macro et les microacteurs ou de réconcilier ce que l'on sait des premiers avec ce que l'on sait des seconds, mais de reposer à nouveau cette vieille question : comment un microacteur obtient-il d'être un macroacteur ? Comment des hommes peuvent-ils agir « comme un seul homme »¹⁹⁶

La solution que propose Hobbes à ce problème est bien connue. Il s'agit évidemment du contrat social, le moyen par lequel des humains rationnels dont la puissance est similaire se lient afin de former un macroacteur, le corps politique :

« Intéressante pour la philosophie politique, la solution de Hobbes est capitale pour la sociologie, car elle formule pour la première fois en toute clarté la relation des microacteurs et des macroacteurs. Pour Hobbes, en effet, il n'y a pas de différence de niveau ou de taille entre les microacteurs et le Léviathan, qui ne résulte d'un transaction. La multitude, nous dit Hobbes, est à la fois la Forme et la Matière du corps politique; la construction de ce corps artificiel est calculée de telle sorte que le souverain absolu ne soit rien que la somme des volontés de la multitude. »¹⁹⁷

Si Latour qualifie le changement d'échelle, chez Hobbes, de « problème », c'est parce que, à son avis, le contrat n'explique la formation du Léviathan que de manière partielle. L'erreur de Hobbes, selon Latour, est que s'il a à juste titre démontré que le droit a pour condition la contrainte matérielle, il s'est néanmoins montré incapable de

¹⁹⁵ Michel Callon et Bruno Latour, *Op. cit.*, p. 12.

¹⁹⁶ *Ibid.*

¹⁹⁷ *Ibid.*

rendre compte des procédés par lesquels les objets permettant à cette contrainte d'être effective se construisent et prennent leur place à l'état civil. En d'autres mots, selon Latour, le problème de la théorie politique hobbesienne est qu'elle demeure silencieuse au sujet des multiples manières par lesquelles les humains, au travers de leurs relations avec différents non-humains, parviennent à stabiliser leurs rapports. Latour considère pour cette raison que le *Léviathan* n'explique la formation de l'État que de manière formelle : les termes de son contrat fondateur ne font référence qu'à des corps humains auxquels l'on a retiré l'ensemble des alliances, pourtant essentielles à la préservation de l'État, qu'ils tracent avec les actants non humains. Du point de vue de Latour, comprendre la formation des macroacteurs nécessite de rendre compte des alliances que les humains forment non pas seulement entre eux, mais aussi avec une multitude d'actants non humains en l'absence desquels la stabilité des relations internes à ce Léviathan serait grandement compromise :

Monstrueux, le Léviathan l'est encore parce que Hobbes l'avait édifié seulement avec des contrats et des corps d'hommes idéaux supposés nus. Mais comme les acteurs l'emportent en s'associant à d'autres éléments que des corps d'hommes, le résultat est effrayant. Ce sont des plaques d'acier, des palais, des rites, des habitudes durcies qui flottent à la surface d'une masse gélatineuse, couleur de viscère, qui fonctionne à la fois comme les rouages d'une machine, les échanges d'un marché, le crépitement d'un téléscripteur.¹⁹⁸

Les conclusions du premier chapitre permettent de comprendre que la critique de Latour n'est pas infondée. Nous avons pu voir que les non-humains sont bien présents au sein des contrats politiques, seulement, leurs rapports avec les humains demeurent instrumentaux : les humains peuvent en user à leur guise selon ce que requiert l'accroissement de leur *conatus*. Comme le souligne Latour, en posant que nos rapports avec les non-humains sont d'un seul type, Hobbes néglige donc effectivement de détailler la diversité et la complexité des relations qu'engagent les humains avec ces êtres. C'est pour cette raison que Latour considère que les

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 26.

modalités pratiques par lesquelles des individus isolés parviennent effectivement, par changement d'échelle, à former un macroacteur demeurent quelque peu mystérieuses chez cet auteur. Il qualifie à cet effet le contrat hobbesien de « plaisante idéalisation »¹⁹⁹, un qualificatif pour le moins surprenant lorsque l'on connaît l'intention du philosophe anglais de faire du politique une réelle science, prenant appui sur une solide fondation matérielle.

La théorie politique de Latour peut sans doute être comprise comme une tentative de suppléer à cette lacune qu'il impute aux théories contractualistes classiques. Son innovation est d'être parvenu à démontrer qu'il est réducteur de concevoir le rôle des non-humains au sein des corps politiques à l'image d'instruments entièrement soumis aux intérêts humains. Les rôles que Latour désire attribuer à ces êtres sont au contraire beaucoup plus complexes et diversifiés. Son objectif est de développer une théorie politique qui serait en mesure de prendre au sérieux l'idée selon laquelle les non-humains sont non seulement essentiels à l'existence du Léviathan, mais qu'ils le sont à titre de sujets proprement politiques, au même titre que les humains :

Il n'y a que chez les babouins que les corps vivants et eux-seuls sont, comme le demande Hobbes, en même temps la forme et la matière du Léviathan. Mais que se passe-t-il lorsque le Léviathan n'est fait qu'avec des corps ? Réponse : il n'y a pas de Léviathan du tout. [...] Pour stabiliser une société, chacun - homme ou singe - doit produire des associations qui durent plus longtemps que les interactions leur ayant donné naissance [...].²⁰⁰

Cet objectif, on le comprend, exige qu'il s'éloigne de manière plus radicale des thèses des ontologies contractualistes. Si celles-ci pouvaient admettre la fonction instrumentale qu'occupaient certains non humains dans la stabilisation du corps politique, elles ne pouvaient cependant pas permettre leur promotion à titre de contractants. On comprend donc maintenant les raisons pour lesquelles il est tout à

¹⁹⁹ *Ibid.*

²⁰⁰ Michel Callon et Bruno Latour, *Op. cit.*, p. 17.

fait essentiel, pour Latour, qu'il revoie substantiellement les fondements ontologiques des théories politiques contractualistes.

Au final, l'on comprend que l'intégration des non-humains à titre d'acteur politique fait en sorte que le Léviathan de Latour ressemble beaucoup plus au fameux monstre mythologique que celui de Hobbes :

Pour Hobbes en effet, le Léviathan est un corps conçu lui-même à l'image d'une machine. Il y a donc un principe unique de construction – un plan d'ingénieur – et une métaphore homogène qui gère l'ensemble – celle de l'automate. Le véritable Léviathan est beaucoup plus monstrueux que cela. [...] Le Léviathan est d'autant plus monstrueux qu'on ne peut stabiliser son essence dans aucune des grandes métaphores qui nous servent d'habitude, il est à la fois machine, marché, code, guerre; [...] parfois il y a un contrat, parfois en effet il y a une traduction automatique, mais jamais on ne peut décrire l'ensemble des éléments en n'utilisant qu'une de ces métaphores.²⁰¹

Nous savons désormais qu'en concevant la formation du *Léviathan* à partir d'un *plan unique de construction*, le *conatus*, les contractualistes rendaient les critères d'entrée au corps politique extrêmement restreints. La théorie politique qui était déduite du *conatus* créait deux classes d'êtres. Les êtres politiques, les humains, tous et toutes également auteur.e.s des actions du *Léviathan*, et les êtres apolitiques, les non-humains, qui, bien que participant aux actions et à l'édification du *Léviathan*, ne peuvent toutefois être considérés comme faisant partie de ses auteurs. Pour le Léviathan-monstre de Latour, à l'inverse, chacune de ses parties est également l'auteur des actions du corps politique. Si ce *Léviathan* est alors un monstre, qu'il ne répond pas à un plan d'ensemble, c'est parce que ses matières, on l'a vu, sont de nature radicalement plurielle, chacune d'elle agit selon ses règles propres :

On ne peut dire qu'un actant suit des règles, des lois ou des structures. Mais on ne peut dire non plus qu'il agit sans elles. Il élabore au fur et à mesure et de proche en proche, à partir des autres actants, des règles, des lois et des structures. Puis, il cherche à faire jouer les autres selon ces règles qu'il prétend avoir apprises, observées ou reçues. S'il gagne, il les vérifie et les a donc, en effet, appliquées.²⁰²

²⁰¹ *Ibid.*, p. 26.

²⁰² Bruno Latour, « Irréductions », *Op. cit.*, p. 246.

Cela, on le comprend, n'est pas sans soulever de nouveaux problèmes pour Latour. En effet, définir l'être à partir du *conatus*, si cela entraînait comme inconvénient de faire des non-humains des instruments au profit des humains politiques, avait comme avantage de faciliter l'union de ces mêmes humains. Le *conatus* faisait en sorte que les humains à l'état de nature avaient immédiatement avantage à se lier contractuellement : ils partageaient préalablement un intérêt commun dont la réalisation nécessitait qu'ils mettent fin à leurs hostilités. Ce que Latour nomme « le plan unique de construction » existait déjà en puissance dès l'état de nature. Cela n'est cependant plus le cas avec Latour. Si « chaque [actant] se fait tout un monde [,] dit de quelles forces [il] se croit composé [et] désigne qui siègera en principe de réalité »²⁰³, sur quelle base peuvent-ils convenir à un code de conduite commun ? Voici la question à laquelle la prochaine section essaiera de répondre.

2.4. L'« OCCASIONALISME SÉCULIER » DE LATOUR

Le pluralisme des relations de Latour a donc pour effet de modifier sensiblement les termes du problème du passage à l'état civil. Alors que le contrat pouvait, chez les contractualistes, unir des êtres entre lesquels existait préalablement un intérêt commun, l'ontologie de Latour l'empêche d'adopter une telle solution. Le pluralisme des relations signifie que chaque actant est absolument différent des autres, et, comme le note Harman, cela a pour effet de rendre chacun d'eux, en un sens, parfaitement isolé en son monde : « And yet, since everything happens in one time and one place only, and every actor is utterly concrete, this means that actors are completely cut off from each other as well. »²⁰⁴ C'est pour cette raison que le

²⁰³ *Ibid.*, p. 254.

²⁰⁴ Graham Harman dans Bruno Latour, Graham Harman et Peter Erdélyi, *Op. cit.*, p. 29.

problème du passage à l'état civil devient chez Latour beaucoup plus complexe à résoudre qu'il ne l'était chez les contractualistes : le pluralisme des relations fait en sorte que ses actants ne possèdent a priori rien de commun sur la base de quoi ils pourraient se lier.

L'objectif de cette avant-dernière section sera de montrer la manière par laquelle Latour propose de surmonter cette difficulté. Mon argument sera divisé en deux parties principales. Tout d'abord, j'exposerai ce que signifie le qualificatif d'« occasionnaliste séculier »²⁰⁵ qu'emploie Graham Harman pour qualifier Latour lors du débat qui l'opposa à ce dernier à la *London School of Economics* en 2008. Nous verrons ensuite que le parallèle avec la tradition philosophique occasionnaliste que propose Harman dans ce débat permettra de mieux comprendre la solution proposée par Latour, ce qu'il nomme les *opérations de traductions*²⁰⁶, au problème que nous venons d'identifier. La conclusion du chapitre montrera finalement, par l'intermédiaire de la théorie constitutionnelle que propose Latour dans *Politiques de la nature* en 2004, comment la rupture que représente les opérations de traductions à l'égard des contrats politiques d'Hobbes et de Spinoza peut être considérée comme ce qui permet à cette constitution d'intégrer les non-humains au corps politique.

