

POUR DES LUMIERES VERTES, avec et contre Bruno Latour *

Par Philippe Corcuff

J'ai vu Bruno Latour pour la première fois au séminaire du Groupe de Sociologie Politique et Morale animé par Luc Boltanski et Laurent Thévenot à l'EHESS lors de mon année de DEA en 1984-1985. Puis tout au long des six années de ma thèse je l'y ai côtoyé à plusieurs reprises, puisqu'ils y intervenaient régulièrement avec Michel Callon. En janvier 1993, j'ai présenté ma thèse, une ethnographie d'un syndicat local de cheminots basée sur une observation participante, au séminaire du laboratoire de Callon et Latour, le Centre de Sociologie de l'Innovation de l'École des Mines. En 1995, paraît la première édition de mon petit manuel *Les nouvelles sociologies* (Nathan), où la sociologie des sciences de Callon et Latour est présentée de manière critique comme un des courants novateurs des sciences sociales des années 1980-1990. En 1997, il participa au livre collectif publié par le Club Merleau-Ponty, dont j'étais alors président et qui était né un peu avant le grand mouvement social de l'hiver 1995, au cours duquel j'avais participé à l'animation de la pétition dite « Bourdieu » de soutien aux grévistes. Le livre du club Merleau-Ponty, situé dans le sillage d'une renaissance de la pensée critique dans l'après-1995, s'intitulait *La pensée confisquée. Quinze idées reçues qui bloquent le débat public* (La Découverte) et la contribution de Latour « "On ne peut rien contre la fatalité des faits". La rhétorique de l'impuissance ». Au cours des années 1990 et au début des années 2000, j'ai eu des dialogues intermittents avec Latour, notamment autour de la question politique. Il était intéressé par mon parcours militant hérétique, du Parti socialiste aux Verts, puis à la Ligue communiste révolutionnaire, bien qu'avec une distance ironique, car il aimait à se caractériser comme « social-démocrate » face à mes évolutions « radicales ». Cependant, il était conscient d'un paradoxe : sa sociologie se présentait comme immédiatement politique, mais ayant surtout à l'époque une insertion académique, elle risquait l'entre-soi intellectualiste. Or, il était déjà en quête de traductions politiques plus actives. Un débat proprement de philosophie politique se noua tout particulièrement avec la sortie de son livre *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie* en 1999. Je fus son discutant lors de la présentation du livre à la Villa Gillet en décembre 1999, puis je prolongeai la discussion critique dans des textes les années qui suivirent.

Je ne vais pas aborder aujourd'hui *Politiques de la nature*, sur lequel j'ai déjà écrit à plusieurs reprises, en particulier dans un texte publié en 2002 dans la revue *ContreTemps* animée par le philosophe marxiste Daniel Bensaïd, où j'essayais de problématiser la question écologiste à partir des apports, des impensés, des articulations possibles et des tensions de deux livres, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique* de Hans Jonas (1979) et *Politiques de la nature* justement [1]. J'ai republié récemment ce texte sur mon blog de Mediapart en hommage à Latour [2]. Mais, afin de donner une petite idée de la façon dont mon propre travail a été affecté par la pensée de Latour, je vais m'arrêter sur un de ses textes de 2000, sur lequel je n'ai jamais écrit. Il s'agit d'une contribution intitulée « Factures/fractures : de

la notion de réseau à celle d'attachement » publié dans un volume collectif ayant comme titre *Ce qui nous relie* [3].

Mon propos va tourner autour des apports de la notion d'attachements à une philosophie politique de l'émancipation. C'est avec *et* contre la notion d'attachements, avec *et* contre les analyses de Latour, que mon point de vue sur ce point s'est reformulé. D'ailleurs, je me suis tout à la fois attaché *à* et détaché *de* l'œuvre latourienne, dans une tentative maladroite de bâtir une pensée à la fois autonome *et* attachée à différents fils d'expérience et intellectuels. Je voudrais souligner ici la démarche du avec *et* contre, car Latour était un explorateur qui invitait à penser aussi contre lui, en contribuant à d'autres explorations plus ou moins éloignées des siennes. Or, dans l'époque troublée qui est la nôtre, brouillée, confuse et ambiguë, mais qui incite aussi à l'inventivité et à la création, il serait dommage de transformer Latour en icône, en gourou, livrant des solutions définitives, en tournant le dos au principal : sa qualité d'explorateur, qui nous a fait l'honneur de pouvoir le critiquer afin de nous essayer nous-même à quelques pas malhabiles, à distance des siens.