Nous disions donc que Harman, dans le débat qui l'opposa à Latour en 2008, a su bien illustrer le problème que j'essaie ici de cerner. Le problème qu'Harman pose à Latour au début de ce débat est celui de la causalité : si, par exemple, une boule de billard en frappe une seconde, pour quelle raison la seconde est-elle alors déterminée à se mouvoir en une direction donnée ? Le problème est plus complexe qu'il n'y paraît. Car si la seconde boule est effectivement mue par la première, c'est donc dire que les deux boules partageaient, préalablement à leur impact, une qualité commune

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 33.

²⁰⁶ Michel Callon et Bruno Latour, *Op. cit.*, p. 13

au travers de laquelle le mouvement pouvait effectivement être transmis. En l'absence de cette qualité commune, il serait tout à fait impossible de rendre compte des interactions entre les êtres. Plus largement, sur le plan politique, cela rendrait d'autant plus complexe d'expliquer selon quelle condition ces interactions peuvent être stabilisées. Ce problème peut être l'objet de deux solutions distinctes suivant les prémisses ontologiques à partir desquelles il est posé.

Une ontologie moniste permet tout d'abord une résolution assez facile de ce problème. Il est effectivement aisé de comprendre sur quelle base commune deux êtres peuvent interagir s'ils sont tous d'ores et déjà de la même substance. Ce premier cas de figure est celui des contractualistes. Le *conatus* jouait en effet ce rôle chez Hobbes et Spinoza, il leur permettait de concevoir la nature comme un tout dont la composition est essentiellement homogène :

The parallelism between Spinoza and Hobbes, moreover, is not purely formal and methodological; it extends also to the central substantive conception of the content of nature's 'power of acting' [...] . Having established the fundamental homogeneity of natural motion, and having found the concept of inertia to be the paradigm of this motion, [both] infers that the *conatus sese conservandi*, the desire for self-preservation, is the basic natural tendency of all life.²⁰⁷

C'est donc parce que, sur le plan ontologique, les êtres étaient tous définis à partir d'un même matériau qu'ils pouvaient, chez les contractualistes, s'entrechoquer et interagir. C'est sur la base de ce que prescrivait le *conatus* que les contrats politiques pouvaient ensuite prendre assises. Ce même problème, posé désormais à partir d'une ontologie pluraliste, devient cependant beaucoup plus complexe à résoudre. La philosophie occasionnaliste, originaire du monde arabe et popularisée par Malebranche en Occident, présente selon Harman une possible solution. L'apport de cette tradition, nous dit Harman, est d'avoir saisi que pour rendre possibles les interactions, une ontologie pluraliste exige l'existence d'un troisième terme qui serait

²⁰⁷ Thomas A. Spragens, *Op. cit.*, p. 181.

immédiatement commun à tous. En l'absence de ce troisième terme, chaque être serait à jamais enfermé dans sa propre réalité singulière. Il serait en tous points impossible pour un actant de se lier et d'interagir avec un autre. Harman nous apprend que, chez les occasionnalistes, Dieu est identifié comme ce troisième terme :

In occasionalism the problem is that you have individual substances, you know these substances can exist. But how can they touch? It would be blasphemous to allow them to touch, so it must be God who's allowing them to do so. God comes in as the solution to link substances.²⁰⁸

Ce court détour nous permet alors de mieux comprendre la difficulté du problème auquel est confronté Latour. D'une part, comme il a été dit plus haut, il ne peut accepter la solution des contractualistes puisque son ontologie est pluraliste. Cela signifie que ses actants ne se meuvent pas sur un substrat homogène qui serait commun à chacun. D'autre part, s'il est généralement connu que Latour est catholique, ses convictions religieuses ne le conduisent pas pour autant à considérer que Dieu pourrait être ce lien unique unissant la diversité des êtres. Cela positionne ainsi Latour en rupture avec les deux courants présentés plus haut. Harman le qualifie pour cette raison « d'occasionnaliste séculier », un pluraliste pour qui les liaisons entre les êtres ne sont pas expliquées à partir d'un troisième élément qui serait commun à tous :

Latour's philosophy is a kind of secular occasionalism, and we've never seen that before. It's a philosophy where you have to ask how things interact on a local level without appealing to some all-powerful super-entity that's hidden somewhere from us.²⁰⁹

À la différence des occasionnalistes et des contractualistes, les alliances que stabilisent les collectifs de Latour ne prennent pas assises sur un universel préalable, comme le *conatus*, immanent à chaque être, ou Dieu, un être transcendant à chacun. Les alliances et les interactions entre actants prennent places à une échelle résolument

²⁰⁸ Graham Harman dans Bruno Latour, Graham Harman et Peter Erdélyi, *Op. cit.*, p. 32.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 33.

locale. Elles nécessitent que chacun s'engage dans ce que Latour nomme des *opérations de traductions* :

Pourtant, dira-t-on, les choses sont reliées entre elles, elles font bloc, corps, machines et groupes. On ne peut le nier. Mais de quelle sorte de relation peut-il s'agir ? D'une seule nécessairement puisqu'il n'y a pas d'équivalences naturelles. Il ne peut s'agir que d'un tâtonnement, d'une épreuve, d'une tentative, d'une traduction. [...] La distance entre acteurs n'est jamais abolie, la différence entre les mots non plus. Quant aux équivalences, elles deviennent des problèmes, des miracles, des tâches, des résultats.²¹⁰

Le terme traduction réfère chez Latour à « l'ensemble des négociations, des intrigues, des actes de persuasion, des calculs, des violences grâce [auxquels] un acteur ou une force se permet ou se fait attribuer l'autorité de parler ou d'agir au nom d'un autre acteur ou d'une autre force. »²¹¹ Il s'agit de tous les moyens que met en place un actant pour garantir qu'un second agisse d'une manière qu'il a lui-même déterminée. Les opérations de traductions sont en outre réciproques. En effet, puisque chaque actant est absolument singulier et qu'aucun n'est absolument passif à l'action d'un autre, la traduction implique qu'aucun des actants qui se lient par ce moyen ne peut demeurer, au terme du processus, complètement inchangé. Cette réciprocité, d'ailleurs, serait pour Latour l'un des traits caractéristiques de l'Anthropocène :

Cette zone métamorphique [...], la voilà bel et bien : toutes les activités humaines s'y trouvent métamorphosées pour partie en formes géologiques; tout ce qu'on appelait le socle rocheux commence à s'humaniser – en tout cas à porter la trace des humains sauvagement relookés ! Il ne s'agit plus de paysage, d'occupation des sols, ou d'impact local. C'est avec l'échelle des phénomènes terrestres que s'établit désormais la comparaison.²¹²

L'exemple du pétrole peut ici être éclairant. L'alliance entre l'humain et cette substance requiert du premier, par l'intermédiaire des moyens techniques que lui fournissent ses infrastructures pétrochimiques, qu'il traduise le potentiel énergétique du second en termes de mouvements, de chaleur, et, bien sûr, d'émissions de gaz à

²¹⁰ Bruno Latour, « Irréductions », *Op. cit.*, p. 287.

²¹¹ Michel Callon et Bruno Latour, *Op. cit.*, p. 12.

²¹² Bruno Latour, « L'Anthropocène et la destruction (de l'image) du Globe », Chap. in *Gaïa : Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, p. 147-193, *Op. cit.*, p. 152.

effet de serre. L'être du pétrole est de cette manière traduit en des termes propres à l'humain, il devient donc quelque peu anthropique. Raffiné sous forme de combustible, le pétrole n'est en effet plus exactement la même chose que la matière noire et visqueuse pompée hors du sol. L'humain, quant à lui, est lui aussi en partie traduit par le pétrole, il devient sans contredit un tout autre animal à partir du moment où il stabilise ses relations avec les énergies fossiles :

Comme dans une nouvelle dialectique du maître et de l'esclave, les traits de l'un et de l'autre ont fini par se confondre. Anthropomorphisme des zones critiques, pétromorphisme des humains. En tout cas, fusion des forces géohistoriques dans ce qui ressemble pour de bon à un chaudron de sorcière.²¹³

Les opérations de traductions établissent donc deux ruptures distinctes à l'égard des contrats politiques. Tout d'abord, ils modifient substantiellement le sens des mots « négociation » et « concession ». En effet, comme il a été dit au début du chapitre, puisque qu'aucune des relations définissant un actant n'est en elle-même plus essentielle à son être qu'une autre, rien de ce qui le définit ne peut être irrémédiablement exclu des opérations de traductions. Voilà pourquoi ces mots prennent chez Latour un sens beaucoup plus radical : les négociations prenant place entre deux êtres qui se lient par la traduction ne se limitent pas uniquement aux moyens qu'ils emploient pour persévérer dans leur être, elles engagent l'entièreté des relations par lesquelles ils se définissent. Le terme « entièreté » n'implique cependant pas ici que chacune des relations définissant un être possède, pour ainsi dire, un poids égal lors de la négociation. Chacune de ses relations participe à des degrés divers à la définition de l'être. Toutefois, certaines, au travers de leurs manifestations concrètes, apparaissent plus fortes que d'autres :

For Latour, the words 'winner' and 'loser' are not inscribed in advance in the essence of a thing, since there is no essence in the first place. Any actant has a chance to win or lose, though some have more weaponry at their disposal. [...] The loser is the one who failed to assemble enough human, natural, artificial, logical, and inanimate allies to

²¹³ *Ibid.*, p. 153.

stake a claim to victory. The more connected an actant is, the more real; the less connected, the less real.²¹⁴

Quoi qu'il en soit, l'important qu'il faut retenir est que les opérations de traductions par lesquels les actants forment les alliances ne sont pas limitées par un désir de persévérer qui serait antérieur à toutes les autres relations par lesquelles un actant se définit. Un actant qui se lie à un autre ne possède aucune relation au sujet de laquelle il devrait se montrer inflexible :

« négociations » n'est pas un mauvais mot si l'on comprend que tout se négocie et pas seulement la forme de la table ou le nom des plénipotentiaires, mais aussi de quoi il s'agit quand nous dirons que nous avons commencé et que nous avons fini, quelle langue nous parlerons, et comment nous saurons si nous nous sommes compris ou non.²¹⁵

Les négociations menant aux contrats politiques étaient plus limitées. En aucun cas un contrat ne pouvait contraindre ses membres à renoncer de persévérer dans leur être, à plus forte raison, la fin de ce contrat était justement de permettre la réalisation de cet objectif. Le *conatus* posait en quelque sorte une limite au-delà de laquelle la négociation n'était plus possible. Cette idée s'exprimait d'ailleurs en des termes extrêmement clairs chez Hobbes, au chapitre XXI du *Léviathan* :

L'obligation des sujets envers le souverain s'entend aussi longtemps, et pas plus, que dure la puissance grâce à laquelle il a la capacité de les protéger. En effet le droit, que, par nature, les humains ont de se protéger eux-mêmes, quand personne d'autre ne peut le faire, ne peut être abandonné par aucune convention.²¹⁶

Latour rompt avec les contractualistes sur ce point en affirmant que la traduction ne possède essentiellement aucune limite. Un actant peut potentiellement *entièrement* traduire un second s'il en a la force, tout comme il pourrait, lui aussi, être au complet traduit – nous pourrions aussi dire *absorber* – par un autre. Les concessions qu'impliquent les ententes formées par la traduction peuvent donc être beaucoup plus

²¹⁴ Graham Harman, *Prince of Networks : Bruno Latour and Metaphysics*, *Op. cit.*, p. 19.

²¹⁵ Bruno Latour, « Irréductions », *Op. cit.*, p. 251.

²¹⁶ Thomas Hobbes, *Op. cit.*, p. 351.

importantes. Cela, on le comprend, représente un travail bien plus fastidieux que le simple contrat entre des humains entre lesquels existait déjà, dès l'état de nature, un avantage commun à se lier contractuellement :

the links between one [actant] and another must also be produced through [their] labour [...], for they are not pre-given in some sort of internal drive or conatus in the heart of things that would free them from the prison of single instants.²¹⁷

La seconde rupture que marquent les opérations de traductions à l'égard des contrats politiques classiques est intimement liée à la première. À la différence des contrats politiques des auteurs du chapitre précédent, les opérations de traductions contribuent à doter la forme des collectifs de Latour d'une grande plasticité. Par ce mot, je désire signifier le caractère d'une alliance qui ne prend pas appui sur un intérêt commun que partageraient immédiatement les actants qui se lieraient par ce moyen. Une alliance plastique, tels que le sont les collectifs de Latour, formalise des termes qui sont à l'inverse contingents à la diversité des êtres qu'elle regroupe. L'alliance entre l'humain et le pétrole, par exemple, est de ce type : elle n'est pas guidée par un intérêt préalable que ces deux êtres posséderaient simultanément. Les opérations de traductions que stabilise l'alliance entre ces deux actants sont absolument relatives à la diversité des relations par lesquelles l'humain et le pétrole se définissent. Elles doivent donc être revues advenant le cas qu'une des qualités de l'un ou l'autre de ces êtres venait à changer. Dans le cas de cet exemple précis, l'on pourrait avancer que les effets mesurés des gaz à effet de serre sur les écosystèmes terrestres peuvent être considérés comme une nouvelle qualité²¹⁸ du pétrole. Les effets destructeurs des gaz à effet de serre produits par la combustion du pétrole devraient donc nous amener à

²¹⁷ Graham Harman, *Prince of Networks : Bruno Latour and Metaphysics*, *Op. cit.*, p. 105.

²¹⁸ Il ne s'agit bien sûr pas d'une nouvelle qualité au sens où la combustion du pétrole ne produisait auparavant pas de ce type de gaz, mais bien pour celui où il est relativement récent que cette qualité attribuée au pétrole soit considérée comme un problème. En tant qu'il est aujourd'hui généralement considéré comme le principal responsable de la hausse du niveau de CO₂ dans l'atmosphère, le pétrole n'est donc pas exactement le même actant qu'au tout début de son alliance avec l'humain.

renégocier notre alliance avec cette substance, afin de maintenant prendre en compte cette nouvelle qualité par laquelle cet être se définit.

Dire que les actants sont échevelés et rhizomatiques²¹⁹ a donc pour corollaire que les raisons de leur union ne seront jamais uniques et irrévocables. La forme des collectifs variera donc en fonction de la diversité des êtres qu'il regroupe. Cette plasticité constitue donc bel et bien une rupture à l'égard des associations politiques contractuelles. Rappelons qu'à la différence des collectifs, la composition des contrats politiques était beaucoup plus rigide, ils savaient déjà « de toute éternité de quoi ils se composent » :

À moins que l'on ait affaire à des collectifs rabâcheurs qui savent déjà et de toute éternité de quoi ils se composent, mais ceux-là, qu'ils soient de droite ou de gauche, qu'ils se fondent sur l'identité raciale, sur la nature des choses, sur l'humanisme ou sur l'arbitraire du signe, n'appartient pas au domaine de l'écologie politique. [...] Seuls nous intéressent ici les collectifs dont la composition va se modifier à chaque itération – même s'il s'agit de se réinventer afin de rester le même.²²⁰

C'est cette plasticité des collectifs qui explique que Latour conçoit le politique comme « la composition progressive du monde commun »²²¹. Le collectif s'agrandit effectivement de manière progressive : il doit revoir ses fondements à chacune de ses itérations. Il se distingue en cela des contrats politiques :

Ce que le contrat social montre en termes juridiques, à l'origine de la société et une fois pour toutes dans une cérémonie par tout ou rien, les opérations de traduction démontrent empiriquement, de façon réversible, tous les jours dans les négociations multiples et parcellaires qui élaborent peu à peu le corps social. Il suffit de remplacer le contrat par les opérations de traduction pour voir grandir le Léviathan et rendre ainsi à la solution de Hobbes toute son originalité.²²²

En somme, le problème politique du passage à l'état civil, ce que Latour a nommé le *problème du changement d'échelle* et qu'Harman a su illustrer à l'aide du détour par

²¹⁹ Bruno Latour, *Politiques de la nature : Comment faire entrer les sciences en démocratie*, *Op. cit.*, p. 40.

²²⁰ *Ibid.*, p. 232.

²²¹ *Ibid.*, p. 32.

²²² Michel Callon et Bruno Latour, *Op. cit.*, p. 13.

la philosophie occasionnaliste, est résolu Latour par l'entremise d'une solution qui rompt avec le contrat politique d'Hobbes et de Spinoza de deux manières principales. Tout d'abord, puisque chaque actant est absolument singulier, leur alliance par la traduction requiert de chacun d'eux qu'il revoie substantiellement les relations par lesquelles ils se définissent. Nous avons vu que Latour rendait ce processus possible en affirmant du même souffle qu'aucune qualité n'est absolument essentielle à l'existence d'un actant. Les opérations de traductions exigent alors des actants des concessions en un sens beaucoup plus radical :

Les entéléchies ne sont d'accord sur rien, peuvent s'accorder sur tout, puisque rien n'est de soi commensurable ou incommensurable. Il y a toujours, quels que soient les accords, de quoi nourrir la discorde, et toujours, quelles que soient les distances, de quoi faire une entente.²²³

Cette première rupture permet la seconde. Puisque la traduction est absolument locale, les collectifs que forment ces réseaux d'alliances rompent également avec les contrats politiques puisqu'ils posséderont eux aussi une forme beaucoup plus flexible. N'étant pas liés à une prescription fondamentale au sujet de laquelle il devait se montrer intraitable, ceux-ci peuvent adopter des formes hétéroclites, en fonction de la diversité des actants qu'ils regroupent. Cette double rupture peut à mon avis être considérée comme la raison pour laquelle les collectifs conçus par Latour parviennent à intégrer les actants non humains. Il reste maintenant à voir comment sa théorie constitutionnelle concrétise cette avancée.

2.5. LA CONSTITUTION DU COLLECTIF

Le chemin parcouru depuis le début de ce chapitre permet maintenant de comprendre que la rupture principale qu'opère la philosophie politique de Latour à l'égard de

²²³ Bruno Latour, « Irréductions », p. 250.

celles des contractualistes classiques se situe probablement sur le plan de la plasticité qu'il intègre à tous les niveaux de sa théorie. Sur le plan ontologique, tout d'abord, le pluralisme des relations a pour conséquence que les actants ne peuvent plus se définir à l'aide d'un principe unique, il est désormais défini par l'assemblage d'une multitude de relations, chacune d'elle participant à divers degrés à l'expression de l'être. Ce premier pluralisme fait en sorte que les alliances et les négociations formées par ces entités seront absolument relatives aux êtres qu'elles regroupent. Ce que Latour nomme le « collectif en voie d'expansion » représente finalement un ensemble foncièrement plastique puisque sa composition et les relations qu'il stabilise devront se modifier au gré des êtres qu'il absorbe :

Tout d'abord, il ne s'agit pas d'une société « menacée » par le recours à une nature objective, mais d'un collectif *en voie d'expansion* : les propriétés des êtres humains et non humains avec lesquelles il doit composer ne sont nullement assurées. Oui, il y a bien réalité extérieure objective, mais cette extériorité-là n'est pas définitive et signale simplement que de nouveaux non-humains, jamais inclus jusqu'ici dans le travail du collectif, se trouvent mobilisés, recrutés, socialisés, domestiqués.²²⁴

La constitution des collectifs de Latour peut en ce sens être comprise comme un protocole formalisant l'intégration de nouveaux êtres en leurs seins. Ces êtres, pour Latour, ne viennent jamais seuls. Comme nous l'avons expliqué plus haut dans le chapitre, un actant n'est que les relations qu'il tisse avec son entourage. Un « candidat à l'existence » est pour cette raison systématiquement accompagné d'un cortège d'autres actants, qui, par l'intermédiaire de divers moyens, est en mesure de rendre compte de son existence, c'est-à-dire, des relations qu'ont lui reconnaît, selon différents degrés de certitude :

Chaque non-humain, candidat à l'existence, se trouve accompagné par une suite de blouses blanches et beaucoup d'autres professionnels qui pointent du doigt les instruments, les situations, les protocoles, sans que l'on puisse encore distinguer qui

²²⁴ Bruno Latour, *Politiques de la nature : Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Op. cit., p. 57.

parle et avec quelle autorité. Il y a bien là des acteurs, ou du moins, pour enlever à ce mot toute trace d'anthropomorphisme, des actants, des agissants, des interférants.²²⁵

Si Latour nous dit qu'au moment où ils cognent à la porte du collectif, il est encore impossible de « distinguer qui parle et avec quelle autorité », c'est parce que les non-humains se présentent systématiquement sous la forme de controverses, de polémiques et de contentieux. Leurs essences ne font pas consensus, elles produisent encore des débats. Latour crédite « l'écologie militante » d'avoir dans les dernières années su mettre en évidence ce caractère des êtres que l'on tente d'intégrer à nos corps politiques :

Nous comprenons maintenant cette leçon de l'écologie politique [...] : les crises écologiques et sanitaires, avons-nous dit, se repèrent par l'ignorance des connexions entre les acteurs et par l'impossibilité soudaine de les sommer. La véritable vertu de l'écologie militante, c'est la surprise toujours recommencée de voir un nouvel acteur, humain ou non-humain, faire irruption dans le cours d'action, quand on l'attendait le moins.²²⁶

La théorie constitutionnelle de Latour, théorie dont il trace les grandes lignes au chapitre trois de *Politiques de la nature*, peut à cet effet être conçue comme un processus par lequel ces contentieux et ces débats sont internalisés, nous pourrions aussi dire, *domestiquer*, selon un protocole explicite. Le caractère *explicite* de ce protocole représente sans doute l'une des importantes ruptures que marque cette constitution à l'égard de celle des modernes qu'il critique. Latour accuse cette dernière d'être incapable de traiter « dans les formes » la multitude des êtres nouveaux auxquels elle est aujourd'hui confrontée. Le glossaire à la fin de l'ouvrage nous informe sur le sens particulier que Latour donne à cette expression :

Formes : L'expression empruntée au droit et à l'administration veut souligner par contraste le caractère indû, subreptice, des arrangements habituels de l'ancien régime. Contrairement à la distinction de la nature et de la société, des faits et des valeurs, les pouvoirs de représentation du collectif obligent à procéder lentement, dans les formes

²²⁵ *Ibid.*, p. 115.