Attachements et détachements : avec *et* contre Latour

« *Question surprenante et presque contradictoire : comment s'émanciper de la drogue dure de l'émancipation ?* » (p. 3), demande Latour dans son texte. Cela commence mal, de prime abord, pour un progressiste comme moi attaché aux traditions émancipatrices. Mais, dans un second temps, si je suis « attaché » à l'émancipation et si cette émancipation s'inscrit dans des « traditions », c'est que peut-être il n'y a pas que du détachement dans l'émancipation, comme semble le croire une certaine légende simplificatrice se réclamant des Lumières du XVIII^e siècle et de la Révolution française et qui a jalonné ma socialisation de gauche.... Je dis une certaine légende simplificatrice, parce que cela est fort éloigné des Lumières composites et bruisantes de vie que nous a restituées récemment l'historien Antoine Lilti dans son beau livre *L'héritage des Lumières. Ambivalences de la modernité* (EHESS-Gallimard-Seuil, collection « Hautes Études », 2019) [4]. On doit noter ici que par rapport à la Modernité « ambivalente » de Lilti, Latour se donne une Modernité trop simple, trop unifiée, mythologisée en négatif par rapport à une mythologisation en positif d'une Elisabeth Badinter, par exemple.

Mais reprenons le poil à gratter latourien vis-à-vis de mon progressisme. Latour précise dans son texte : « *dissipons cette gêne que ressentent toujours à critiquer la notion automatique d'émancipation ceux qui sont nés le cœur à gauche* », c'est-à-dire ceux qui « *croient pouvoir répartir les attitudes entre celles des "réactionnaires" qui seraient pour l'esclavage, l'aliénation, l'attachement, le rattachement, et celles des "progressistes" qui se feraient les champions de la liberté, de l'autonomie, de la mobilité, de l'émancipation.* » (p. 3) Est-ce que les Lumières et la gauche, idéalement, ce n'est pas aussi une réflexivité critique vis-à-vis de ses propres impensés, ce à quoi nous pousse ici Latour ?

Cependant quand Latour lance qu'il faut « *combattre sur deux fronts les réactionnaires aussi bien que les progressistes, les antimodernes aussi bien que les modernes* » (p. 4), est-ce que la rhétorique de la symétrisation nous aide bien dans notre exercice de réflexivité critique, en nous conduisant à approcher des marais relativistes tendant à mettre exactement sur le même plan le pôle réactionnaire et le pôle progressiste ? Est-ce que le goût de la provocation, si caractéristique de l'écriture et de la parole de Latour, ne lui fait pas louper quelque chose d'important que ne peut pas traiter le cadre étouffant de la symétrie ? Car s'agit-il de renouveler le progressisme et l'émancipation, en se retournant sur leurs impensés, en particulier quant aux questions que nous posent aujourd'hui les défis climatiques et l'écologie politique ? Dans ce cas, il est tout à fait envisageable réévaluer les grains de sable heuristiques que l'on peut tirer de certains aspects des héritages conservateurs [5]. Ou s'agit-il, dans une inspiration bien différente, de tracer une troisième voie, qui nous sorte du cadre progressiste ? Latour apparaît ici ambigu, flottant et hésitant.