²²⁶ *Ibid.*, p. 120.

(due process), en offrant à la production du monde commun l'équivalent d'un état de droit.²²⁷

Si la constitution des modernes ne respectait pas le *due process*, c'est parce qu'elle séparait arbitrairement le traitement de ces êtres en deux ensembles de questions auxquelles correspondaient autant de chambres. Aux laboratoires scientifiques la tâche de trancher les questions relatives au *monde commun, ce qui est*, aux parlements revenait celles concernant le *bien commun, ce qui doit être*. Comme il a déjà été évoqué au début de ce chapitre, une telle séparation des pouvoirs est pour Latour extrêmement problématique puisqu'elle a pour effet de court-circuiter le pouvoir des parlements. En effet, des laboratoires émergent de nouvelles associations d'humains et de non-humains dont les essences furent stabilisées en secret, hors procédure :

Contre le respect des procédures, elle commettait une faute grave puisqu'elle déduisait de l'expression : « il existe une réalité extérieure » la conclusion suivante : « donc taisez-vous ! »... [...] Puisqu'il y a une réalité extérieure, ou plutôt des réalités à internaliser et à unifier, nous le comprenons sans peine, il faut reprendre la discussion, et pour longtemps. Rien ne doit venir interrompre les procédures d'assimilation, avant qu'on ait trouvé la solution pour faire de ces nouvelles propositions des habitants à part entière du collectif étendu.²²⁸

Les discussions concernant le devoir-être se voient pour cette raison fortement limitées puisque les parlements, dans une telle constitution, sont en quelque sorte toujours mis devant des « faits accomplis » :

Les parlements [ont] d'abord l'insigne faiblesse de dépendre entièrement de la définition préalable des « faits » pour le tracé de [leur] territoire. Les valeurs arrivent toujours trop tard, et se trouvent toujours mises, si l'on peut dire, devant le fait accompli.²²⁹

Latour considère que cette séparation des pouvoirs est la raison pour laquelle le système constitutionnel moderne se retrouve en quelque sorte paralysé devant ces nouveaux êtres. C'est parce que les pratiques scientifiques et parlementaires sont

²²⁷ *Ibid.*, p. 355.

²²⁸ *Ibid.*, p. 136.

²²⁹ *Ibid.* p. 142.

séparées par un mur étanche que les parlements sont la plupart du temps obligés de s'en remettre à des « valeurs universelles et générales » lorsque vient le temps de statuer sur le positionnement des nouveaux êtres au sein du corps politique :

Que reste-t-il aux moralistes ? L'appel à des valeurs universelles et générales, la recherche d'un fondement, les principes éthiques, le respect des procédures, moyens certes estimables, mais sans prise directe sur le détail des faits qui reste obstinément soumis à ceux qui ne parlent « que » des faits.²³⁰

Plus encore, Latour ajoute que la constitution moderne a pour conséquence de créer une asymétrie entre le pouvoir des scientifiques et celui des parlementaires. En soumettant aux parlements des « faits scientifiques », dont les propriétés sont fixées et devenues indiscutables, la constitution moderne assure « grâce à la puissance "des faits, rien que des faits", le pouvoir de la nature sur ce qui "doit" être. »²³¹

Les analyses menées au premier chapitre nous amènent à convenir avec la critique que sert Latour à la constitution des modernes. Il est vrai qu'en concevant la vie politique humaine comme une conséquence nécessaire d'un principe fondée en nature, le *conatus*, les philosophies d'Hobbes et Spinoza avaient en commun de subordonner le politique aux lois naturelles. Nous avons pu constater les conséquences qu'a pu avoir, sur le plan écologique, cette primauté de la nature sur le politique chez les contractualistes. La subordination du politique aux lois de la nature avait pour effet de limiter sensiblement le genre de relations qu'il nous est possible d'engager avec les actants non humains. Si une analyse contractualiste de nos rapports avec la non-humanité ne rendait pas pour autant légitime une destruction incontrôlée de notre environnement, elle ne permettait pas pour autant d'intégrer les non-humains à titre de contractant au corps politique.

²³⁰ *Ibid.*, p. 143.

²³¹ *Ibid.*, p. 148.

Permettre à la vie politique de reprendre son cours, pour Latour, requiert donc de la libérer de la transcendance d'une nature indiscutable. C'est ce qu'il semble soutenir lorsqu'il dit que le politique ne redevient possible « qu'à partir du moment où les membres acceptent de passer d'une polémique des essences à une conciliation des habitudes. »²³² En lieu et place d'une conception du politique comme conséquence nécessaire d'une nature au fonctionnement mécanique, Latour propose que l'incertitude relative à l'être soit au contraire le point de départ de la vie politique :

Si le collectif, en effet, se voyait envahi par des essences à bords fixes et indiscutables – causalités naturelles aussi bien qu'intérêts humains –, aucune négociation ne pourrait aboutir puisqu'on ne pourrait rien attendre des propositions sinon qu'elles insistent jusqu'à l'épuisement de l'adversaire. Tout change si les propositions se présentent comme ayant contracté des habitudes qui pèsent certes avec le même poids que les essences, mais qui, contrairement à celles-ci, peuvent être révisées en cours de procédure si le jeu en vaut vraiment la chandelle.²³³

L'incertitude doit pour lui devenir le point de départ du politique puisqu'elle permet la négociation et les débats au sujet des nouveaux candidats à l'existence. Passer d'une « polémique des essences à une conciliation des habitudes » signifie que les parlements sont en mesure d'investiguer diligemment d'une part, les risques que pose potentiellement un actant pour un collectif, d'autre part, les compromis possibles qu'il est possible de passer avec cet actant pour l'admettre au sein de la vie collective. Cela suppose alors que le processus politique s'échelonne en deux moments distincts. Tout d'abord, le collectif doit prendre la mesure des degrés variables d'incertitudes relatives à l'être d'une entité candidate à la vie collective. À ce premier moment correspond un premier pouvoir : celui de « prise en compte »²³⁴. Ensuite, il doit fixer l'essence et la position hiérarchique de cette entité dans le corps politique. Ce deuxième pouvoir est celui d'« ordonnancement »²³⁵.

²³² *Ibid.*, p. 130.

²³³ *Ibid.*, p. 129.

²³⁴ *Ibid.*, p. 159.

²³⁵ *Ibid.*

À ces deux pouvoirs correspondent les deux chambres prévues par la constitution de Latour. Les tâches qu'il attribue à chacune de ces chambres ne font toutefois pas table rase à l'égard de la constitution moderne. Tout au plus, Latour propose de réagencer les exigences auxquelles les laboratoires et les parlements étaient soumis. Il note effectivement que ces deux chambres sont assujetties à deux paires d'exigences analogues. Il remarque tout d'abord que parlements et laboratoires sont tenus de se montrer perplexes à l'égard des associations d'humains et de non-humains qui leur sont soumises. Les scientifiques « [doivent savoir] repérer toute une gamme de faits incertains, chaud, froids, légers, lourds, durs, souples qui ont justement pour caractéristiques de ne pas dissimuler les chercheurs en train de les fabriquer, les laboratoires nécessaires à leur production, les instruments qui assurent leur validation, les polémiques parfois vives auxquels ils donnent lieu [...] »²³⁶ Les politiciens, quant à eux, doivent s'abstenir d'exclure de leur délibération les intérêts de ceux et celles qu'ils représentent :

Par l'appel aux valeurs, on veut d'abord dire que d'autres propositions n'ont pas été prises en compte, d'autres entités n'ont pas été consultées qui, elles aussi, avaient voix au chapitre. À chaque fois qu'apparaît le débat sur les valeurs, apparaît toujours une *extension* du nombre de parties prenantes à la discussion.²³⁷

Pour Latour ces deux premières exigences, qu'il nomme respectivement celle de « perplexité »²³⁸ et de « consultation »²³⁹ sont à peu près identiques. Dans les deux cas, il est question du nombre de ceux qui ont « voix au chapitre », qui sont inclus dans les délibérations au sujet de l'être faisant controverse. Il est pour cette raison difficilement justifiable qu'elles soient séparées en deux chambres distinctes :

Il n'y a pas d'un côté ceux qui définissent les faits et de l'autre ceux qui définissent les valeurs, ceux qui parlent d'un monde commun et ceux qui parlent du bien commun : il

²³⁶ *Ibid.*, p. 140.

²³⁷ *Ibid.*, p. 153.

²³⁸ *Ibid.*, p. 150.

²³⁹ *Ibid.*, p. 153.

y a le petit nombre et le grand nombre; il y a ceux qui se réunissent en secret pour unifier ce qui est et ceux qui manifestent publiquement qu'ils veulent ajouter à la discussion leur grain de sel pour composer la République. Qu'on se plaint d'avoir oublié les ci-devant faits ou les ci-devant valeurs, dans les deux cas on peut traduire cette plainte par la même expression : « des voix manquent à l'appel. »²⁴⁰

Latour propose donc de réunir ces deux exigences au sein d'une nouvelle chambre, celle de *prise en compte*. Son rôle sera de réunir l'entièreté des actants en mesure de signifier l'existence du nouveau candidat à l'existence collective. À la différence de ce que faisaient arbitrairement les laboratoires et les parlements, cette nouvelle chambre ne pourra exclure de ses délibérations aucun actant :

On le voit, le pouvoir de prise en compte se traduit par une sorte de mise en état d'alerte du collectif : les laboratoires travaillent, les fermiers enquêtent, les consommateurs s'inquiètent, les vétérinaires font des signalements, les épidémiologistes dépouillent leurs statistiques, les journalistes fouillent, les vaches s'agitent, les moutons ont la tremblante. On ne doit surtout pas mettre fin trop vite à cette alerte générale en stabilisant d'un côté les faits – monde commun de la nature extérieure – pour renvoyer de l'autre, au monde social et aux représentations plus ou moins irrationnelles que les humains s'en font.²⁴¹

Parlements et laboratoires sont également soumis à une seconde paire d'exigences. Latour nous dit que si les deux doivent faire preuve de perplexité, ils doivent également être en mesure de clore leurs discussions. Dans le cas des parlements, Latour nomme cette exigence celle de « hiérarchisation »²⁴². Il s'agit de l'obligation qu'ils ont de passer au vote, de déterminer pour de bon quel intérêt est prioritaire et quel autre peut au contraire être négligé :

Nous posons aux mêmes propositions que tout à l'heure une autre question : vous, les entités candidates à l'existence commune, êtes-vous compatibles avec celles qui forment déjà le monde commun ? Comment allons-nous vous ranger par ordre d'importance ? L'exigence, on le voit, est celle de former une hiérarchie entre les nouvelles et les anciennes entités, en découvrant l'importance relative qu'il faut leur donner.²⁴³

²⁴⁰ *Ibid.*

²⁴¹ *Ibid.*, p. 161.

²⁴² *Ibid.*, p. 155.

²⁴³ *Ibid.*

Pour les laboratoires, cette même exigence prend le nom d' « institution »²⁴⁴. Le mot fait référence à l'impératif par lequel le scientifique est tenu de mettre fin à ses expérimentations, du moment à partir duquel il doit affirmer avec certitude qu'un être se définit selon tel paramètre, qu'il possède telle propriété :

Lorsque nous insistons sur la solidité des faits, nous exigeons de nos interlocuteurs qu'ils ne contestent plus les états des choses qui ont maintenant des bords nets, une définition précise, des seuils, des habitudes fixées, bref, une essence.²⁴⁵

Encore une fois, l'on constate que ces deux dernières exigences sont très proches : laboratoires comme parlements doivent être en mesure d'énoncer avec fermeté le résultat de leurs délibérations, de mettre fin aux discussions. C'est sur la base de ce rapprochement que Latour propose de réunir ces deux dernières exigences au sein de la seconde chambre, celle représentant le pouvoir d'ordonnement. Son rôle sera de mettre fin aux délibérations de la première chambre, de stabiliser l'essence de l'entité candidate et de fixer la position qu'elle occupera au sein du collectif :

Le même assemblage hétéroclite et controversé de prions, de fermiers et de premiers ministres, de biologistes moléculaires et de mangeurs de bifteck, va se trouver saisi maintenant par un deuxième pouvoir qui doit certes stabiliser la controverse, mettre fin à l'agitation, calmer les alertes, mais à condition de ne pas utiliser l'ancienne manière, rendue maintenant, si l'on ose dire, anticonstitutionnelle.²⁴⁶

Si incompatibilité, cette même chambre peut également décider d'exclure l'entité candidate du collectif. La détermination de la frontière entre l'intérieur et l'extérieur peut donc être l'objet d'une procédure politique, elle n'est plus une conséquence nécessaire d'un principe dont les prescriptions sont indiscutables, comme le *conatus* :

En revanche, un gradient va s'établir entre l'intérieur du collectif et son extérieur qui va peu à peu se remplir des entités exclues, des êtres dont on a décidé en commun de se passer, dont on refuse la responsabilité – souvenons-nous qu'il peut s'agir d'humains,

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 151.

²⁴⁵ *Ibid.*

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 161.

mais aussi d'espèces animales, propositions rejetées qui, à un moment ou à un autre, forment la décharge d'un collectif donné.²⁴⁷

En conclusion, l'on comprend maintenant que la critique principale qu'adresse Latour au dualisme des modernes s'attaque principalement au caractère caché, hors procédure, de cette séparation des pouvoirs. Il la considère en partie responsable de notre paralysie à l'égard de la crise écologique actuelle dans la mesure où, en mettant les parlements aux prises avec des objets aux contours certains, définis, fixés, cette séparation des pouvoirs a pour effet de court-circuiter la tenue des travaux parlementaires. L'admission ou l'exclusion au corps politique étaient fixées en nature, elles n'étaient pas le résultat d'une procédure explicite :

En se délectant avec désespoir de l'indifférence du monde à nos passions, [le moderne] avait renvoyé la vie publique à l'empire des passions, se réservant avec une modestie désolée le seul empire des faits têtus.²⁴⁸

Les collectifs de Latour ne proposent donc pas exactement un principe permettant de fixer une bonne pour toute la hiérarchie des êtres. Ils proposent plutôt un unique cadre permettant de reprendre la discussion sur cette hiérarchie :

Au lieu de deux arènes distinctes dans lesquelles on essaierait de totaliser la hiérarchie des êtres pour ensuite devoir choisir entre elles sans d'ailleurs jamais y parvenir, l'écologie politique propose de convoquer un seul collectif dont le rôle est justement de débattre de la dite hiérarchie – et de parvenir à une solution acceptable.²⁴⁹

L'hypothèse de Latour semble donc être que la seule manière de traiter dans les formes des contentieux produits par la crise climatique est d'aborder les êtres que ces crises mobilisent avec une attitude inverse à celle des modernes, c'est-à-dire, en conservant le plus longtemps possible une incertitude et une perplexité sur l'être des actants. C'est en s'abstenant de tenir pour acquis ce que les êtres sont que redevient possible leur intégration au sein du corps politique :

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 175.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 130.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 47.

Dès que nous cessons de prendre les non-humains pour des objets, que nous les laissons donc entrer dans le collectif sous la forme d'entités nouvelles aux bords incertains, qui hésitent, qui tremblent, qui rendent perplexes, nous pouvons sans peine, on l'admettra, leur accorder le qualificatif d'acteurs. Et si l'on prend au pied de la lettre le terme d'association, il n'y a aucune raison non plus de ne pas leur attribuer le qualificatif d'acteurs sociaux.²⁵⁰

Si humain et non-humain sont politiques et peuvent donc se lier sur cette base, c'est parce que les deux partagent une incertitude fondamentale sur leurs êtres respectifs. Prendre acte de cette incertitude est ce qui rend possibles les négociations et les arrangements inhérents à la vie commune. Résoudre politiquement nos conflits avec ces êtres nécessite pour cette raison de faire de cette incertitude ontologique la pierre angulaire de nos systèmes constitutionnels.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 116.

CONCLUSION

DE L'INTRANSIGEANCE À L'INCERTITUDE

Au terme de ce parcours, il me semble finalement possible de formuler une réponse à la question par laquelle ce mémoire avait été introduit. Cette question, rappelons-le, avait été formulée de la manière suivante : *en quoi la rupture opérée par l'ontologie relationnelle de Latour vis-à-vis du conatus des théories du contrat social classique lui permet d'inclure les non-humains à son cadre d'analyse ?*

J'essaierai, dans ce qui va suivre, d'offrir à cette question une réponse succincte en reparcourant, pour une dernière fois, les éléments principaux des deux chapitres qui ont composé ce mémoire. Celle-ci s'échelonnnera en deux points principaux. Tout d'abord, je rappellerai brièvement pour quelle raison le concept de *conatus* des ontologiques contractualistes classiques avait pour effet de doter leurs théories politiques d'une certaine intransigeance. Je montrerai que cette intransigeance peut sans doute être identifiée comme la cause principale des difficultés auxquelles butait cette tradition philosophique pour l'analyse des enjeux écologiques. J'expliquerai ensuite en quoi le décentrement au profit de la relation que propose Latour sur le plan de son ontologie permet à sa théorie politique de rompre avec cette rigidité du cadre classique. Cette rupture sera identifiée comme l'élément permettant à son cadre d'analyse d'intégrer des êtres auxquels Hobbes et Spinoza refusaient le statut de contractants. Cette stratégie employée par Latour pose bien sûr certaines difficultés et soulève de nouveaux questionnements. J'essaierai, en terminant, de rendre compte des principales.

Débutons alors par un bref retour au premier chapitre. Celui-ci a permis de voir en quoi le concept de *conatus* rendait les théories politiques d'Hobbes et de Spinoza particulièrement rigides. En effet, comme il a été expliqué, ce concept a eu pour conséquence de doter chaque être d'un objectif fondamental duquel il ne pouvait en aucun cas s'éloigner : celui de persévérer dans son être. Cette tendance à persévérer, nous l'avons vu, peut assurément être considérée comme un élément absolument structurant des philosophies contractualistes. Cela est vrai tant chez Hobbes que chez Spinoza :

Chaque fois que l'on transfère son droit ou qu'on y renonce, c'est ou bien par considération d'un transfert réciproque d'un droit pour soi-même, ou bien parce qu'on espère un autre bien. Car il s'agit d'un acte volontaire, et l'objet des actes volontaires de chacun est un bien pour soi-même. [...] C'est ainsi qu'on ne peut abandonner le droit de résister à ceux qui vous agressent par la violence pour vous ôter la vie, pour la raison que le but de cet abandon n'est pas d'obtenir un bien pour soi-même.²⁵¹

Ensuite, puisque la vertu ne consiste en rien d'autre qu'à agir suivant les lois de sa nature propre, et que personne ne peut conserver son être sinon suivant les lois de sa nature propre, il suit de là : 1. Que le principe de la vertu est l'effort même pour conserver l'être propre [...]; 2. Que la vertu doit être appétée pour elle-même et qu'il n'existe aucune chose valant mieux qu'elle ou nous étant plus utile, à cause de quoi elle devrait être appétée; 3. Enfin que ceux qui se donne la mort, ont l'âme frappée d'impuissance et sont entièrement vaincus par les causes extérieures en opposition avec leur nature.²⁵²

À l'état de nature, Hobbes et Spinoza s'entendaient pour dire que le hasard des rencontres avait pour effet de déterminer les êtres à vouloir accroître leur *conatus* de manière diversifiée. Le premier chapitre a pu montrer les raisons pour lesquelles ces deux auteurs considéraient cette diversité comme un important vecteur de violence : des dispositions contraires concernant un même objet mèneront deux êtres à s'attaquer. La solution qu'Hobbes et Spinoza proposaient à ce problème était bien sûr le contrat. Il est le moyen par lequel des êtres peuvent s'entendre au sujet d'un unique code de conduite dont le respect rend possible l'accroissement conjoint de leurs

²⁵¹ Thomas Hobbes, *Op. cit.*, p. 234.

²⁵² Baruch Spinoza, *Op. cit.*, p. 236.

conatus. Si les termes de ce contrat étaient alors rigides, c'était parce que les prescriptions du *conatus* l'étaient tout autant. Les actions entreprises par chaque être se ramenaient, en fin d'analyse, au désir d'accroître le *conatus*, le contrat ne fait alors pas exception : il ne vise lui aussi rien d'autre que la réalisation de cet objectif. Le *conatus* a pour cette raison comme effet de produire d'importantes restrictions relatives aux types d'êtres pouvant faire partie d'un contrat. De manière succincte, le premier chapitre a pu conclure que puisque la fin du contrat est de permettre à ses membres de persévérer, Hobbes et Spinoza interdisent que se lient par ce moyen des êtres dont l'accroissement du *conatus* engendre des besoins incompatibles :

Enfin, le motif et le but pour lesquels ce renoncement et ce transfert du droit sont introduits par quelqu'un ne sont rien d'autre que la sécurité de sa personne, de sa vie et des moyens de la préserver de telle sorte qu'elle ne lui soit pas insupportable.²⁵³

Plus on s'efforce à chercher ce qui est utile, c'est-à-dire à conserver son être, et plus on en a le pouvoir, plus on est doué de vertu; et au contraire, dans la mesure où l'on omet de conserver ce qui est utile, c'est-à-dire son être on est impuissant. [...] Personne donc n'omet d'appéter ce qui lui est utile ou de conserver son être, sinon vaincu par des causes extérieures et contraires à sa nature.²⁵⁴

En d'autres termes, le *conatus* empêche donc que se lient par le contrat un prédateur et sa proie : un koala n'a aucun avantage à s'abstenir de manger des feuilles d'eucalyptus. Il n'est donc pas possible que cet animal et l'arbre dont il se nourrit puissent accroître conjointement leur *conatus* au sein d'un même contrat. Cela ne signifie en outre pas que les humains disposent d'un droit illimité sur les non-humains, mais plutôt que la pierre d'assise des relations qu'ils entretiennent avec ces êtres demeure l'intérêt de l'humain seul. Une ontologie prenant assise sur le *conatus* ne permet donc qu'une éthique environnementale anthropocentrée. Cela était également ce que concluait l'étude de Genevieve Lloyd. Celle-ci portait

²⁵³ Thomas Hobbes, *Op. cit.*, p. 235.