Parfois, c'est plutôt le fil d'une autoréflexion critique des Lumières qui semble dominer, dans une convergence inattendue avec Theodor Adorno dans *Minima Moralia* en 1951, quand ce dernier écrit de manière étonnante :

« Une des tâches – non des moindres – devant lesquelles se trouve placée la pensée est de mettre tous les arguments réactionnaires contre la civilisation occidentale au service de l'*Aufklärung* progressiste. » [6]

Parfois Latour inscrit donc sa démarche dans le « au service de l'*Aufklärung* progressiste » d'Adorno. Par exemple, quand il reproche aux « *réactionnaires* » de nous faire oublier la lutte « *contre l'injustice du sort et de la domination* » (p. 4). Ou quand il appelle à une extension du message émancipateur des Lumières vis-à-vis de certaines évidences qu'une partie de leurs usages ont pu contribuer à générer, et par exemple : « *Mais quand pourrons-nous nous défaire de l'idéal même de maîtrise ? Quand commencerons-nous à goûter enfin aux fruits de la liberté, c'est-à-dire à vivre sans maître, en particulier sans mois-rois ?* » (p. 14) Donc se libérer aussi de la prétention à tout maîtriser, en réhabilitant l'exploration dans l'incertitude de mondes communs entre des singularités associées. Et se libérer des risques d'omnipotence du moi, érigé comme seul intouchable pour la réflexivité critique. D'ailleurs Latour n'hésite pas à labelliser ces pistes par l'expression « *le nouveau projet d'émancipation* » (p. 14) !

À d'autres moments du texte, il apparaît davantage tenté par la sortie du cadre progressiste de l'émancipation, même profondément redéfini, en dessinant une troisième voie, entre réaction et progrès, domination et émancipation. Par exemple, quand il avance au début du texte qu'« *il ne s'agit plus d'opposer attachement et détachement, mais les bons et les mauvais attachements* » (p. 4). Il n'y aurait donc plus vraiment de détachements ? Ou seraient-ils simplement réduits au rôle de bifurcations vers de nouveaux attachements ? Or, il réitère à la fin du texte : « *il faut remplacer l'ancienne opposition entre attaché et détaché, par une substitution des bons attachements aux mauvais* »

(p. 14). Il ajoute cependant de manière vague, sans préciser, que l'on doit « compléter » cette idée par celle du « *nouveau projet d'émancipation* » (p. 14). Toutefois il reformule peu après, en parlant d'« *un monde qui ne va plus de l'aliénation à l'émancipation, mais de l'intrication à l'encore plus intriqué* » (p. 16). Il parle aussi dans un autre passage de « *l'incapacité de la forme active comme de la forme passive à définir nos attachements* » (p. 2).

Certes, il y a des hybridations entre actif et passif dans les attachements, mais la spécificité des détachements émancipateurs ne consiste-t-elle pas dans une forte composante active, au contraire, dans quelque chose qui peut constituer parfois un véritable *arrachement*, face au poids des préjugés et de la violence de classe, sexiste, raciste, coloniale, postcoloniale homophobe... dans ce que Maurice Merleau-Ponty a appelé « l'adversité », en nous et autour de nous [7], en préférant cette notion au pauvre vocabulaire politique dominant focalisé sur « les adversaires » ? Et pourquoi passer un rouleau compresseur sur le caractère composite de nos expériences en réduisant ces arrachements à une fonction secondaire des attachements ? Ne risque-t-on pas alors d'oublier le pôle des détachements émancipateurs vis-à-vis des dominations au profit de la primauté de l'exploration du commun ? Pourquoi ne pas appréhender tout à la fois l'angle du « *plus intriqué* » et celui du plus autonomisé, et la façon dont des liens, des intrications constituent aussi des appuis à l'autonomisation ? Par exemple, la sociologie des institutions de l'État social de Robert Castel a mis en évidence l'importance historique de l'élargissement démocratique des protections sociales (sécurité sociale, systèmes de retraite, garanties du statut salarial, etc.) pour asseoir un développement des autonomies individuelles [8]. Pour Castel, l'autonomie individuelle moderne a eu besoin de « supports sociaux » pour progresser. « Supports sociaux » : avec Latour ; « autonomie individuelle moderne » : contre le Latour se définissant comme « non moderne » [9].

Une grande part de l'œuvre de la nouvelle prix Nobel de la littérature, Annie Ernaux, ne décrit-elle pas, au scalpel, les jeux compliqués des détachements et des attachements, en particulier dans les rapports de classe et dans les rapports de genre ? Le grand penseur de l'individualisme démocratique américain Ralph Waldo Emerson exprime de manière heuristique dans son livre de 1870 *Société et solitude* les accrochages et les tensions entre attachements et détachements :

« La solitude est impraticable, et la société fatale. Nous devons garder la tête dans l'une et nos mains dans l'autre. Nous y parviendrons si nous conservons notre indépendance sans perdre notre sympathie. » [10]

Des lumières tamisées et mélancoliques ?