²⁵⁴ Baruch Spinoza, *Op. cit.*, p. 238.

spécifiquement sur le cas de Spinoza, il m'apparaît néanmoins possible d'étendre sans trop de difficulté ses conclusions à Hobbes :

It now seems, at best, that we can salvage for Spinoza some basis for the condemnation of the use of other species in pursuing trivial human ends [...]. We can perhaps reconcile some of his heavier remarks about the use of animals with contemporary sensitivity to the exploitation of other species. But this is as far cry from being able to find in the *Ethics* a basis for concern with the well-being of the rest of nature.²⁵⁵

Quand bien même chaque être est déterminé par le *conatus*, la diversité des besoins que produit la nature conduit les êtres à vouloir persévérer par des moyens souvent contraires. L'abstention réciproque de la violence n'est donc possible que si cette abstention représente effectivement un avantage réciproque pour chacun des belligérants. Si cela n'autorise pas forcément le saccage incontrôlé de notre environnement – une telle chose ne favorise certainement pas l'accroissement du *conatus* humain – il ne permet cependant pas non plus d'intégrer les êtres « naturels » à titre de membre à part entière de nos contrats politiques. Le *conatus* semble pour cette raison doter les théories politiques contractualistes d'une certaine intransigeance : les relations entre les êtres ne sont évaluées qu'en fonction de l'avantage qu'elles représentent pour un seul critère, l'intérêt.

Le second chapitre a alors pu montrer en quoi l'ontologie relationnelle de Latour rompt avec cette intransigeance. Tout d'abord, le décentrement du *conatus* au profit des relations munit l'être de chacun des actants de Latour d'une grande plasticité. Leurs formes et comportements ne sont plus déterminés par un inaliénable désir de croître au sujet duquel chacun serait inflexible, les actants de Latour peuvent au contraire *tout* négocier :

C'est ainsi que se construit le Léviathan. L'acteur vous dit ce que vous voulez, ce que vous pourrez faire dans cinq, dix ou quinze ans, dans quel ordre vous le ferez, ce que vous allez aimer et posséder, ce dont vous serez capable, et vous le croyez en effet,

²⁵⁵ Genevieve Lloyd, *Op. cit.*, p. 305.

vous vous identifiez à cet acteur et lui prêtez vos forces, irrésistiblement attirées par les dénivellations qu'il a créées.²⁵⁶

Aux essences inflexibles des ontologies contractualistes, Latour oppose les habitudes. Cela rend son ontologie extrêmement flexible puisque ces habitudes sont, à la différence des essences, incertaines, modifiables, et sujettes aux débats. C'est pour cette raison qu'elles peuvent être négociées :

En laïcisant, en dédramatisant, en civilisant, en démobilisant les querelles de la tradition, nous avons remplacé les certitudes concernant la répartition des êtres par trois incertitudes : l'une portant sur les embarras de parole : qui parle ? ; la deuxième sur les capacités d'association : qui agit ? ; la troisième enfin sur la récalcitrance des événements : qui peut ?²⁵⁷

C'est cette flexibilité, on le comprend désormais, qui lui permet d'intégrer les non-humains à ses collectifs. Le *conatus* restreignait la diversité des êtres pouvant se lier politiquement puisqu'il rendait les alliances conditionnelles au fait que les êtres qui les forment partagent, dès l'état de nature, une identité au niveau du risque posé sur la vie de chacun. Le caractère plastique de l'ontologie latourienne rend au contraire possible de se lier à une beaucoup plus grande diversité d'actants, car les alliances qu'elle autorise ne sont plus motivées par un unique facteur. Voilà pourquoi le pluralisme relationnel permet d'intégrer au corps politique un bassin d'êtres beaucoup plus important que chez les contractualistes :

Après expérience, l'emplacement du lieu de ponte s'est transformé d'essence en habitude : ce qui n'était pas négociable devint négociable; le conflit frontal entre batraciens et autoroutes avait changé de forme... [La] composition d'un monde commun par expérience et discussion ne redevient possible qu'à partir du moment où les membres acceptent de passer d'une polémique des essences à une conciliation des habitudes.²⁵⁸

Si la théorie politique latourienne est en mesure d'offrir un cadre d'analyse aux problèmes écologiques, ce n'est alors pas parce qu'elle fournit quelque chose comme

²⁵⁶ Michel Callon et Bruno Latour, *Op. cit.*, p. 22.

²⁵⁷ Bruno Latour, *Politiques de la nature : Comment faire entrer les sciences en démocratie*, *Op. cit.*, p. 130.

²⁵⁸ *Ibid.*

le fondement d'une « valeur » aux non-humains en vertu de laquelle nous devrions modifier nos attitudes à leur égard. La pensée de Latour présente un intérêt pour une analyse des enjeux écologiques actuels parce que la plasticité de son ontologie délimite un espace permettant le développement progressif d'une grande diversité d'alliances avec la variété des actants peuplant nos environnements. En lieu et place d'une « cérémonie par tout ou rien »²⁵⁹, le processus par lequel les collectifs se forment et grandissent est lent, complexe. Il est teinté de l'incertitude relative à l'être des actants qu'il aborde.

Le plus important, pour Latour, est que cette incertitude initiale ne soit pas évacuée précipitamment. Le procédé politique par laquelle elle est mesurée dans ses différents degrés doit être mené avec précaution, en l'absence de toute forme d'essentialisation hâtive des actants. Cela nécessite que le politique soit absolument souverain en toute matière, c'est-à-dire, qu'il puisse mener à bien ses délibérations sans qu'il soit subordonné à toute forme de pouvoir qui lui serait transcendant, tel que Dieu ou les lois naturelles, dérivées de l'activité *conatus*. La rupture que représente le caractère plastique de l'ontologie latourienne à l'égard des décrets du *conatus* est donc effectivement ce qui lui permet d'intégrer les non-humains aux collectifs dans la mesure où en faisant de l'incertitude la pierre de touche de l'ontologie, Latour libère les négociations politiques de tout principe qui en limiterait la portée. En d'autres termes, la plasticité fait en sorte qu'aucun n'est par nature politique ou apolitique, mais que tous ont la possibilité de se soumettre à une même procédure permettant de statuer licitement cette question. En ce sens, la théorie politique Latour semble reconduire ce que Claude Lefort désignait comme le trait caractéristique des régimes démocratiques contemporains, l'indétermination du politique, le lieu vide du pouvoir :

²⁵⁹ Michel Callon et Bruno Latour, *Op. cit.*, p. 13.

Une symbolique particulière est toujours requise pour garder l'idée de l'unité de la Nation et de sa permanence dans le temps. Mais alors que les détenteurs du pouvoir monarchique ou aristocratique ne se donnent à voir que pour entretenir le mystère du pouvoir comme tel, pour faire reconnaître le secret dont ils sont les gardiens et qui leur confère le droit suprême à la décision, l'établissement de la représentation démocratique a pour fin – du moins en son principe – d'exhiber, devant tous, les ressorts et les résultats de la délibération publique, de rendre lisible la confrontation des enjeux qui s'engendrent de la diversité des intérêts et des opinions au sein de la société.²⁶⁰

Si le pouvoir est un lieu vide, c'est donc dire que la « symbolique particulière » assurant l'unité des collectifs n'est pas préalablement donnée, elle est le résultat de la délibération politique, et non son point de départ. Voilà pourquoi Latour nous dit que les « déités » et les « divinités » ne servent qu'à unifier provisoirement l'état actuel d'un collectif et sa direction, ils ne sont pas fondés en nature²⁶¹ comme c'était le cas avec les contractualistes :

Si un collectif prend soin de lui-même, parfois des autres, c'est qu'il invoque une divinité, ou, pour ne pas choquer les lecteurs sensibles, une déité par laquelle il se sent convoqué. [...] En ce sens, il n'y a pas de collectif durablement sécularisé, mais seulement des collectifs qui ont modifié le nom et les propriétés de cette autorité suprême au nom de laquelle ils s'assemblent.²⁶²

²⁶⁰ Claude Lefort, « Démocratie et Représentation », Chap. in *Le temps présent : écrits 1945-2005*, p. 611-624, Paris, Belin, p. 614.

²⁶¹ Les mots « divinités » et « déités » ne doivent pas ici être compris dans leur sens littéral. Ils sont utilisés par Latour pour désigner ce par quoi un collectif symbolise son unité. En ce sens, cette « déité », chez les contractualistes, était bel et bien fondée en nature : le *conatus* jouait son rôle.

²⁶² Bruno Latour, « Comment convoquer les différents peuples (de la nature) ? », Chap. in *Gaïa : Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, p. 193-238, Coll. « Les empêcheurs de tourner en rond », Paris, La découverte, 2015, p. 201.

D'autres éléments de l'oeuvre de Latour soutiennent d'ailleurs ce rapprochement entre Latour et Lefort²⁶³. Latour affirme par exemple, dans le débat qui l'opposa à Harman, que les postulats normatifs sont eux aussi du domaine politique, ils doivent donc également être issus d'une discussion entre les parties intéressées. Il s'abstient ainsi de poser un axiome qui surplomberait ces négociations. La philosophie, pour Latour, est toute entière subordonnée au politique :

I entirely share your view about the fact that big question have been abandoned. I don't believe they will be solved by philosophy but I believe they have to be tackled by politics. [...] And the cosmopolitical question for me is the heart of what I am doing actually. I am a more of political philosopher in a way than a metaphysician – even though I am terrible in political philosophy, but that's another matter [LAUGHTER]²⁶⁴

Si la délibération est menée sans aucun a priori, rien n'interdit donc qu'elle reconduise, au final, un dualisme identique à celui des modernes que Latour critique. La critique principale que Latour adresse à ce dualisme ne se situe donc pas tant sur le plan de ses effets, elle s'adresse plutôt à son caractère caché, implicite :

[Le collectif] peut même se payer le luxe de distinguer, s'il le faut, les humains et les choses, les êtres doués de parole et les objets muets, ceux qui méritent protection et ceux dont on peut devenir maître et possesseur, le domaine du social et celui de la nature, oui, tout ce qu'on s'était interdit jusqu'ici devient maintenant possible puisque l'on sait que de telles décisions, révisables à l'itération suivante sont bien l'aboutissement d'une procédure explicite qui a eu lieu [...].²⁶⁵

À certains égards, l'on peut considérer qu'une telle conception du politique pose problème compte tenu de la situation actuelle de nos relations avec les non-humains.

²⁶³ Le rapprochement entre Latour et Lefort comporte sans doute certaines limites. La principale se situe sans doute sur le plan de leur conception de l'histoire. En effet, le « lieu vide du pouvoir » est pour Lefort le signe d'un processus historique qui serait aujourd'hui en grande partie achevé : les régimes aristocratiques fondaient leur légitimité sur un ordre qui leur est transcendant, le divin, les démocraties modernes prennent au contraire assises sur le refus explicite d'une fondation qui serait extérieure au jeu politique lui-même. Latour, quant à lui, dirait probablement que les démocraties modernes ont en fait comblées ce lieu vide d'un assomptions qu'ils n'assument pas : la distinction entre la nature et la culture, à laquelle ils associent deux registres de pratiques absolument distincts. Voilà les deux disconviennent alors sur la question de l'histoire : pour Lefort, le « lieu vide du pouvoir » est le trait distinctif de régimes dont nous sommes contemporains, pour Latour, ce même caractère doit devenir l'élément central des collectifs, qui sont *à venir*.

²⁶⁴ Bruno Latour dans Bruno Latour, Graham Harman et Peter Erdélyi, *Op. cit.*, p. 50

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 240.

Car, en effet, à quoi bon refonder le politique à partir d'une nouvelle ontologie, si, au final, la forme des organisations politiques issues de cette refondation pourrait être identique à celle à laquelle il impute la responsabilité de la crise actuelle ? L'on pourrait objecter à Latour que de développer une analyse politique des enjeux écologiques requiert, à un moment ou à un autre, de combler au moins minimalement ce lieu vide. En d'autres termes, il m'apparaît essentiel que des postulats normatifs tels que « l'alliance avec ce non-humain est préférable à une avec cet autre » puissent être justifiés à partir d'une théorie éthique dont les principes sont clairement énoncés.

Cette apparente difficulté n'est cependant peut-être pas insurmontable. En effet, d'un autre point de vue, l'on pourrait avancer que de considérer le pouvoir comme un « lieu vide » est un moyen qu'emploie Latour pour permettre l'existence de relations diplomatiques entre les collectifs. En ce sens, cette prudence qu'affiche Latour à l'égard des postulats normatifs explicites ne condamne pas pour autant sa pensée politique à un relativisme indépassable puisque cette prudence produit justement des effets sur le plan normatif. C'est à tout le moins ce que semble soutenir la conférence *Comment convoquer les différents peuples (de la nature) ?*²⁶⁶. Latour y propose de distinguer les mots *religion* et *contre-religion*. Le sens qu'il donne au premier de ces deux termes se rapproche de son sens antique. En se basant sur les travaux de l'égyptologue Jan Assman, Latour nous apprend que, pour les peuples de cette époque, le mot « religieux » n'était pas synonyme de vérité ou de dogme inaltérable. Les religions antiques consistaient plutôt en des listes provisoires de divinités auxquels l'on attribuait certains *attributs*, certaines *performances* :

Les divinités, comme les concepts, comme les héros de l'histoire, comme les objets du « monde naturel » – fleuves, rochers, rivières, hormones, levures – n'ont de

²⁶⁶ Bruno Latour, « Comment convoquer les différents peuples (de la nature) ? », Chap. in *Gaïa : Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, *Op. cit.*

compétence – et donc de substance – que par les performances – les attributs – qui leur donne forme *in fine*.²⁶⁷

Il identifie à l'inverse les contre-religions aux cultes dont les dieux et les prescriptions qui leur sont associées sont absolument fixes et non négociables. Latour nous dit que l'exemple typique de ces cultes serait les religions abrahamiques :

La "vraie" divinité devient intraduisible par tout autre nom; aucun autre culte que le sien ne saurait être toléré, sous peine d'idolâtrie. Tout se passe comme si le vrai Dieu avait fulminé : "Tu ne rendras point, en aucune circonstance, ton culte commensurable avec aucun autre." L'ancien sens du mot religion n'est plus compréhensible : bien au contraire, négliger ce à quoi les autres tiennent, telle est la nouvelle injonction !²⁶⁸

Comme on s'en doute, les symboles, les « déités » au nom desquels Latour propose d'unir ses collectifs sont religieux au sens du premier terme, sans suffixe. Les réponses aux « big questions », ce pourquoi l'on se rassemble, ne sont pas des doctrines indiscutables, mais plutôt des principes que l'on doit renégocier à chaque itération. Une telle conception de la religion, pour Latour, a pour avantage de permettre aux corps politiques en lutte d'entrer *diplomatiquement* en relation. En effet, à l'inverse des *Léviathans*, contre-religieux, les réponses que les collectifs donnent aux « big questions », sont quant à elles négociables. Cela permet aux collectifs d'être plus humbles dans les rapports qu'ils engagent avec leur extérieur :

La précaution que prenait de tels peuples pour cohabiter sans s'entreégorger, c'était de s'assurer que si les listes de qualités étaient assez semblables, alors ils pouvaient considérer les noms propres comme à peu près synonymes – en tout cas négociables : "Votre peuple le nomme comme ceci, mes congénères le nomment cela, mais par ces invocations nous désignons la même déité qui accomplit dans le monde le même genre d'actions." Cette forme d'inter-translation offrait ainsi une solution politique à la paix civile dans des sociétés aux multiples attachements : tant que l'on s'en tient aux noms, on se bat sans cesse et en vain.²⁶⁹

En d'autres termes, le caractère provisoire des principes au nom desquels un collectif s'unit agit comme un frein aux comportements destructeurs qu'il pourrait avoir

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 203.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 205.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 204.

envers autrui. Ainsi, Latour semble nous dire que l'incertitude au niveau des principes producteurs de notre unité garantit une certaine prudence dans nos rapports avec autrui. À l'inverse, un collectif qui interdirait la remise en question de ses valeurs fondamentales court le risque de commettre, au nom de ces valeurs, les pires exactions. L'incertitude relative à l'être et aux raisons pour lesquelles il forme des alliances n'a donc pas comme seule utilité d'étendre le nombre d'actants avec lesquels il est possible de se lier politiquement, il fournit également quelque chose comme un code de conduite minimal à respecter dans nos relations avec l'altérité. L'influence de Carl Schmitt est ici bien présente. Ce dernier avait, bien avant Latour, compris le danger que représenterait le fait de fonder l'unité d'un groupe politique sur des valeurs prétendument universelles :

Étant donné qu'un nom aussi sublime entraîne certaines des conséquences pour celui qui le porte, le fait de s'attribuer ce nom d'humanité, de l'invoquer et de le monopoliser, ne saurait que manifester une prétention effrayante à faire refuser à l'ennemi sa qualité d'être humain, à le faire déclarer hors la loi et hors humanité et partant à pousser la guerre jusqu'aux limites extrêmes de l'inhumain.²⁷⁰

La prudence de Latour à l'égard des postulats normatifs explicites semble procéder du même souci que celui de Schmitt. Concevoir les déités comme étant absolument locales et provisoires garantit que les collectifs feront preuve de prudence dans les relations qu'ils entretiennent avec leurs voisinages. Les crises écologiques, pour Latour, nous remettent devant la nécessité de tracer notre territoire et de nommer explicitement ce en fonction de quoi l'on se rassemble. Ce passage de la conférence *Les États (de nature) entre guerre et paix*, quoiqu'un peu long, exprime sans doute cette idée de la manière la plus limpide :

En dehors des raisons tactiques, il n'est plus nécessaire de se cacher derrière un quelconque appel à l'objectivité de la connaissance, aux valeurs indiscutables du développement humain, au Bien public ou au bien-être de la commune humanité. Dites-nous plutôt qui vous êtes, qui sont vos amis et vos ennemis, [...] dites enfin clairement par quelle déité vous vous sentez convoqué et protégé. Si vous trouvez cet

²⁷⁰ Carl Schmitt, *Op. cit.*, p. 96.

argument trop cruel, rappelez-vous que les crises écologiques ne nous ont pas privés d'un tiers désintéressé capable d'arbitrer nos conflits, mais qu'elles nous ont au contraire révélé que ce tiers n'avait jamais existé et que la solution du XVIIe siècle n'avait jamais été qu'un armistice provisoire. C'est cela l'état d'exception ouvert par le Nouveau Régime Climatique. C'est lui qui nous oblige à nouveau à la politique.²⁷¹

Un tel usage de Schmitt peut ici surprendre. Le juriste est effectivement notable pour avoir été au courant de sa vie un durable partisan du nazisme en Allemagne. Pour cette raison, la mise en garde qu'il semble nous lancer à l'égard du danger que représenteraient les unions politiques fondées sur les universels doit sans doute être prise avec scepticisme. En effet, l'histoire démontre que la rupture radicale que'a pu représenter le nazisme à l'égard des universaux des lumières françaises n'a en aucun cas permis de mitiger la violence et les destructions dont fut responsable le troisième Reich. Dans le cas de Latour, l'on pourrait possiblement avancer que le caractère radicalement provisoire des valeurs sur lesquelles il désire fonder ses collectifs lui permet d'éviter cet écueil.

En somme, le mémoire a pu présenter deux modes distincts d'analyses de ces questions. Le contractualisme classique, tout d'abord, permet de formuler une éthique écologiste anthropocentrée. Cela signifie que les relations qu'entretiennent les humains rassemblés contractuellement avec leur environnement ne seront évaluées qu'en fonction des intérêts de l'humain seul. Cette première avenue, si elle ne donne pas exactement à l'humain un droit absolu sur l'ensemble des êtres, n'est pas non plus exactement satisfaisante. En effet, rappelons tout d'abord que deux apprentissages en l'apparence contraire peuvent potentiellement être tirés de la crise actuelle. Tout d'abord, la crise rend visible le niveau de puissance inégalé que possède aujourd'hui l'espèce humaine sur les écosystèmes terrestres, sa trace est effectivement visible partout autour du globe. Cependant, cette même crise nous confronte paradoxalement

²⁷¹ Bruno Latour, « Les États (de nature) entre guerre et paix », Chap. in *Gaïa : Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, p. 285-328, Coll. « Les empêcheurs de tourner en rond », Paris, La découverte, 2015, p. 318.

à notre extrême vulnérabilité. Si notre influence est indéniable, il n'est pas pour autant vrai que nous sommes en mesure de maîtriser avec acuité les rétroactions destructrices de certains systèmes terrestres sur nos habitats. Les ouragans sont probablement ici l'exemple le plus flagrant. Le contractualisme ne répond alors que partiellement à ce nouvel état des choses. En supposant que le souverain serait en mesure de déterminer rationnellement ce qui permet aux humains qu'il représente de persévérer, une éthique environnementale contractualiste néglige le fait que la raison est aujourd'hui justement incapable de prédire avec certitude les effets de nos actions sur l'environnement.