J'ai ainsi tenté d'explorer une nouvelle philosophie politique de l'émancipation, avec et contre Latour. Et contre Latour, c'est encore avec Latour et grâce à Latour ! J'ai essayé de faire mon miel des questions et des résistances de Latour aux traditions émancipatrices ainsi que des questions et des résistances des traditions émancipatrices vis-à-vis de Latour. Ces traditions

émancipatrices peuvent être profondément renouvelées par exemple face aux grands défis actuels, comme celui de l'enjeu climatique, par les explorations de Latour comme par les interrogations associées de l'écologie politique. Si l'on prend garde toutefois à ne pas reconduire les erreurs des marxismes dominants au XX^e siècle, quand ils ont orienté les praxis et la pensée autour d'une contradiction principale, la contradiction capital/travail. Certains sont ainsi tentés aujourd'hui de faire de l'enjeu climatique ou, plus largement, du paradigme écologiste l'axe principal autour duquel devrait se recomposer la politique. Comme si on devait reléguer comme des sous-points d'un tel axe principal la question sociale, la domination masculine, les défis de l'individualité et ceux des enfermements identitaires, les dangers de l'extrême droitisation, ainsi que d'autres enjeux encore. Comme nombre de marxistes avaient relégué comme sous-points des rapports de classe : le féminisme, l'écologie, etc. Ne doit-on pas plus radicalement assumer la pluralité des logiques et des problèmes ainsi que leurs intersections ? Et pas l'intersectionnalité idyllique de certains militants qui ne la voit que sous l'angle des convergences, mais l'intersectionnalité également comme méthodologie des tensions, des contradictions, des oppositions, des difficultés du commun [\[11\]](#).

Dans cette perspective, qui n'oublie pas le « au service de l'*Aufklärung* progressiste » d'Adorno, pourraient s'esquisser ce que j'ai appelé des Lumières tamisées ou Lumières mélancoliques. Des Lumières *tamisées*, moins arrogantes, plus ouvertes à l'incertitude et au pari, faisant toute sa place à une politique de la fragilité, et lorgnant du côté des espoirs qui se sont allumés puis éteints dans nos passés éclipsés, ce sur quoi Walter Benjamin a attiré notre attention [\[12\]](#), bref des Lumières aux teintes *mélancoliques*, mais une mélancolie ouverte sur l'à-venir. S'ébaucheraient des articulations et des tensions entre des *détachements* (des dominations et des stéréotypes associés : racisme de classe, sexisme, racisme, etc.) et des *attachements* (à des espaces naturels, à des protections sociales et à des liens diversifiés). Le cadre épistémologique serait inspiré de ce qui a de plus libertaire chez Pierre-Joseph Proudhon : le thème de « l'équilibration des contraires », à la place de la primauté hégélienne du dépassement des contradictions [\[13\]](#). Or, Latour critique à plusieurs reprises la dialectique hégélienne, mais il risque de la reconduire en se focalisant sur les attachements comme solution principale face à la polarité détachements/attachements.

Ce que je balbutie ici, simple artisan juché sur des épaules de géants, ne constitue qu'une des explorations possibles, à partir du brouillard et des confusions de l'époque mais aussi de ses potentialités, qui n'aurait guère pu exister sans l'infatigable explorateur qu'a été Bruno Latour. Encore merci à lui, avec tout mon respect, en particulier nourri de mes amicales divergences !

* Version écrite de l'intervention, sous le titre « De la réévaluation latourienne des attachements pour des Lumières tamisées », prononcée le 27 octobre 2022 à La Cité des Halles de Lyon dans le cadre de l'« [Hommage à Bruno Latour](#) », organisé par l'École Urbaine de Lyon, avec le soutien de Sciences Po Lyon, l'ENS Lyon, la Ville de Lyon, la Fabrique des Questions simples, le Master of Science Strategy & Design for the Anthropocene et le site AOC ; avec également les interventions de Pablo Jensen (physicien), Michel Lussault (géographe), Alexandre Monnin (philosophe), Océane Ragoucy (architecte) et Chloë Vidal (géographe et adjointe au maire de Lyon), et un message de Grégory Doucet (maire de Lyon) lu par Chloë Vidal.