Latour n'a donc pas tort de juger que les comportements des êtres que les modernes regroupaient sous le mot « nature » ne peuvent être réduits à de strictes chaînes causales dont nous pourrions rationnellement remonter le cours. C'est pour cette raison qu'il ne réduit pas l'incertitude caractérisant l'être des non-humains mobilisés par les crises à une insuffisance provisoire de la raison. Bien au contraire, pour Latour, l'essence de l'être est justement d'être incertain, d'échapper à sa stabilisation totale. En somme, il semble nous dire que la crise climatique actuelle est peut être justement due fait que nous la considérons comme « crise », c'est-à-dire, comme un ensemble de difficultés provisoires dont la solution existerait déjà en puissance dans le développement de nos aptitudes morales, rationnelles et techniques. Si l'être est incertain, c'est que la crise est en fait, et a toujours été, notre quotidien. En ce sens, la refondation du politique sur l'incertitude, si elle ne représente pas une solution « clé en main » aux défis auxquels nous faisons face, pourrait à tout le moins nous sortir de notre état de torpeur actuelle. La leçon que nous donne Latour est que l'action n'a pas pour condition la certitude, mais son contraire. Vivre la crise, le « temps de la fin »²⁷²

²⁷² Bruno Latour, « Comment (ne pas) en finir avec la fin des temps ? », chap. in *Gaïa : Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, p. 239-283, *Op. cit.*, p. 281.

exige que l'incertitude, la perplexité et l'indécision redeviennent les premiers moteurs de l'action collective.

BIBLIOGRAPHIE

I. SOURCES PRIMAIRES

- Aristote. *La Métaphysique*. Coll. « Pocket ». Paris : Agora, 1991, 558 p.
- Aristote. *Les Politiques*. Paris : GF Flammarion, 2015, 239 p.
- Bennett, Jane. « The force of things : Steps towards an Ecology of Matter ». *Political Theory*, vol. 32, no. 3 (2004), p. 347-372.
- Bennett, Jane. *Vibrant matter : a political ecology of things*. Durham : Duke University Press, 2010, 176 p.
- Charbonneau, Bernard. « Le sentiment de la nature et la révolution personnaliste ». Chap. in *Nous sommes des révolutionnaires malgré nous : textes pionniers de l'écologie politique*, Coll. « Anthropocène ». Paris : Seuil, 2014.
- Crutzen, Paul J. « Geology of Mankind : "The Anthropocene" ». *Nature*, Vol. 415, no. 3 (2002). p. 23.
- Hobbes, Thomas. *Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*. Coll. « Folio essais ». Paris : Gallimard, 2000, 1027 p.
- Latour, Bruno. *Nous n'avons jamais été modernes : Essai d'anthropologie symétrique*. Coll. « Poche ». Paris : La découverte, 1991, 205 p.
- Latour, Bruno. *Politiques de la nature : Comment faire entrer les sciences en démocratie*. Coll. « Poche ». Paris : La découverte, 2004, 383 p.
- Latour, Bruno et Michel Callon. « Le grand Léviathan s'appriivoise-t-il ? ». In *Sociologie de la traduction : textes fondateurs*, sous la dir. de , Madeleine Akrich, Michel Callon et Bruno Latour, p. 11-32. Coll. « Sciences sociales ». Paris : Les presses Mines Paris, 2006.

- Latour, Bruno, Graham Harman et Peter Erdélyi. *The prince and the wolf : Latour and Harman at the LSE*. Winchester : Zero books, 2011, 146 p.
- Latour, Bruno, « Il n'y a pas de monde commun : il faut le composer ». *Multitudes*, vol. 2, no. 45 (2011), p. 38-41.
- Latour, Bruno. « Comment (ne pas) en finir avec la fin des temps ». Chap. in *Gaïa : Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, p. 239-283. Coll. « Les empêcheurs de tourner en rond ». Paris : La découverte, 2015.
- Latour, Bruno. « Comment ne pas (dés)animer la nature ». Chap. in *Gaïa : Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, p. 57-99. Coll. « Les empêcheurs de tourner en rond ». Paris : La découverte, 2015.
- Latour, Bruno. « L'Anthropocène et la destruction (de l'image) du Globe ». Chap. in *Face à Gaïa : huit conférences sur le nouveau régime climatique*, p. 147-191. Coll. « Les empêcheurs de tourner en rond ». Paris : La découverte, 2015.
- Latour, Bruno. « Comment convoquer les différents peuples (de la nature) ? ». Chap. in *Gaïa : Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, p. 193-238. Coll. « Les empêcheurs de tourner en rond ». Paris : La découverte, 2015.
- Latour, Bruno. « Les États (de nature) entre guerre et paix ». Chap. in *Gaïa : Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, p. 285-328. Coll. « Les empêcheurs de tourner en rond ». Paris : La découverte, 2015.
- Latour, Bruno. « Irréductions ». Chap. in *Pasteur : guerre et paix des microbes, suivi de Irréductions*, p. 237-249. Coll. « Poche ». Paris : La Découverte, 2011.
- Locke, John. *Deuxième traité du gouvernement civil*. Coll. « Bibliothèque des textes philosophiques ». Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1977, 246 p.
- Lovelock, James. *Gaïa : Comment soigner une terre malade*. Paris : Robert Laffont, 1991, 191 p.
- Naess, Arne. *Écologie, communauté et style de vie*. Bellevaux : Éditions Dehors, 2008, 395 p.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : GF Flammarion, 2008, 302 p.

Spinoza, Baruch. *Éthique*. Paris : GF Flammarion, 1965, 378 p.

Spinoza, Baruch. *Traité théologico-politique*. Paris : GF Flammarion, 1965, 377 p.

Thoreau, Henry David. « The Maine woods ». Chap. in *A week, Walden Maine woods, Cape Cod*, p. 593-840. New York : The Library of America, 1985, 1114 p.

II. SOURCES SECONDAIRES

Armstrong, Aurelia. « Natural and Unnatural Communities : Spinoza Beyond Hobbes ». *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 17, no. 2 (2009), p. 279-309.

Arnhart, Larry. « The Darwinian Biology of Aristotle's Political Animals ». *American Journal for Political Science*, vol. 38, no. 2 (1994), p. 464-485.

Chamberland, Jacques. « Le conatus chez Hobbes ». Thèse de Doctorat, Montréal, Université de Montréal, 1999, 375 p.

Charbonnier, Pierre. « Jacques Ellul ou l'écologie contre la modernité ». *Ecologie & politique*, vol. 1, no. 50 (2015), p. 127-146.

Cronon, William. « Le problème de la Wilderness, ou le retour vers une mauvaise nature ». *Presses de Sciences po*, vol. 1, no. 38 (2009), p. 179-199.

Deleuze, Gilles. *Spinoza : Philosophie pratique*. Coll. « Reprise ». Paris : Éditions de minuit, 2015, 172 p.

Descola, Phillipe. « Les certitudes du naturalisme ». Chap. in *Par delà nature et culture*, p. 241-268, Coll. « Bibliothèque des sciences humaines ». Paris : Gallimard, 2005.

Ferry, Luc. *Le nouvel ordre écologique : L'arbre, l'animal et l'homme*. Paris : Bernard Grasset, 1992, 275 p.

Gillot, Pascale. « Le conatus entre principe d'inertie et principe d'individuation : Sur l'origine mécanique d'un concept de l'ontologie spinoziste ». *Dix-septième siècle*, vol. 1, no. 222 (2004), p. 51-73.

- Harman, Graham. *Prince of Networks : Bruno Latour and Metaphysics*. Melbourne : re.press, 2009, 247 p.
- Harman, Graham. *Bruno Latour : Reassembling the Political*. Coll. « Modern European Thinkers ». London : Pluto Press, 2014, 204 p.
- Kalaora, Bernard. « À la conquête de la pleine nature ». *Ethnologie française*, vol. 31, no. 4 (2001), p. 591-597.
- Lazerri, Christian. *Droit, pouvoir et liberté : Spinoza critique de Hobbes*. Coll. « Fondements de la politique ». Paris : Presses universitaires française, 1998, 400 p.
- Lloyd, Genevieve. « Spinoza's Environmental Ethics ». *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, vol. 23, no. 3 (1980), p. 293-311.
- Lefort, Claude, « Démocratie et Représentation ». Chap. in *Le temps présent : écrits 1945-2005*, p. 611-624. Paris : Belin, 2007.
- Martins, André. « La politique ou la raison désirable chez Spinoza ». *Philosorbonne* [En ligne], no. 4 (2010), Consulté le 8 février 2018. p. 113.
- Merçon, Juliana. « Environmental Ethics And Spinoza's Critique Of Anthropocentrism ». *Ethica : Cadernos Acadêmicos*, vol. 2, no. 18 (2011), p. 161-173.
- Mignini, Filippo. « Impuissance humaine et puissance de la raison ». In *Spinoza : puissance et impuissance de la raison*, sous la dir. de Christian Lazerri, p. 39-61, Coll. « Débats philosophiques ». Paris : Presses universitaires de France, 1999.
- Nouss, Alexis. *La modernité*. Coll. « Que sais-je ? ». Paris : Presses universitaires de France, 1995, 128 p.
- Price, Andy. *Recovering Bookchin : Social Ecology and the Crises of Our Time*, New York : New York University Press, 2013, 264 p.
- Schmitt, Carl. *La notion de politique et théorie du partisan*. Coll. « Classiques ». Paris : Champs, 2009, 320 p.

Serres, Michel. *Le contrat naturel*. Coll. « Champs essais ». Paris : Flammarion, 1990, 191 p.

Sharp, Hasana. « Man's utility to man : Reason and its place in nature », Chap. In *Spinoza and the Politics of Renaturalization*, p. 85-113, Chicago, The University of Chicago Press, 2011, p. 85.

Spragens, Thomas A.. *The Politics of Motion : The world of Thomas Hobbes*. Lexington : University Press of Kentucky, 1973, 224 p.

Strauss, Leo. *The Political Philosophy of Hobbes : Its Basis and Its Genesis*. Chicago : The University of Chicago Press, Chicago, 1963, 190 p.

Tardivel, Émilie. « La critique moderne du bien commun est-elle irrévocable ? Le cas du Léviathan de Thomas Hobbes ». *Les études philosophiques*, vol. 4, no. 174 (2017), p. 517-530.

Tonnet, Alain, « L'animal est-il un homme politique ? », *Revue du MAUSS*, Vol. 1, no. 31 (2008), p. 411-434.

Vampoulis, Épaminondas. « La nature comme un seul individu ». In *Spinoza : Nature, naturalisme, naturation*, sous la dir. de Charles Ramond, p. 27-40. Bordeaux : Presses universitaires de Bordeaux, 2011.

III. OUVRAGES DE RÉFÉRENCE

Encyclopédie Larousse en ligne. En ligne. <<https://www.larousse.fr/>>. Consultée le 22 juillet 2019.

Macherey, Pierre. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie, la condition humaine*. Coll. « Les grands livres de la philosophie ». Paris : Presses Universitaires de France, 1997, 440 p.