[1] Philippe Corcuff, « L'écologie comme inquiétude éthique. Quand Hans Jonas et Bruno Latour croisent Marx », *ContreTemps*, n° 4, avril 2002, pp. 15-27, dans le dossier « Critique de l'écologie politique » (l'ensemble du dossier est téléchargeable [ici](#)). À cette époque, alors que le mouvement altermondialiste prenait son envol, la nouvelle gauche radicale, en particulier autour de la figure attachante de Daniel Bensaïd (1946-2010), associait les combats politiques immédiats et la réactualisation à moyen terme de la pensée critique et émancipatrice. Aujourd'hui, la « mélenchonisation » de la gauche a plutôt l'effet d'un éteignoir intellectuel en redonnant de l'éclat public aux postures manichéennes.

[2] Le texte a été republié sous le titre « [Écologie politique : hommage hérétique à Bruno Latour \(1947-2022\)](#) », [blog Mediapart, 11 octobre 2022](#).

[3] Bruno Latour, « [Factures/fractures : de la notion de réseau à celle d'attachement](#) », André Micoud et Michel Peroni éd(s.), *Ce qui nous relie*, La Tour d'Aigues, éditions de l'Aube, La Tour d'Aigues, pp. 189-2008.

[4] Voir Philippe Corcuff, « [Lumières tamisées contre Lumières dogmatiques \(Badinter/Bouteldja\)](#) », [blog Mediapart, 25 septembre 2019](#).

[5] Voir Philippe Corcuff, « [Le progressisme au défi du conservatisme](#) », *Pouvoirs. Revue française d'études constitutionnelles et politiques*, novembre 2021, n° 179, pp. 81-89 ; des extraits ont été publiés sur mon blog de Mediapart, le 29 octobre 2021, sous le titre « [Le progressisme, les dérèglements confusionnistes et les défis écologistes](#) ».

[6] Theodor Adorno, *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée* (1^e éd. : 1951), Paris, Payot, 1991, p. 179.

[7] Sur la notion d'adversité, voir Maurice Merleau-Ponty « L'homme et l'adversité » [conférence du 10 septembre 1951 aux Rencontres Internationales de Genève], repris dans *Signes* (1^e éd. : 1960), Paris, Gallimard, 1987, pp. 284-308 ; « L'homme et l'adversité » [débat des 10, 12 et 14 septembre 1951 aux Rencontres Internationales de Genève], repris dans *Parcours deux, 1951-1961*, Lagrasse, Verdier, 2000, pp. 321-376 ; et « L'homme et l'adversité » [entretiens radiophoniques animés par Jean Amrouche, diffusés les 15 et 22 septembre 1951], repris dans *Entretiens avec Georges Charbonnier et autres dialogues, 1946-1959*, Lagrasse, Verdier, 2016, pp. 62-71.

[8] Voir Robert Castel, avec Claudine Haroche, *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi. Entretiens sur la construction de l'individu moderne*, Paris, Fayard, 2001.

[9] Voir Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1991.

[10] Ralph Waldo Emerson, *Société et solitude* (1^e éd. : 1870), Paris, Payot et Rivages, 2010, p. 25.

[11] Sur l'intersectionnalité, voir Philippe Corcuff, [« L'intersectionnalité : entre cadre méthodologique, usages émancipateurs et usages identitaristes »](#), *Les Possibles* [revue en ligne éditée à l'initiative du Conseil scientifique d'Attac], n° 32, été 2022.

[12] Voir Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire » (1940), dans *Œuvres III*, Paris, Gallimard, collection « Folio-Essais », 2000, pp. 427-443.

[13] Pierre-Joseph Proudhon, *Théorie de la propriété* (1^e éd. posthume : 1865), Paris, L'Harmattan, 1997, p.206.